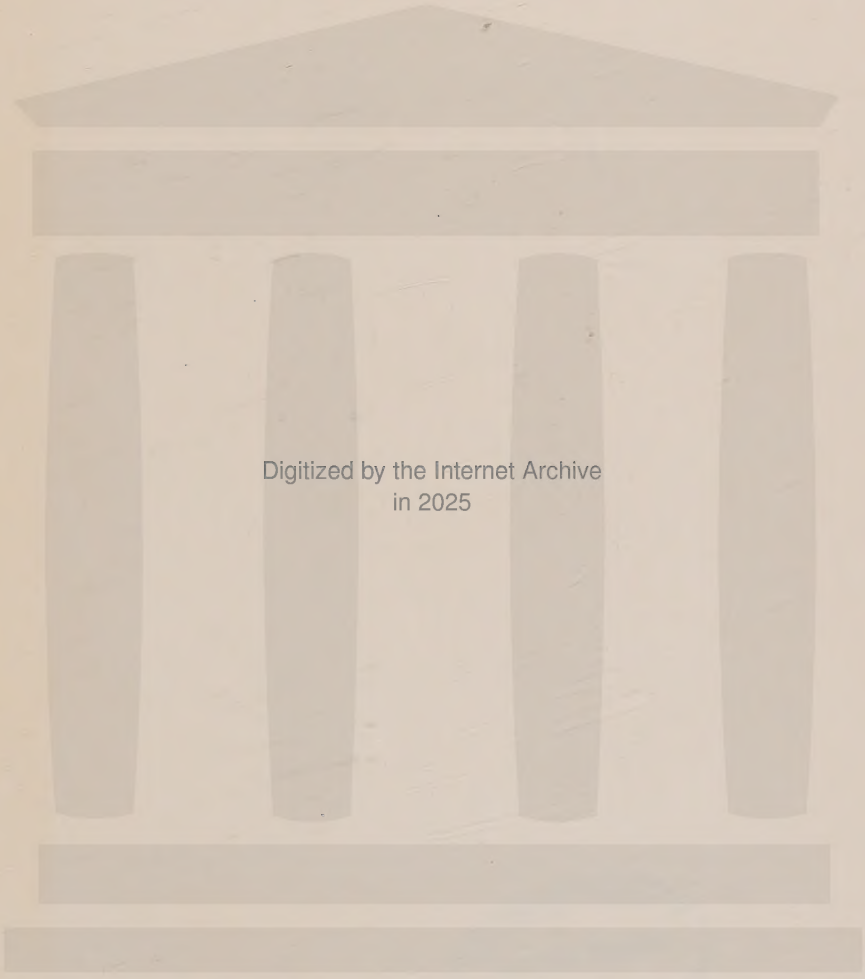
SEMINARIUM CLERICORUM RELIGIONIS PACIFICAE
CONDITUM A.D. 1894
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschrift-fur-kirchliche-wissenschaft-und-kirchliches_1887_8

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zeitschrift

für

kirchliche Wissenschaft

und

kirchliches Leben.

Unter Mitwirkung namhafter Vertreter der Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. Chr. E. Luthardt.

VIII. Jahrgang 1887.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Leipzig,
Verlag von Dörffling & Franke.

88432

v. 8
1887

Inhalt.

	Seite
O. Zöckler, Die biblische Literatur des Jahres 1886. A. Altes Testament . .	1— 18
G. Zietlow, Der Baum des Lebens	18— 24
Fr. Grote, Wo liegt Golgatha?	25— 34
R. Rocholl, Zu Rupert von Deutz	34— 40
R. Bendixen, Wenzeslaus Link	40— 55
J. Gottschick, Berichtigung	55— 56
H. Schmidt, Erklärung	56
O. Zöckler, Die biblische Literatur des Jahres 1886. B. Neues Testament I. .	57— 71
R. Bendixen, Wenzeslaus Link	72— 79
Fr. Braun, Glossen zu dem vierten Bande von J. Janssen's „Geschichte des deutschen Volkes"	80— 95
H. Münchmeyer, Darstellung u. Beleuchtung der Lehre Ritschl's von der christlichen Vollkommenheit	95—112
O. Zöckler, Die biblische Literatur des Jahres 1886. B. Neues Testament II.	113—123
J. H. Findeisen, Ueber Jesaja 53, 9	123—132
J. L. Endres, Das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge	132—138
R. Bendixen, Wenzeslaus Link	138—153
L. H. Ihmels, Ueber die Pflege kirchlichen Christenthums im Gegensatz zum subjektiven Gefühlschristenthum	153—168
W. Dieckhoff, Die Theologie des Johann von Staupitz I.	169—180
G. Müller, Quellenstudien zur Geschichte der sächsischen Hofprediger. III. Daniel Greiser	180—197
Chr. E. Luthardt, Der „Scholastiker Luther"	197—207
H. Schmidt, Die Kunst im Gottesdienst I.	207—220
Chr. E. Luthardt, Beiträge zur Ethik u. ihrer Geschichte	221—232
W. Dieckhoff, Die Theologie des Johann von Staupitz II.	232—244
W. Walther, Katholische Versuche aus früherer Zeit, die Psalmen „nutzbar" zu machen	244—253
H. Schmidt, Die Kunst im Gottesdienst	253—271
Eduard König, Zur Kritik des Textes des Alten Testaments	272—297
Chr. E. Luthardt, Beiträge zur Ethik u. ihrer Geschichte	297—309
R. Kübel, Johann Albrecht Bengel. Zu seinem Jubiläum	310—322
E. Noeldechen, Bei Lehrern u. Zeugen in Carthago, Roma, Lugdunum I. .	325—345
G. Bossert, Johann Schlaginhauffen, der Freund Luther's	345—362
K. F. Nösgen, Die Glaubensgewißheit eine Illusion bei Ritschl's Theologie I.	362—373
Chr. E. Luthardt, Beiträge zur Ethik u. ihrer Geschichte: Glaube, Liebe, Hoffnung	373—380
P. Wolff, Zur Zeiteintheilung der Kirchengeschichte	381—390

Seite

E. Noeldechen, Bei Lehrern u. Zeugen in Carthago, Roma, Lugdunum II. . 390—406
K. F. Nösgen, Die Glaubensgewißheit eine Illusion bei Ritschl's Theologie II. 406—416
E. Elster, Autonomie u. Heteronomie in Bezug auf die Begründung der Ethik 417—419
Chr. E. Luthardt, Beiträge zur Ethik u. ihrer Geschichte: Das Wesen der Liebe 420—432
G. Wandel, Zur Chronologie des Lebens Pauli. I. Paulus in Damaskus . 433—443
H. Gebhardt, Der Apostel Paulus u. die Auferstehung Christi . . . . . 443—467
V. Schultze, Der kapuanische Festkalender vom J. 387 . . . . . 468—475
K. F. Nösgen, Die Glaubensgewißheit eine Illusion bei Ritschl's Theologie III. 475—488
G. Wandel, Zur Chronologie des Lebens Pauli. I. Paulus in Damaskus . . 489—499
Johs. Dräseke, Apollinarios von Laodicea . . . . . 499—513
W. Walther, Die Psalmenübersetzung der vier ersten hochdeutschen Bibeln . . 513—527
K. F. Nösgen, Die Glaubensgewißheit eine Illusion bei Ritschl's Theologie IV. 527—539
Th. Kliefoth, Ansprache zur Eröffnung der Allgemeinen Lutherischen Konferenz zu Hamburg am 12. Oktober 1887 . . . . . 541—543
Chr. E. Luthardt, Stellung und Aufgabe der ev.-lutherischen Kirche gegenüber dem Vordringen der römisch-katholischen Kirche in der Gegenwart . . . 543—566
W. Dieckmann, Glaube und Werke in Bezug auf die besonderen Aufgaben der lutherischen Kirche in unserer Zeit . . . . . 566—582
H. Hickmann, Die Aufgaben der Inneren Mission zur Herbeiführung gesunder Sonntagsfreude . . . . . 582—598
Zur Geschichte der lutherischen Kirche in Rußland . . . . . 598—635
Fr. Düsterdieck, Die Auferstehung des Fleisches . . . . . 636—647
Th. Schott, Frömmigkeit und Kirchlichkeit . . . . . 647—656

Die biblische Literatur des Jahres 1886.

Von D. O. Zöckler.

A. Altes Testament.

I. Einleitungswissenschaft; Textkritik; alttestamentliche Sprachkunde.

So fleißig auf den Gebieten der eigentlichen Exegese und der biblisch-historischen Forschung gearbeitet worden sein mag: der Schwerpunkt des während des verflossenen Jahres für die biblische Wissenschaft Geleisteten liegt auf dem Felde der Isagogik, sowie der textkritischen und sprachlichen Hülfsfächer.[1] Wie wir im folgenden Abschnitte dieser Uebersicht nicht weniger als sechs Einleitungen ins N. T. zu besprechen haben werden, so liegen auf alttestamentlich-isagogischem Gebiete wenigstens drei solcher Veröffentlichungen vor, und einer vierten (von dem Katholiken W. Schenz, buchhändlerisch angezeigt als zu Regensburg erscheinend), darf für 1887 entgegengesehen werden.

Des Jesuiten R. Cornely „Introductio historica et critica in utriusque Testamenti libros canonicos" trat in ihrem ersten, allgemeinen Theile als Bestandtheil des großen französisch-ultramontanen Bibelwerks „Cursus Scripturae Sacrae" ꝛc. bereits gegen Ende des J. 1885 ans Licht (I: „Introductio generalis". Paris, Lethielleux). Das Buch ist im Geiste des alten Cornelius a Lapide gearbeitet, überall mehr auf die literarischen Hülfsmittel früherer Jahrhunderte als auf die neueren und neuesten gestützt, daher durchweg streng reaktionäre Resultate erbringend. Die kanonische Bücherſammlung des hebräischen A. T. soll bereits unter Esra zum Abschlusse gelangt sein; die alexandrinische Version soll durchweg, auch in ihren apokryphischen Zusätzen zu solchen Büchern des hebräischen Kanons wie Daniel, Esra II authenisch und inspirirt sein ꝛc. Außer der Bildungsgeschichte des alt- und neutestamentlichen Kanons, sowie der Textgeschichte beider Testamente sind es die Hauptgrundzüge einer biblischen Hermeneutik (selbstverständlich einer streng nach der römisch-kirchlichen Tradition normirten), sowie endlich die Geschichte der Exegese A. und N. T., was dieser erste Band auf nahezu 48 Bogen zur Darstellung bringt. Zwei weitere Bände ähnlichen Umfangs sollen die Specialeinleitung zum A. und N. T. erledigen: in der That ein Einleitungswerk stärksten Kalibers, an die voluminösen Arbeiten solcher Vorgänger wie Jahn, Scholz ꝛc. erinnernd, aber freilich vor dem Geschicke eines baldigen Wiedervergessenwerdens wol ebenso wenig als diese gesichert.

1) Das Absehen der hier zu bietenden Uebersicht ist nicht sowol auf bibliographische Vollständigkeit als auf Hervorhebung des jeweilig Wichtigsten und zur Signatur der Zeit zunächst Beitragenden gerichtet. Ende 1886 erschienene Werke, welche bereits die Zahl 1887 auf ihrem Titel tragen, bleiben von der Besprechung ausgeschlossen. Bei Nennung von Zeitschriften-Heften ohne Angabe der Jahreszahl versteht sich der Jahrgang 1886.

Aus dem Vorlesungsnachlasse des bekannten Vorgängers der modernen Pentateuchkritik, W. Vatke in Berlin, hat H. G. S. Preiß eine „Historisch-kritische Einleitung in das A. T." herausgegeben (Bonn, Strauß), behaftet mit allen den Mängeln, welche nach dem Tode ihrer Autoren edirte Kollegienhefte zu zeigen pflegen, und schwerlich dazu geeignet, sich die Stelle eines Lehrbuchs der in Rede stehenden Disciplin zu erringen, übrigens von Interesse für den Specialforscher auf pentateuch-kritischem Gebiete, der hier manches Material zu Vergleichungen mit dem, was man vorher, besonders aus der biblischen Theologie des A. T. über die Vatke'schen Anschauungen wußte, dargeboten bekommt.

Das Bleek'sche Lehrbuch der alttestamentlichen Einleitung, das bereits in seiner 4. Auflage (1878) eine Ueberarbeitung durch J. Wellhausen erfahren hatte, ist in eine 5. Auflage eingetreten, welche gegenüber ihrer Vorgängerin mehrere Veränderungen kundgibt („Einleitung in das A. T. von Fr. Bleek". 5. Aufl., besorgt von J. Wellhausen." Berlin, G. Reimer). Ueber die alttestamentlichen Geschichtsbücher sind hier, anstatt der in der 4. Auflage gebotenen eigenen Untersuchungen Wellhausen's, wieder die alten Paragraphen Bleek's eingesetzt; ferner hat der Herausgeber die in der 4. Auflage weggelassenen Bleek'schen Bemerkungen über die Form der hebräischen Poesie restituirt und an die Spitze des Abschnitts über die poetischen Bücher gestellt. Geblieben sind, jedoch in theilweise vereinfachter Fassung, die kanongeschichtlichen und textgeschichtlichen Ausführungen Wellhausen's (§ 241—246 und § 247—285). So enthält das ganze Werk nun (nach Voranstellung einiger Eingangsparagraphen über die Geschichte der alttestamentlichen Isagogik): 1. eine specielle Einleitung oder Entstehungsgeschichte der einzelnen Bücher des A. T. von Bleek; 2. einen Abriß der Kanon- und Textgeschichte von Wellhausen, sowie 3. als Anhang, um eine Orientirung über den dermaligen Stand der Pentateuchkritik zu geben: Kuenen's Bericht über die Entwickelung derselben seit 1861. Daß das Buch jetzt mehr als in der vorhergehenden Auflage als ein Werk aus Einem Gusse erscheine, läßt sich nicht sagen. Der Umfang zeigt, verglichen mit dem des Vorgängers, abermals eine kleine Abnahme (um etwa zwei Bogen).

Für die Textkritik hat C. H. Cornill in Marburg (jetzt in Königsberg) einen Beitrag von hervorragendem Werthe geboten in seiner Bearbeitung des Ezechieltextes, bekanntlich desjenigen prophetischen Buches, das im massoretischen Texte vor anderen verbesserungsbedürftig, aber auch schwer zu emendiren ist. Seine in erster Linie die Septuaginta, aber auch die chaldäischen Targumim, die Peschito und die Itala zu Grunde legende Arbeit („Das Buch des Propheten Ezechiel." Leipzig, Hinrichs) bietet außer eingehenden Prolegomenen eine vollständige deutsche Uebersetzung der auf Grund jener Hülfsmittel hergestellten Textrevision, sammt kritisch kommentirenden Noten. Für die Exegese des ebenso dunklen als interessanten, insbesondere auch in der pentateuch-kritischen Frage eine wichtige Rolle spielenden Priesterpropheten der anhebenden Exilszeit wird in diesem Werke eine ganz neue kritische Grundlage von höchster Wichtigkeit geboten. Man vergleiche H. L. Strack's eingehende Würdigung des Werkes in Nr. 11 u. 12 des „Theol. Literaturblattes", Jahrg. 1886, sowie die ein noch vollständigeres Einverständniß mit Cornill's

kritischen Grundsätzen bekundenden Erklärungen, welche anderwärts Kuenen, Lagarde und Nestle abgegeben haben. Daneben sind freilich hier und da auch Einwendungen gegenüber diesem Verfahren erhoben worden, insbesondere von A. Kamphausen (in den von F. Evertsbusch herausgegebenen „Theologischen Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein". 7. Bd. Bonn, Weber), welcher den massoretischen Text als von Cornill allzu sehr herabgesetzt in Schutz nimmt. Ueber das wohlthätig Anregende und Dankenswerthe der Cornill'schen Arbeit besteht übrigens kein Zweifel, und daß ihr Urheber in ähnlicher Weise wie den Ezechiel- später auch den Jesaja- und Jeremia-Text zu bearbeiten beabsichtigt, wird gewiß allseitigem Beifall bei seinen Mitforschern begegnen.

Von sonstigen Beiträgen zur Textkritik verdienen Hervorhebung eine Studie G. Bickell's über den ursprünglichen Septuagintatext des Buches Hiob (in der „Zeitschrift für kath. Theologie", Heft 3); eine Fortsetzung der werthvollen massoretischen Textdrucke S. Baer's, die Chamesch Megilloth enthaltend („Quinque volumina. Canticum Canticorum. Ruth. Threni. Ecclesiastes. Esther. Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae varie illustravit, notis criticis confirmavit" etc. Leipzig, B. Tauchnitz), sowie desgleichen eine Fortsetzung der Ausgabe des samaritanischen Pentateuchs von Petermann, besorgt durch K. Vollers („Pentateuchus Samaritanus. Ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum. Edidit H. Petermannus. Fasc. 4: Numeri. Ex recens. C. Vollers." Berlin, Möser), womit dieses 1872 mit der Genesis begonnene, dann infolge des Todes Petermann's († 1876) ins Stocken gerathene wichtige Werk bis zu seiner vorletzten Abtheilung gefördert wurde.

Mehr nur paläographisch belangreich, dagegen von geringerem textkritischen Interesse ist die von dem Kgl. Stenographischen Institut zu Dresden besorgte und von O. Lehmann mit Vorwort versehene Ausgabe des wolfenbütteler Tironischen Psalters („Das Psalterium Tironianum der Wolfenbüttler Bibliothek." Hrsg. vom kgl. stenographischen Institut in Dresden. Mit Einleitung und Uebertragung des Tironischen Textes von O. Lehmann. Leipzig, Teubner).

Aus dem Bereiche der hebräisch-sprachwissenschaftlichen Literatur ist zunächst auf mehrere Uebersetzungen in außerdeutsche Sprachen hinzuweisen, deren sich die H. L. Strack'sche kurzgefaßte „Hebräische Grammatik" zu erfreuen gehabt. Der schon im Vorjahre erschienenen englischen ist zuerst eine dänische, dann auch eine französische Ausgabe, die letztere besorgt von A. J. Baumgartner (Karlsruhe, Reuther) gefolgt.

Eine lehrreiche „Geschichte der Aussprache des Hebräischen" bot der in Budapest wirkende deutsche Gelehrte M. Schreiner in Heft 2 der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft" (S. 213—259).

Von geringerem Belang ist die dem hebräisch-deutschen Schullexikon von David Cassel zutheil gewordene neue Bearbeitung („Hebräisch-deutsches Wörterbuch nebst Paradigmen der Substantiva und Verba." 3. Aufl. Oberglogau, Handel). Dagegen verdient, was die dorpater Theologen F. Mühlau und W. Volck für die bessernde Neugestaltung des in 10. Auflage erschienenen W. Gesenius'schen „Hebräischen und aramäischen Handwörterbuch über des A. T."

(Leipzig, F. C. W. Vogel) geleistet haben, als wirkliche Förderung der alttestamentlichen Wissenschaft begrüßt zu werden. Die übermäßige Schärfe, womit seitens einiger Kritiker, besonders Siegfried's in Jena, über die Vorgängerin dieser Auflage (1883) abgeurtheilt worden war, dürfte angesichts der gegenwärtigen Neugestaltung schwerlich aufs neue zum Ausdruck gelangen können. Mehrere bewährte Orientalisten, besonders Fleischer in Leipzig betreffs des Arabischen und Frz. Delitzsch betreffs des Hebräischen und Talmudischen, sind mit läuterndem Eingreifen beim Druck behülflich gewesen; von dem ausgezeichneten semitischen Epigraphiker Prof. Dav. Heinr. Müller in Wien ist eine Reihe werthvoller Beiträge geliefert worden.

Was der Assyriolog Friedrich Delitzsch in seinen kurz vorher veröffentlichten „Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum A. T." (Leipzig, Hinrichs) in Aussicht stellt, läßt ohne Zweifel Tüchtiges und Bedeutendes erwarten; doch dürfte bis zu einer derartigen Verwirklichung dieses Programms, welche sich in Gestalt einer allseitig abgeschlossenen, von Grund aus neuen Durcharbeitung des gesammten alttestamentlichen Wortschatzes darstellt und den „alten Gesenius" aus dem Sattel hebt, wol noch reichliche Zeit verfließen müssen.

II. Alttestamentliche Archäologie, Geschichte und biblische Theologie.

Auch hierzu ist eine beträchtliche Fülle fördernder Einzelbeiträge ans Licht getreten, ohne daß ansehnlichere neue Versuche zu systematischer Zusammenfassung, sei es des einen, sei es des anderen der beiden Gebiete gemacht worden wären. Vorzugsweise reichliche und kräftige Impulse sind auch hier von assyriologischer Seite her ergangen. Auf diesen Forschungsbereich an und für sich hier näher einzugehen, gehört nicht mit zu unserer Aufgabe. Es sei nur kurz daran erinnert, daß dieser jüngste Zweig der semitischen Philologie bereits zu üppiger Blüte herangewachsen ist, sodaß die bibliographische Zusammenstellung des seit ungefähr drei Jahrzehnten über die babylonisch-assyrische Literatur und Alterthumswissenschaft Veröffentlichten, welche ein Vertreter der Disciplin kürzlich herausgab, einen stattlichen Band von über 25 Bogen füllt (C. Bezold, „Kurzgefaßter Ueberblick über die babylonisch-assyrische Literatur, nebst einem chronologischen Exkurs, zwei Registern und einem Index zu 1700 Thontafeln des Britischen Museums." Leipzig, O. Schulze). Nur auf einige, den Beziehungen zwischen Assyriologie und israelitischer Geschichte sich widmende neue Arbeiten ist hier specieller hinzuweisen. Ein englisches Seitenstück zu dem Schrader'schen Buche über „Die Keilinschriften und das A. T.", nur kürzer gefaßt und mehr dem Laienverständnisse als dem theologisch-wissenschaftlichen Bedürfnisse Rechnung tragend, hat der oxforder Gelehrte A. H. Sayce veröffentlicht („Assyria; its Princes, Priests and People." London, Religious Tract Society; deutsch, Leipzig, O. Schulze). Mehr nur den die biblische Länder- und Völkerkunde betreffenden Aufschlüssen, welche der bisher entzifferten Keilschriftenliteratur zu entnehmen sind, widmet der katholische Archäolog A. Delattre seine Aufmerksamkeit in dem Werke: „L'Asie occidentale dans les inscriptions Assyriennes" (Bruxelles, Vromant), das sich mit Schrader's größerem Werke: „Keilinschriften und Geschichtsforschung"

inhaltlich mehrfach berührt, übrigens aber wegen der theilweisen Kühnheit seiner Hypothesen nur unter Anwendung von Vorsicht gebraucht werden kann. Ueber ein anderes hierher gehöriges Werk französisch-katholischen Ursprungs: die F. Vigouroux'schen „Découvertes modernes en Paléstine, Egypte et Assyrie" und ihre Verdeutschung durch J. Ibach: „Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Aegypten und in Assyrien" (Mainz, Kirchheim) ist bereits in der vorjährigen Rundschau von uns berichtet worden. Gleich diesem langsam in mehreren Abtheilungen ans Licht tretenden großen Bilderwerke erscheint auch der gedrängtere Cyklus biblisch-chronologischer Untersuchungen, welchen der katholische Gelehrte B. Neteler herausgibt, nach und nach in Lieferungen; speciell der „Lösung der assyriologisch-alttestamentlichen Schwierigkeiten" ist das zweite seiner Hefte gewidmet, während Heft 3 den „Zeitraum vom Auszuge aus Aegypten bis zum Salomonischen Tempelbau" behandelt (Münster, Theissing).

Theils unter chronologischem, theils unter geographischem Gesichtspunkte hat der genfer Assyriolog Ed. Naville in einem englischen Schriftchen die Hauptthatsachen des Exodus behandelt: „The store-city of Pithom and the route of the Exodus" (London 1885). Er identificirt den Pharao der Bedrückung in überzeugender Weise mit Ramses II.; den Auszugsweg der Israeliten unter Mose läßt er weder mit Sicard und anderen Aelteren südlich von Memphis aus zum Rothen Meere, noch auch mit Brugsch ganz nördlich, durch den Sirbonissee am Mittelmeer gehen. Vielmehr bestimmt er ihn als mitten durch das Land Gosen hindurchgehend: von Zagazig (dem alten Bubastos) dem Kanal der Pharaonen im Wadi Tumilat entlang, bei Tell-el-Kebir vorbei nach Nefffche am Timsah-See. Seinen durch topographische Studien an Ort und Stelle gewonnenen Bestimmungen schließt, außer jenem Vigouroux'schen Werke, auch der Jesuit P. Jullien im wesentlichen sich an („Une excursion dans la terre de Gessen." Lyon 1885, Bureau des Missions catholiques); desgleichen der Belgier Delgeux in dem Schriftchen „La géographie de l'Exode et les découvertes modernes en Egypte" (Bruxelles), der übrigens betreffs einiger Einzelheiten von Jullien abweicht, z. B. das Rothe Meer zur Zeit des Exodus sich weiter nordwärts als jetzt erstrecken und bis zum Timsah-See reichen läßt; zwischen diesem See und den Bitterseen sei (gemäß der auch von Naville vertretenen Ansicht) der Durchgang Israels durch das Meer erfolgt. Eingehend verweilt ebendiese Monographie bei der gleichfalls schon von Naville behaupteten Identität von Heroopolis mit Pithom-Maschuta.

Einige „Beiträge zur Geographie Palästinas" (nämlich Palästinas während der Hasmonäerzeit) lieferte der jüdische Docent H. Hildesheimer (Berlin, Rosenstein & Hildesheimer). Von dem nordamerikanischen biblisch-geographischen Prachtwerke „The Land and the Book; biblical illustrations drawn from the manners and customs, the scenes and scenery of the Holy Land" erschien der den palästinischen Norden und Osten behandelnde Schlußband (Vol. III: „Libanon, Damascus and Beyond Jordan." New-York, Harper), nachdem Bd. I (Südpalästina) im J. 1880 und Bd. II (Central-Palästina und Phönicien) 1882 veröffentlicht worden war.

Werthvolle Beiträge zur Völkerkunde und Geschichte Arabiens bietet das von dem straßburger Orientalisten J. Euting auf Grund seiner Reiseforschungen veröffentlichte Inschriftenwerk: „Nabatäische Inschriften aus Arabien“ (Berlin, G. Reimer). Die aus der Landschaft al-Hedschr (Egra) herrührenden, ungefähr im Zeitalter Christi und der Apostel abgefaßten Inschriften bieten ein mit arabischen Worten reichlich durchdrungenes aramäisches Idiom dar, das zur späteren klassisch-arabischen Sprache des Koran schon manche verwandtschaftliche Beziehungen zeigt. Sprachliche Noten, welche Euting's straßburger Kollege Nöldeke zu dem Werke beigesteuert, erläutern diese linguistischen Verhältnisse; den geschichtlichen und kulturgeschichtlichen Ertrag des Inhalts der Inschriften faßt ein außerdem beigegebenen Exkurs von A. v. Gutschmid in Tübingen: „Geschichte der Nabatäer“ zusammen. Von besonderem Interesse ist das Hervortreten mannichfacher Einflüsse hellenischer Sprache und Kultur, wie es diese Denkmale eines centralarabischen Volksstammes volle 600 Jahre vor dem Beginn der Zeitrechnung des Islam zu erkennen geben. Die biblische Wissenschaft wird mehr nur mittelbarerweise durch die hier gebotenen neuen Aufschlüsse berührt.

Verschiedene Einzeluntersuchungen zur alttestamentlichen Geschichte traten in Gestalt von Zeitschriften-Artikeln zu Tage. So besonders in der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft“, welche gleich an der Spitze ihres ersten Heftes eine Studie Ed. Meyer's über den „Stamm Jakob und die Entstehung der israelitischen Stämme“ brachte. Gänzliche Mythologisirung der Patriarchengeschichte bildet den Hintergrund der hier entwickelten Hypothesen. Eine früher geäußerte Muthmaßung Mordtmann's, wonach der nabatäische Gott Dusares = dem alten Stammheros Abraham sein soll, wird plausibel gefunden. Südpalästina, das spätere Juda, soll ursprünglich nach jenem anderen Stammeshelden Jakob den Namen „Jakobel“ (Ja'qob-el) geführt haben; denn so sei der Name I'qba'r in einem 1874 entdeckten altägyptischen Verzeichnisse hebräischer Ortsnamen wahrscheinlich zu lesen, gleichwie der ebenda vorfindliche Name Isp'r = Joseph-el sei und die älteste centralpalästinische Stammlandschaft, das spätere Ephraim, bezeichne (?).

In ferneren Aufsätzen desselben Organs sucht E. Kautzsch als Urbedeutung des Namens Jahve Zebaoth „den durch die heilige Lade repräsentirten Kriegsgott Israels“ zu erweisen, vertheidigt A. Kamphausen gegenüber Ed. Meyer seine These: der Saulssohn Isboseth zu Mahanaim sei ebenso wie David zu Hebron eine Art von Vasall der Philister gewesen, und verbreitet der Herausgeber B. Stade sich über den „Hügel der Vorhäute“ Jos. 5, über die Berichte des Königsbuchs, 2 Kön. 15—26, betreffend die israelitischen und die judäischen Könige von Usia an bis auf Manasse, sowie über „die vermeintliche Königin des Himmels“ in Jer. 7 und 44, welchen Namen (m'lecheth haschamaim) der Kritiker nicht als Benennung einer weiblichen Gottheit, sondern als Kollektivbezeichnung für Sonne, Mond und Sterne, mithin als ein Synonymon von z'bah haschamaim gefaßt wissen will.

Positiver geartete Ergebnisse alttestamentlicher Geschichtsforschung brachten solche Zeitschriften, wie der „Expositor“, wo zuerst Driver (Prof. in Oxford),

dann Dawson (zu Montreal in Kanada) sich über den mosaischen Schöpfungsbericht Gen. 1 in apologetischem Sinne vernehmen ließen, und der letztere außerdem über die wahrscheinlichen Naturursachen der Zerstörung von Sodom, Gomorrha ꝛc. handelte; desgleichen die tübinger „Theologische Quartalschrift", wo der Benediktiner A. Soeder den Gottesnamen Jahve, das heilige Tetragramm der Hebräer (sammt seinen Abkürzungen Jau, Jao, Jeu, Jo, Ja) als uralte, bereits vormosaische Benennung Gottes als des wahrhaftig Seienden (= „Er ist") darzuthun suchte (Heft II, 205—240), während ein Aufsatz von Flöckner der Steinthal'schen Hypothese von Simson als einem mythischen Sonnenheros entgegentrat (Heft III, 449—481). In unserer Zeitschrift hat F. Ed. König im Gegensatz zur naturalistischen Religionsforschung neuerer Zeit die „Bildlosigkeit des legitimen Jahwehkultus" zum Gegenstand eingehender Darlegung gemacht (Heft V u. VI, S. 225 ff. u. S. 281 ff.) Seine höchst bedeutsamen Nachweise für die Ursprünglichkeit des Bewußtseins von der Verwerflichkeit der Götzenbilder im nationalen Leben Israels, für das klare Bezeugtsein des Begriffs der Gesetzlichkeit des bildlosen Jahwehkultus schon bei dem ältesten Schriftpropheten, desgleichen für die von uralters her übliche kriminelle Behandlung der Versuche zur Versinnlichung der Gottheit gehen Hand in Hand mit kritischen Erörterungen zur Entkräftung dessen, was in gegentheiliger Absicht von Seinecke, Stade, Wellhausen, Ed. Meyer, Lippert und anderen Vertretern der hyperkritischen Geschichtsansicht behauptet worden ist. Die auch separatim erschienene Abhandlung (Leipzig, Dörffling & Francke) betitelt in dieser letzteren Gestalt sich als Heft I einer Serie von „Beiträgen zum positiven Aufbau der Religionsgeschichte Israels". Man darf das hiermit angekündigte Vorhaben, zumal im Hinblick auf die Gediegenheit dessen, was der Verfasser schon früher in seinen „Hauptproblemen der israelitischen Religionsgeschichte" und seinen „Falschen Extremen in der neueren Kritik des A. T." geleistet hat, gewiß hoffnungsvoll begrüßen.

Dem Gebiete der messianischen Weissagungen gelten: eine größere Schrift von C. A. Briggs in New-York („Messianic prophecy." Edinburgh, Clark), sowie eine lehrreiche Abhandlung über den „leidenden und sterbenden Messias des Judenthums" von G. Marx in der Zeitschrift „Nathanael" (Heft VI).

Beachtenswerthe Beiträge zur israelitischen Kultur- und Sittengeschichte finden sich in den Dissertationen von Chrn. Stubbe „Die Ehe im A. T." (Jena, Dabis) und von J. Winter, „Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher und gesellschaftlicher Beziehung nach talmudischen Quellen" (Breslau, Preuß & Jünger). Ohne Belang dagegen ist des jüdischen Religionslehrers G. Deutsch Vortrag über „Die Symbolik in Kultus und Dichtung bei den Hebräern" (Brünn, Epstein). Was hier geboten wird, besteht in oberflächlichen Bemerkungen, aus welchen weder für die Kultussymbolik des Alten Bundes, noch für das Verständniß der Bildersprache der alttestamentlichen Dichter irgendwelcher Gewinn erwächst.

Eine alttestamentliche Geschichte in Gestalt eines Monographiencyklus von apologetischer Haltung hat der oxforder Theolog A. Edersheim für die londoner Traktatgesellschaft (englisch) zu schreiben begonnen. Es erschienen zunächst die sechs Bändchen: 1. „Die Welt vor der Sintflut und die Patriarchengeschichte";

2. „Der Exodus und das Wandern in der Wüste"; 3. „Israel in Kanaan unter Josua und den Richtern"; 4. „Israel unter Samuel, Saul und David bis zu Salomon's Geburt"; 5. „Israel und Juda von Salomo bis Ahab"; 6. „Israel und Juda vom Opfer Elia's auf Karmel bis zum Tode Jehu's" („The Bible History". 6 vols. London, Religious Tract Society). Gleichfalls in überwiegend apologetischer Absicht hat ein anderer englischer Schriftsteller die Geschichte der nachexilischen Jahrhunderte Israels als die Zeit des Schweigens von Maleachi bis auf Christum mehr nur charakterisirt als etwa eingehend historisch dargestellt: R. A. Redford, „Four Centuries of Silence, from Maleachi to Christ" (London, Nisbet).

Der nachexilischen Periode der israelitischen Geschichte gelten noch einige wissenschaftliche Arbeiten deutscher Theologen, namentlich außer dem unten in anderem Zusammenhange zu erwähnenden Bd. II der Schürer'schen „Neutestamentlichen Zeitgeschichte" und außer einem Vortrage C. Siegfried's über „Bedeutung und Schicksal des Hellenismus im Leben des jüdischen Volkes" („Jahrbücher für protestantische Theologie", II, 228—253), besonders noch einiges auf den letzten Geschichtschreiber des vortalmudischen Judenthums Bezügliche. Kleinere Studien zu Josephus lieferten A. G. Sperling („Apion der Grammatiker und sein Verhältniß zum Judenthum. Ein Beitrag zur Einleitung in die Schriften des Josephus." Dresden, v. Zahn & Jaensch), Rabbiner M. Olitzki in Hannover („Flavius Josephus und die Halacha. 1. Thl.: Einleitung, die Opfer." Berlin 1885) und H. Kottek („Das sechste Buch des Bellum Judaicum, nach der von Ceriani photographisch edirten Peschitta-Handschrift übersetzt und kritisch bearbeitet." Berlin, Rosenstein & Hildesheimer). Dagegen ist es ein größeres Unternehmen, das sehr wichtig zu werden verspricht, wovon B. Niese eine erste Probe, bestehend in kritischer Textbearbeitung einiger Bücher der Archäologie, dargeboten hat („Flavii Josephi opera ed. et apparatu critico instruxit B. Niese. Vol. II: Antiquitatum Judaicarum libri VI—X. Berlin, Weidmann). Die bekanntlich sehr beträchtlichen Schwierigkeiten, womit die Textkritik gerade dieses Historikers zu kämpfen hat, entschuldigen es, daß das Werk stückweise und obendrein mit Voranstellung eines Stückes aus der Mitte heraus ans Licht tritt. Daß die mit großer Gründlichkeit begonnene Arbeit, wenn auf ähnliche Weise fortgeführt, einem längst in weiten Kreisen empfundenen Mangel abhelfen wird, steht außer Frage.

Zum Schlusse dieses Abschnittes ist noch einiger zusammenfassender Darstellungen der biblischen Theologie des A. T. zu gedenken, von welchen freilich keine als eine eigentliche Förderung dieser Disciplin bewirkend angesehen werden kann. Das aus des verstorbenen straßburger Theologen A. Kayser's Nachlasse herausgegebene Kollegienheft („Die Theologie des A. T., in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt." Hrsg. mit einem Vorwort von Ed. Reuß. Straßburg, Schmidt) ist dürftigen Inhalts, trägt die bekannten Mängel an sich, womit durch fremde Hand zum Druck beförderte opera postuma behaftet zu sein pflegen, und vermag (ähnlich wie die obengenannte Vatke'sche Einleitung) höchstens dem, der dem wechselnden Werden und Vergehen der pentateuch-kritischen Phantasiegebilde entwickelungsgeschichtlich nachzugehen wünscht, einigen reellen Gewinn abzuwerfen.

Das französisch geschriebene Lehrbuch des straßburger französisch-reformirten Pastors Ch. Piepenbring, „Théologie d'Ancien Testament" (Paris, Fischbacher) ist ein für das Bedürfniß weiterer Kreise berechneter Abriß von vermittelungstheologischer Haltung, der sich einerseits auf Herm. Schultz, andererseits auf Oehler stützt. Wesentlich nur Auszug aus Oehler ist der dem amerikanischen lutherischen Lehrbedürfniß angepaßte Leitfaden, welchen R. F. Weidner zu Rock-Island in Illinois als Abth. III seines theologisch-encyklopädischen Handbuchs veröffentlicht hat: „Theological Encyclopaedia and Methodology, based on Hagenbach and Krauth. Part. II: Historical Theology, vol. II: Biblical Theology of the Old Testament. Based on Oehler" (Philadelphia, Garner).

III. Exegetische und isagogisch-kritische Bearbeitung einzelner Bücher des A. T.

Auf dem weiten Felde der pentateuchischen Forschung ist für die Exegese Wichtigeres geschehen als für die Untersuchungen quellenkritischer Art; und innerhalb der letzteren Literaturgruppe sind es die Vertreter der konservativen Auffassungsweise, welche sich fleißiger gerührt und Tüchtigeres geleistet haben als die der radikalen Schule. In Deutschland und Holland producirte die pentateuchkritische Richtung überhaupt nur kleinere Aufsätze in Zeitschriften (z. B. in der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft" eine gegen Riehm gerichtete Erörterung der Stellen Gen. 3, 15; 5, 29; 8, 21 von K. Budde in Bonn; verschiedenes in der „Theol. Tijdschrift" ꝛc.). Aus Frankreich gehört hierher der dilettantenhaft eklektische Versuch E. Renan's, sich vom Standpunkt seiner nach älterer Manier (insbesondere derjenigen Ewald's) gebildeten Ansichten über die Urgeschichte Israels aus mit der Graf-Reuß-Wellhausen'schen Hypothese auseinanderzusetzen („Les origines de la Bible; histoire et légende", in der „Revue des deux Mondes", 1. März 1886). Es sei zwar richtig, meint er, daß der Priesterkodex (als Gesetzessammlung) eine jüngere Urkunde bilde als der Jahvist. Allein die historischen oder vielmehr legendarischen Bestandtheile dieses Priesterkodex seien doch viel älter als die exilische, ja als die Königszeit; auch sie für erst nachexilischen Ursprungs zu erklären: c'est là une combinaison des plus malheureuses"! Zweierlei uralte hebräische Geschichtsüberlieferungen seien zu statuiren: ein livre des légendes israëlites, enthaltend die Patriarchenerzählungen der Genesis und die Mosesgeschichte des Exodus, und eine épopée nationale, nämlich der Sepher hajaschar oder das Heldenbuch der Bücher Numeri, Josua ꝛc. Beide Ueberlieferungen verschmolz zuerst ein nordisraelitischer Prophet von eminenter Begabung — ein Mann von ähnlicher religiöser Denkart wie später ein Paulus, Augustin oder Calvin, und dabei von ähnlichem ésprit philosophique wie ein Hegel oder Ed. v. Hartmann (!) — zu Einem Ganzen, nämlich zur jahvistischen Urkunde (der Quelle C der deutschen Kritiker). Hierauf vollzog auf südländischem Standpunkte zwischen 775 und 750 v. Chr. ein Jerusalemer eine neue Redaktion der alten Epopöen und Legenden: die elohistische Urkunde (Quelle A der Deutschen), wozu dann später das Deuteronomium hinzutrat. Jenes Legendenbuch und Epopöenbuch glichen einigermaßen der Iliade und der Odyssee.

Minder phantastisch zwar, aber doch auch auf Zusammenarbeitung gewisser Hauptannahmen der modernen Pentateuchkritik mit positiveren Auffassungen aus älterer Ueberlieferung ausgehend, erscheint der von François Lenormant in einer seiner letzten Schriften nachgelassene Versuch einer quellenkritischen Bloßlegung der Urbestandtheile der Genesis, wovon ein Ungenannter kürzlich eine englische Bearbeitung mit Einleitung und Anmerkungen geliefert hat (F. Lenormant, „The Book of Genesis. A translation from the Hebrew, in which the constituent elements of the text are separated etc. Translated from the French with notes and an introduction, by the author of ‚Mankind, their origin and destiny'" etc. London, Longmans).

Gleichfalls zwar eingehend auf die quellenscheidende Methode der pentateuchkritischen Schule, aber doch in einem anderen Geiste gehalten als die Mehrzahl von deren Arbeiten, sind die auf den doppelten Jahwisten des Richterbuchs bezüglichen Untersuchungen von C. Bruston (Professor in Montauban): „Les deux Jéhovistes dans le Livre des Juges" in der „Revue de Théologie" 1885), eine an des Verfassers frühere Arbeit über die Quellen der Exodusgesetzgebung (vgl. Jahrg. 1884, S. 5 dieser Zeitschrift) sich anschließende Studie.

Entschieden gegen die Graf-Reuß-Wellhausen'sche Schule gerichtet, sind die von dem princetowner Theologen M. F. Greene veröffentlichten Vorlesungen über die Feste des A. T. („The Hebrew Feasts in their relation to recent critical hypotheses concerning the Pentateuch." New-York, Carter & Bross). Es sind acht Vorlesungen, gehalten im baptistischen theologischen Seminar (Theological Institution) zu Newton bei Boston, worin dieser „nordamerikanische Keil oder Hengstenberg" die bekannte Hypothese der naturalistischen Kritiker von einem ursprünglich rein landwirthschaftlichen und kanaanitisch-heidnischen Charakter der alttestamentlichen Feste, insbesondere der drei Hauptfeste Passah, Pfingsten und Laubhütten, bekämpft und im Zusammenhange damit die Unhaltbarkeit der religionsgeschichtlichen Konstruktionen der Gegner überhaupt darthut. Der ungewöhnliche Scharfsinn und die umfassende Gelehrsamkeit und Literaturkenntniß, welche er hierbei bethätigt, sind selbst von den Vertretern gegnerischer Standpunkte mehrfach anerkannt worden. Unter den außerdeutschen Bestreitern der modernen Kritikerschule nimmt er unzweifelhaft eine der hervorragendsten Stellen ein. Neben ihm ist noch G. Vos zu nennen, als Verfasser einer in London erschienenen Schutzschrift für den mosaischen Ursprung des Pentateuchs („The Mosaic origin of the Pentateuchal Codes").

Von deutschen hierher gehörigen Arbeiten kommt, außer E. König's oben in anderem Zusammenhang genannter Schrift über „Die Bildlosigkeit des legitimen Jahwehkultus" zunächst der geistvolle Vortrag von Frz. Delitzsch in Betracht: „Tanz und Pentateuchkritik in Wechselbeziehung" (in Heft I des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift, S. 24—32), ein Versuch, das Uebereilte und Unstichhaltige der modern-hyperkritischen Geschichtskonstruktion an einem einzelnen signifikanten Beispiel der Kulturgeschichte Altisraels darzuthun. Ferner als umfassender gehaltene Studie, welche die gegnerischen Positionen auf der ganzen Linie bekämpft, die Schrift des sächsischen Pfarrers O. Naumann (in Treuen): „Wellhausen's

Methode, kritisch beleuchtet" (Leipzig, Hinrichs). Eine derartige streng traditionelle Haltung wie die jenes Greene liegt den Ausführungen dieses sächsischen Apologeten nicht zu Grunde; vielmehr erkennt derselbe die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen „Analyse" des pentateuchischen Textes ausdrücklich an, bezeichnet es auch als verdienstlich, daß die Reuß-Graf'sche Schule für die Lösung dieses Problems Bahn gebrochen und eine bis auf Mose zurückgehende Kontinuität der Gesetzgebung dargethan habe. Aber den naturalistischen Vorstellungen dieser Schule betreffs der den Ausgangspunkt dieser Gesetzesentwickelung bildenden religiösen und sittlichen Urzustände Israels tritt er mit Entschiedenheit entgegen. Er thut die geschichtliche Existenz des Zwölfstämmevolkes schon in vormosaischer Zeit, sowie die eines levitischen Priesterstandes bereits im Zeitalter Moses, desgleichen die Okkupation des Landes unter Josua mit gewichtigen Gründen dar. Sowol den Gottesbund und die Theokratie im ganzen als die einzelnen theokratischen Institutionen, wie Bundeslade, Stiftszelt, Passahfest, Wochen- und Laubhüttenfest, erweist er als nicht blos in vor-esraischer, sondern schon in vorprophetischer Zeit als vorhanden. Allerdings hat ihn sein apologetischer Eifer, was die Beziehungen des Gesetzes- und Geschichtsinhalts des Pentateuchs zum ägyptischen Alterthum betrifft, zur Aufstellung von einigem Unhaltbaren, ja Bedenklichen getrieben; das Aehnlichkeitsverhältniß zwischen Israels Sitte und Religionsordnung im mosaisch-josuanischen Zeitalter und zwischen Altägyptens Kultur wird von ihm einigemal zu einem Verhältnisse direkter Abhängigkeit gesteigert, im Widerspruche mit den betreffenden Schriftaussagen ebensowol wie mit dem, was eine besonnene Aegyptologie lehrt. Die Zurückführung der Bundeslade auf das angeblich von Mose nachgeahmte Muster der Lade des Osiris, desgleichen der Stiftshütte auf die ägyptischen Zelttempel, der Urim und Thumim auf das Doppelbildchen der Gerechtigkeitsgöttin Maat am Kleid des ägyptischen Oberpriesters, auch mancher Sätze des Dekalog auf die Goldkörner uralter ethischer Lebensweisheit der Aegypter schließt bereits manches Bedenkliche in sich. Noch gewagter sind die Versuche, das Bileamwunder der redenden Eselin und das Josuawunder des Sonnenstillstands vom dunklen Hintergrunde ägyptischer Mythologie aus unserem geschichtlichen Begreifen näher zu bringen. Glücklicherweise können diese vereinzelten Uebertreibungen des auf Erweisung des hohen Alters der mosaischen Institutionen und auf Herausschälung eines reichen Geschichtsgehalts aus den Umhüllungen ausschmückender Sage gerichteten Strebens des Verfassers vom eigentlichen Kern seiner Darlegungen sehr wohl abgelöst werden. Daß dieser letztere manches Gediegene umschließt und gegenüber den zersetzenden Operationen der naturalistischen Kritik mehrere neue Gesichtspunkte von Werth zur Geltung gebracht hat, wird man auch im gegnerischen Heerlager anzuerkennen genöthigt sein. In einer späteren Fortführung seiner Arbeit gedenkt der Verfasser seiner Kritik des destruktiven Verfahrens der Gegner eine Kritik ihrer historischen Konstruktionen, d. h. ihrer Versuche zum Aufbau einer nach echt entwickelungsgeschichtlichen Prinzipien verlaufenden Geschichte Israels folgen zu lassen.

Ganz unberührt bleibt die neuere pentateuch-kritische Kontroverse durch eine unter dem Namen des straßburger Orientalisten Th. Nöldeke erfolgte Publi-

kation, die in Wahrheit nicht Neubearbeitung, sondern lediglich Titelausgabe eines im J. 1869 erschienenen, seinem Inhalt nach durchaus unverändert gebliebenen Buches ist: „Untersuchungen zur Kritik des A. T. Neue billige Ausgabe“ (Kiel, Haeseler). Was der erste der darin enthaltenen Aufsätze betreffs der „s. g. Grundschrift des Pentateuchs“ darlegt, bewegt sich auf dem Grunde wesentlich anderer historisch-kritischer Grundansichten als derjenigen der heutigen Pentateuchkritiker. Darüber ob eine etwaige Annäherung des Verfassers zu deren Standpunkte hin inzwischen erfolgt sei, gibt das Buch (für dessen erneute Veröffentlichung lediglich der Verleger verantwortlich zu sein scheint) keinerlei Auskunft. Es darf übrigens auf Grund sonstiger gelegentlicher Kundgebungen Nöldeke's als gewiß angenommen werden, daß eine solche Annäherung betreffs der eigentlichen Hauptpunkte nicht stattgefunden hat, mögen immerhin Berührungspunkte zwischen der auch bei ihm stark ausgebildeten Neigung zur Mythifikation der israelitischen Urgeschichte und zwischen der ähnlichen Destruktionstendenz der jüngeren Kritikerschule in ziemlicher Zahl vorhanden sein.

Die gewichtigsten Beiträge zur exegetischen Bearbeitung des Pentateuchs hat während des letzten Jahres A. Dillmann in Berlin geliefert. Auch sie geben bezeichnenderweise keine Veränderung der von früher her bekannten, wesentlich ablehnenden Haltung des Autors gegenüber den Annahmen der modernen Schule zu erkennen. Die zuerst ans Licht getretene 5. Ausgabe des Knobel'schen Genesis-Kommentars — der Dillmann'schen Bearbeitung desselben 3. Auflage („Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum A. T. 11. Lfg.“ Leipzig, Hirzel) — erscheint zwar unter sorgfältiger Berücksichtigung der einschlägigen neuesten Literatur, aber ohne wesentliche Aenderungen in materieller Hinsicht gearbeitet. Sehr beträchtlich erweitert gegenüber ihrem Vorgänger, dem Knobel'schen Kommentar zu den drei letzten Büchern des Hexateuchs, erscheint die gegen Ende v. J. erschienene Dillmann'sche Erklärung der Bücher Numeri, Deuteronomium, Josua („Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum A. T“ 13. Lfg. 2. Aufl. Ebd.). Sie würde, da Knobel's Arbeit 1861 ans Licht trat, die Bedeutung einer Jubiläumsausgabe beanspruchen können, wenn von der alten Knobel'schen Grundlage irgendetwas zurückgeblieben wäre. Dies ist aber thatsächlich nicht der Fall. Der Herausgeber hat vielmehr ein durchaus neues Buch geliefert, das nach beiden Seiten hin, der exegetischen wie der isagogisch-kritischen, sich auf der Höhe der Wissenschaft hält und das geschichtliche und religionsgeschichtliche Verständniß der drei wichtigen Bücher in dankenswerther Weise fördert. In der am Schlusse beigegebenen Abhandlung über die Komposition des Pentateuchs (S. 593—690) faßt Dillmann das Ergebniß seiner nunmehr abgeschlossen vorliegenden Untersuchung der pentateuchischen Frage zusammen, indem er die bereits in den früheren Bänden seines Kommentars, namentlich in der Schlußabhandlung zu Exodus und Leviticus entwickelten Anschauungen über die Entstehung der Thora in allem Wesentlichen (mit Festhalten am vorexilischen Ursprung der elohistischen Bestandtheile, und unter Beibehaltung auch seiner Bezeichnung der Hauptquellen mit A, B, C, ꝛc.) gegenüber Kuenen, Wellhausen, Stade ꝛc. aufrecht erhält. Insbesondere über Ursprung und Bedeutung des Deuteronomiums werden bemerkenswerthe neue Ge-

sichtspunkte von ihm zur Geltung gebracht. Die Arbeit greift in die seit Mitte der siebziger Jahre in Fluß gekommenen Verhandlungen über die Entstehungsverhältnisse der grundlegenden Gesetzes- und Geschichtsurkunden des A. T. aufs bedeutsamste ein, und zwar dies in einem der konservativen Auffassung der alttestamentlichen Religions- und Literaturentwickelung zugute kommenden Sinne.

Was neben diesen Leistungen des berliner Theologen an exegetischen Versuchen über die in Rede stehende Schriftengruppe während des letzten Jahres hervorgetreten ist, gehört durchweg dem Auslande an und ist geringeren Belangs. So ein zweibändiger lateinischer Genesis-Kommentar von dem belgischen katholischen Gelehrten Th. J. Lamy („Commentarius in librum Geneseos" Mecheln, Dessain); eine als Bd. I des neuen vom Bischof von Gloucester und Bristol edirten „Old Testament Commentary for Schools" erschienene Auslegung desselben Buches von R. Payne Smith, welcher eine allgemeine Einleitung ins A. T. von Dekan Plumptre, sowie eine specielle Einleitung in den Pentateuch vom Verfasser selbst beigegeben ist („Genesis; with Commentary." London, Cassell); ein Josua-Kommentar von J. Lloyd („The Book of Joshua. A critical and expository commentary of the Hebrew Text" etc. London, Nisbet); ein Richter-Kommentar von A. R. Fausset („A critical and expository commentary on the Book of Judges". London, Nisbet); eine Bearbeitung der Bücher Samuelis in dem Lethielleux'schen Bibelwerk von dem Jesuiten Fr. v. Hummelauer („Commentarius in libros Samuelis seu I. et II. Regum").

Im Bereich der Propheten-Exegese ist fleißig gearbeitet worden. Mehreres Beachtenswerthe und Verdienstliche ist namentlich für die Auslegung der beiden ersten großen Propheten geschehen. Eine ausgezeichnete Leistung ist der diese beiden betreffende Doppelkommentar, welchen C. v. Orelli in Basel als Erstling der alttestamentlichen Bestandtheile von Strack-Zöckler's „Kurzgefaßtem Kommentar zu den h. Schriften A. und N. T. sowie zu den Apokryphen" veröffentlicht hat („A. Altes Testament. 4. Abth.: Die Propheten Jesaja und Jeremia ausgelegt." Nördlingen, Beck). Entsprechend der Natur dieses neuen Auslegungswerkes, das für Studirende wie für Geistliche und Religionslehrer eine Anregung und Anleitung zum eindringenden Lesen des gesammten Grundtextes beider Testamente gewähren will, sind beide, die erläuternden Abschnitte wie die sprachlichen und kritischen Anmerkungen, welche die fortlaufende Verdeutschung des Textes als Fußnoten begleiten, thunlichst knapp gehalten. Ebenso ist den einleitenden Untersuchungen verhältnißmäßig nur wenig Raum gewidmet und die Berücksichtigung der früheren exegetischen Literatur auf ein möglichst knappes Maß beschränkt. Trotzdem werden sowol die geschichtlichen Entstehungsverhältnisse der einzelnen Abschnitte als auch ihr theologischer Gehalt, insbesondere ihr messianischer Weissagungsgehalt in befriedigender Fülle und Klarheit dargelegt, und wird auch den Fragen der höheren Kritik durchweg die nöthige Aufmerksamkeit gewidmet. In dieser letzteren Hinsicht erscheint des Verfassers Haltung als eine gemäßigt konservative. Der erst exilische, also deuterojesajanische Ursprung von Jes. 40—66 wird unbefangen zugestanden, dabei aber auf die mancherlei Schwierigkeiten, welche diese Annahme eines „großen Unbekannten" (der doch kein Fälscher oder Pseudo-

nymus gewesen sein soll) umgeben, nach Gebühr hingewiesen. Betreffs der größten Mehrzahl der Weissagungsreden des ersten Haupttheils des Jesaja-Buches wird der altjesajanische Ursprung festgehalten, aber für Kap. 34 u. 35 die Wahrscheinlichkeit, sowie für die historischen Abschnitte Kap. 36—39 wenigstens die Möglichkeit ihres Nichtherrührens vom Propheten anerkannt. Auch betreffs des Jeremia-Buches macht v. Orelli der neueren Kritik manche Einräumungen; wie er denn für die von Baruch aufgezeichneten Abschnitte zum Theil ein „freies Sichbewegen" des Prophetengehülfen statuirt, das Schlußkapitel 52 von fremder Hand beigefügt sein läßt und auch in einigen der früheren Abschnitte später Eingeschaltetes vom authentischen Text des Propheten ausscheidet (z. B. Kap. 10, 1—16 und Kap. 39, 1. 2 und 4—10). Auch am Herrühren der (hier nicht mit erklärten) Klagelieder vom Propheten von Anathoth hält er, wie schon in seinem betreffenden Artikel in der „Real-Encyklopädie" (2. Aufl.), bestimmt fest.

Eine theilweise ähnliche Einrichtung wie dieser v. Orelli'sche Jesaja-Jeremia-Kommentar zeigt die erste Abtheilung eines Einzelkommentars zu Jesaja, welche C. J. Bredenkamp in Greifswald als Vorläuferin der im Laufe des J. 1887 folgen sollenden weiteren Lieferungen veröffentlicht hat („Der Prophet Jesaja erläutert. 1. Lfg.: Kap. 1—12." Erlangen, Deichert). Wie die vorausgesandte Einleitung zur ersten Hälfte des Jesaja-Buches zeigt, nimmt der Verfasser zu den Fragen der höheren Kritik eine ähnliche prinzipiell freie, aber doch überwiegend konservative Stellung ein wie der basler Theolog. In der Annahme eines in der Hauptsache chronologischen Verfahrens des Redakteurs beim Anordnen der einzelnen Weissagungen des Buches folgt er im wesentlichen den von Cornill im Jahrg. 1884 der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft" gegebenen Darlegungen. Eine präcise Uebertragung des Grundtextes ins Deutsche, dann kürzere sprachliche und kritische Noten, zuletzt eingehendere Erläuterungen des geschichtlichen und theologischen Inhalts der Abschnitte bilden auch hier die Elemente, woraus die Auslegung sich zusammensetzt. Auf des Verfassers Behandlung sowol der späteren Abschnitte des ersten Theils, von Kap. 13 an, als der deuterojesajanischen Kapitel 40—66 wird später zurückzukommen sein.

Unter den hierher gehörigen Arbeiten des Auslandes ist als eine wissenschaftlich gehaltvolle Auslegung des Jeremia, welche gegen Ende 1885 zum Abschlusse gelangte, die von T. K. Cheyne in Oxford, sowie von dessen praktisch-homiletischen Mitarbeiter W. A. Adeney, hervorzuheben, ein Bestandtheil des Spence-Exell'schen „Pulpit Commentary" oder theologisch-homiletischen Bibelwerks. Die erste Hälfte dieses Kommentars erschien 1883. In der zweiten werden auch die Klagelieder mitbehandelt, von welchem Buche Cheyne, entsprechend seiner ziemlich freisinnigen kritischen Haltung, mehrere Abschnitte dem Jeremia abspricht.

Ueber Cornill's werthvolle Textbearbeitung des Ezechiel war schon oben die Rede.

Monographisches theils über die größeren, theils über die kleinen Propheten trat hier und da ans Licht, z. B. eine Studie über Jes. 41 von H. Oort in „Theol. Tijdschrift" („Tot verklaring van Jezaja"), eine Obadja-Auslegung von dem katholischen Studienpräfekten A. Johannes in Gestalt einer Inaugural-

Dissertation („Kommentar zur Weissagung des Propheten Obadja." Würzburg, Goldstein); eine psychologische Schriftbetrachtung über den Propheten Hosea von J. Th. de Visser („Hosea, de man des geestes. Proeve van psychol. schriftbeschouwing". Utrecht, Breyer); Studien von Markus Dods über die Visionen des Sacharja (im „Expositor", seit Februar 1886); Untersuchungen über das Buch Jona und die Ezechiel'sche Gog- und Magog-Prophetie als alttestamentliche Vorläufer der neutestamentlichen Apokalyptik, dargeboten nebst mehreren anderen in einer Sammelschrift von C. H. H. Wright („Biblical Essays, or: exegetical Studies of the Books of Iob, Jonah, Ezechiel's Prophecy of Gog etc., St. Peter's Spirits in Prison and the key to the Apocalypse". Edinburgh, Clark); auch ein Versuch, die Räthsel des Jonas-Buches durch die Annahme eines paraboliſchen Sinnes und Charakters desselben zu lösen, von F. Bergmann („Jonah, eine alttestamentliche Parabel. Aus dem Urtext übersetzt und erklärt." Straßburg, Treuttel & Würtz).

Zu den nachexilischen Propheten Haggai und Sacharja lieferte T. T. Perowne eine zwar kurzgefaßte, aber solid gehaltene Auslegung für die cambridger „Bible for Schools" („Haggai and Zecharjah, with notes" etc.) Die Frage wegen der Integrität des Sacharja-Buches wird darin, wenn auch nicht ohne das Zugeständniß des relativen Berechtigten der Zweifel anderer betreffs solcher Abschnitte wie Kap. 9—11 ꝛc., bejahend entschieden.

Eine streng orthodoxe Haltung bethätigt des Jesuiten J. Knabenbauer Kommentar zum ganzen Dodekapropheton, wovon die erste Hälfte als Bestandtheil des Lethielleux'schen Bibelwerks erschien („Commentarius in prophetas minores. Pars I, sex prophetas priores complectens." Paris, Lethielleux).

Schon etwas zuvor (1885) hatte derselbe ungemein fleißige katholische Exeget gleichfalls als Bestandtheil des „Scripturae Sacrae Cursus" einen ausführlichen Hiob-Kommentar veröffentlicht („Commentarius in Librum Iob"), worin manche Auffassungen der älteren exegetischen Tradition aufs neue zu begründen versucht werden. Hiob sei eine geschichtliche Persönlichkeit aus der Patriarchenzeit; das zwischen ihm und seinen vier Freunden thatsächlich gehaltene Gespräch über die Frage wegen Gottes Gerechtigkeit ꝛc. habe ein Zeitgenosse Salomo's frei reproducirt und in die jetzt vorliegende dramatisch-dichterische Gestalt gekleidet. Betreffs der rhythmischen Form der Dichtung habe G. Bickell das Richtige getroffen; übrigens sei es unzulässig, das Buch allegorisch auszulegen. In einer etwas später erschienenen Abhandlung („Beiträge zur Erklärung des Buches Job" in der „Zeitschrift für kath. Theologie", Heft 3) wendet Knabenbauer sich apologetisch zu Gunsten der Elihu-Reden als integrirender Bestandtheile des Gedichts gegen Renan und andere, und sucht außerdem den theologischen Gehalt der Reden Hiob's gegen den Vorwurf der Blasphemie in Schutz zu nehmen.

„Das specifisch Hebräische im Buche Hiob" bildet den Gegenstand einer von P. Kleinert in Berlin in Heft II der „Theologischen Studien und Kritiken" veröffentlichten Untersuchung, worin übrigens die Echtheit der Reden Elihu's ebenso entschieden (gegenüber Budde in Bonn) bestritten wird, wie jener katholische Aus-

leger sie vertheidigt, und worin noch mehreren sonstigen Auffassungen des Buches bei neueren Gelehrten entgegengetreten wird. So dem Versuche von Merx (1871), den Gedankeninhalt des Buches als ein Denkmal radikaler, ja „nihilistischer" Skepsis zu begreifen, sowie den Annahmen Seineke's (1863) und de Lagarde's, welche den leidenden Hiob als ein Sinnbild „des Volkes Israel, das ins Elend des Exils begraben ward", darzuthun suchten.

Für die exegetische Erforschung des Psalters sind von Interesse die Bemerkungen G. Bickell's in seiner „Exegetisch-kritischen Nachlese zu den alttestamentlichen Dichtungen. III. Psalmen" („Zeitschrift für kath. Theologie", Heft II), sowie in auslegungsgeschichtlicher Hinsicht die durch F. Bäthgen in Kiel herausgegebenen Fragmente des Theodorus von Mopsuestia zu den makkabäischen Psalmen („Siebzehn makkabäische Psalmen nach Theodorus" 2c. in der „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", Heft II). Diese anderweitig noch nicht bekannten Bruchstücke des gelehrten syrischen Kirchenvaters, welche Bäthgen aus einem Sachau'schen Manuskript Nr. 215, aus den Scholien des Barhebräus und einigen anderen Quellen edirt, betreffen zunächst die Ps. 44, 47 und 55; weitere Fragmente sollen später nachfolgen.

Auf die Proverbien bezieht sich eine Inaugural-Abhandlung von K. Fey („Die sittlichen Anschauungen des Salomonischen Spruchbuchs." Halle, Plötz'sche Buchdruckerei); auf das Büchlein Ruth eine besonders der Textgestalt desselben, sowie des Richter-Buches in der englischen Bibelrevision A. T. geltende Untersuchung von Kirkpatrik im „Expositor" (Februar, S. 109 ff.); auf Koheleth ein schon 1885 erschienener Versuch eines badischen Gelehrten, A. Palm in Mannheim, den Inhalt und Gedankengang dieses Buches aus den Einwirkungen theils epikuräischer, theils stoischer Philosophie auf das Judenthum der letzten Ptolemäer- oder der beginnenden römischen Kaiserzeit (!) zu erklären, für welche These er — hier und da den Spuren Knobel's (1836) nachgehend — die angeblichen Berührungen der Lebensphilosophie des hebräischen Denkers mit der des Kaisers Markus Aurelius geltend zu machen sucht („Qoheleth und die nach-aristotelische Philosophie." Mannheim 1885, Gymnasial-Programm). Ganz und gar anders, nämlich viel besonnener, hatten die beiden Koheleth-Exegeten des vorletzten Jahres (vgl. unseren Bericht in Jahrg. 1884 dieser Zeitschrift S. 12), Wright in Belfast und W. Nowack in Straßburg (als Neubearbeiter des Hitzig'schen Prediger-Kommentars in Hirzel's „Kurzgefaßtem exegetischem Handbuch") über Inhalt und muthmaßliche Abfassungszeit des Buches geurtheilt, wenn sie dasselbe der anhebenden Ptolemäerzeit, ja wahrscheinlicherweise (so Wright) noch der Endzeit der Perserherrschaft zuwiesen.

Zur Apokryphenforschung lieferten kleinere Beiträge die katholischen Theologen B. Neteler („Untersuchung der geschichtlichen und der kanonischen Geltung des Buches Judith." Münster, Theissing) und A. Herbst („Das apokalyktische Buch Baruch aus dem Griechischen ins Hebräische übertragen." Osterprogramm des Gymnasium Andreanum zu Hildesheim), sowie A. Hilgenfeld in Heft II seiner „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" („Moses, Ezra und Tobit unter den Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T."). Die Ausführungen des letzt-

genannten Gelehrten wenden sich gegen die exorbitanten, an Graetz und Volkmar sich anlehnenden Zeitbestimmungen, welche der Rabbiner F. Rosenthal betreffs einiger Pseudepigraphen des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung zu begründen versucht hatte. Gegenüber der Akiba-Theorie dieses jüdischen Gelehrten, wonach die „Hinaufnahme Mosis" ebensowol wie der Esra-Prophet und das Buch Tobias erst aus der Schule des 135 gefallenen R. Akiba, also erst aus dem zweiten Jahrhundert herrühren sollten, hält Hilgenfeld seine besonneneren Annahmen, wie er sie früher verschiedentlich im Gegensatze zu Volkmar ꝛc. entwickelt hatte, aufrecht. Er weist also die erstgenannte Schrift ungefähr den J. 44 oder 45 des ersten Jahrhunderts der Kirche, den Esra-Propheten (welchen bereits Paulus in Röm. 10, 7 citirt habe) der Regierungszeit Herodes' des Großen, das Buch Tobit den letzten Jahrzehnten vor Jerusalems Zerstörung durch Titus zu. Es sind dies Zeitbestimmungen, von welchen wenigstens die erste, auf die Assumptio Mosis bezügliche, als einigermaßen wahrscheinlich gelten darf, während freilich betreffs der Esra-Apokalypse und desgleichen betreffs des Buches Tobit die Ansichten anderer Gelehrten stark abweichen. Wie denn E. Schürer in seiner schon erwähnten „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" (2. Aufl. des „Lehrbuchs der neutestamentlichen Zeitgeschichte", 2. Thl.) zwar die Entstehungszeit der Assumptio Mosis annähernd ähnlich (übrigens doch etwas früher) ansetzt, dagegen aber den Esra-Propheten erst unter dem Flavischen Kaisergeschlecht seine Apokalypse schreiben läßt, und wiederum das Buch Tobit in eine weit frühere Zeit als Hilgenfeld, nämlich schon in eines der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte hinaufrückt.

Zur praktischen Erklärung des A. T.

erschien im letzten Jahre eine nicht ganz geringe Zahl neuer Beiträge, wovon als bedeutendster, auch nach der wissenschaftlichen Seite hin gehaltvollster das Buch von E. Bindemann: „Die Bedeutung des A. T. für die christliche Predigt" (Gütersloh, Bertelsmann) hervorzuheben ist. Das Werk erschöpft die durch seinen Titel angedeutete Aufgabe zwar nicht nach der historischen Seite hin — denn betreffs der praktischen Verwerthung des A. T. in den vergangenen Jahrhunderten der Kirche wollte der Verfasser in seinem vorangestellten „Geschichtlichen Ueberblick" mehr nur zweckmäßig gewählte Haupttypen hervorheben als Vollständiges bieten — desto reichlicher aber bringt es alles, was sich auf die prinzipielle Kennzeichnung der vom Homileten in Bezug auf das A. T. (im ganzen und einzelnen) einzunehmende Position bezieht, sowie ferner den Inbegriff der Hauptregeln für die praktische Anwendung dieses Prinzips bei. Die dem A. T. zu entnehmenden Predigtstoffe, die zu benutzende praktisch-exegetische und -homiletische Literatur, die Textwahl, sowie endlich die Behandlung der Texte werden in diesem praktischen Haupttheil eingehend erörtert. Mit einer Reihe erläuternder Beispiele zu diesen Anweisungen schließt das Ganze.

Ein sehr ausführlich gehaltenes, auf beträchtlichen Umfang angelegtes alttestamentliches Geschichts-Lehrbuch begann K. A. Dächsel zu veröffentlichen, unter dem Titel: „Die heilige Geschichte des A. und N. T. Ein Handbuch für Lehrer an höheren und niederen Schulen", 1. Bd. (Leipzig, J. Naumann). Obschon

dieser 1. Band die Geschichte des Alten Bundes lediglich bis auf Salomo's Tod verfolgt, soll doch bereits in der nächsten Abtheilung, die deshalb wol über tausend Seiten stark werden dürfte, das Ganze zu Ende geführt werden.

Der Predigtwerke und erbaulichen Betrachtungen über einzelne Theile des A. T. liegen sowol in der deutschen wie in der außerdeutschen Literatur mehrere neue vor. Wir nennen aus ersterer nur: J. Chr. Blumhardt's „Hausandachten. 1. Bd.: Betrachtungen nach alttestamentlichen Texten" (der „Gesammelten Werke" Blumhardt's, hrsg. von dessen Sohne Chr. Blumhardt, 1. Bd. Karlsruhe, Ev. Schriftenverein für Baden); G. A. Berchter, „Das Evangelium des Alten Bundes. Betrachtungen über Jes. 40—66". (Mülheim a. d. Ruhr, Buchh. des Ev. Vereinshauses), sowie A. Küper „Evangelische Zeugnisse aus dem A. T. Predigten über alttestamentliche Texte" (Gütersloh, Bertelsmann). Unter den hierher gehörigen Veröffentlichungen des englischen Literaturbereichs verdienen Hervorhebung der gegen Ende 1885 zum Abschlusse gelangte siebenbändige populär-erbauliche Psalter-Kommentar C. H. Spurgeon's unter dem Titel „The Treasury of David" (Bd. VII die Ps. 125—150 behandelnd), sowie das alttestamentlich-christologische Werk von D. Baron „Rays of Messiah's Glory, or: Christ in the Old Testament" (London, Hodder & St).

Der Baum des Lebens.

Von **G. Zietlow**, Pfarrer in Carnitz in Pommern.

Die Erzählung vom Baum des Lebens (Gen. 2, 9; 3, 22 ff.) ist nicht der Bibel eigenthümlich, sondern findet sich mit mehr oder weniger Abweichungen in den Sagenkreisen verschiedener, verschiedenen Sprachstämmen angehöriger Völker. Als Bild zeigen ihn die Denkmäler Altassyriens.[1] In der chaldäischen Sage ist es neben häufigen Abbildungen dieses Götterbaumes der von zwei Cherubim oder einem nach allen vier Himmelsgegenden sich drehenden Schwerte bewachte Hain des Gottes Anu.[2] In der ägyptischen Sage erinnern an den Baum des Lebens die ewig blühenden Bäume des von Triton umflossenen Paradieses, wo Osiris und Isis herrschten, bis die Ermordung des Osiris durch Set-Typhon diesem goldenen Zeitalter ein Ziel setzte. Ganz besonders aber sind es die Iranier und Inder, deren Traditionen von dem Lebensbaum zu sagen wissen. Dort ist es der den weißen Haoma tragende Baum Gaokerena, von Ahuramazda selbst gepflanzt.[3] Er stand auf dem Paradiesberg inmitten der „Schöpfung der Anmuth" Airyanavaêjo, die der vom Throne Gottes ausgehende Strom Arvanda bewässerte. Hier lebten unter dem paradiesischen Könige Jima die ersten Menschen,

1) Layard, „Ninive und seine Ueberreste", deutsch von Meißner (Leipzig 1850), Fig. 33, S. 342 ff.

2) Smith, „Chaldäische Genesis", deutsch von Herm. u. Frdr. Delitzsch (Leipzig 1876), S. 83 f.

3) Spiegel, „Avesta" (Leipzig 1852—63), I, S. 61 ff.

unberührt von Tod, Alter und Sünde (denn der Genuß des weißen Haoma verlieh Unsterblichkeit), bis Jima's Versündigung für ihn wie sein Geschlecht den Verlust des Paradieseslebens und der Unsterblichkeit nach sich zog. Die Inder kennen ebenso einen Unsterblichkeit spendenden Baum Soma auf dem Götterberg Meru, dem Sitz Wischnu's, oder mehrere solcher ewig blühenden Lebensbäume, während Jima hier als der Urmensch Yama erscheint. Das Paradies aber ging durch Sündenfall den Menschen verloren. Die griechische Sage berichtet von einem goldene Aepfel tragenden Baum, den Titaea bei der Vermählung des Zeus mit Hera als Geschenk darbrachte, und der im Garten der Hesperiden, wo die ambrosischen Quellen flossen, und die Erde die herrlichsten Gaben spendete, gepflanzt denselben zur Pflege übergeben wurde, bis ihrer Naschhaftigkeit wegen der Drache Ladon die Bewachung des Gartens überkam. Auch die germanisch-nordische Sage berichtet von einem Lebensbaum, der Esche Ygdrasil im Göttergarten As-gard. Bei den Chinesen erscheint der Baum des Lebens als der schöne Baum Tong, der mitten auf dem Götterberge in einem Garten steht. Die Tibetaner erzählen von einem Baume, dessen Früchte den ersten Menschen einen göttlichen Glanz gaben; als sie aber von dem weißen, süßen Schimae kosteten, entschwand er.[1] Auch auf den polynesischen Inseln findet sich der Glaube an eine selige Insel mit Bäumen, welche die Unsterblichkeit verleihen.

Diese Thatsache kann nur auf dreifache Weise erklärt werden, indem man entweder die Bibel als Quelle der außerbiblischen Sagen, oder diese als Quelle der biblischen Erzählung, oder endlich eine beiden gemeinsame Quelle annimmt. Gegen die erste Möglichkeit spricht das hohe Alter der heidnischen Traditionen, das den Gedanken an ihre Unselbständigkeit unwahrscheinlich macht. Die Vedas der Inder reichen zurück bis mindestens in das 7. Jahrhundert v. Chr., und der Rigveda wird in das 14. oder 15., ja in das 16. oder 17. Jahrhundert gesetzt. Das Zendavesta, die heiligen Bücher der Perser, insbesondere der Bundehesch, in welchem vom Lebensbaum die Rede ist, ist ca. 600 verfaßt. Dasselbe ließe sich gegen die zweite Hypothese einwenden, die von ihren Vertretern nur dadurch gerechtfertigt wird, daß die Abfassungszeit der biblischen Urkunden willkürlich in sehr späte Zeit verlegt wird.[2] Doch sollte schon die Ursprünglichkeit des religiösen Geistes der Genesis den Gedanken einer Entlehnung fremder Sagen abweisen, die Thatsache aber, daß es sich hier um einen integrirenden, ja um den fundamentalen Theil der biblischen Theologie handelt, denselben schlechterdings verbieten. Die einzig berechtigte, weil geschichtlich begründete Erklärung für die Gemeinsamkeit der Urstandssagen bleibt die, daß sie gemeinsames Erbtheil der aus der gemeinsamen innerasiatischen Heimat auseinandergezogenen Völkerschaften sind.[3] Während den anderen Völkerstämmen die ursprüngliche Gestalt mit der Urreligion allmählich verloren ging, nahmen der Semit Tharah, dessen Geschlecht genaue, bis zu den Uranfängen hinaufreichende Erinnerungen bewahrt hat und damit seinen

1) Lüken, „Die Einheit des Menschengeschlechts", S. 43 f.

2) Wellhausen, „Geschichte Israels", I, 339 ff.

3) Ebrard, „Apologetik", II, 86. Zöckler, „Die Lehre vom Urstand des Menschen, S. 103 ff.; Delitzsch, „Commentar über die Genesis" u. a.

konservativen Geist bekundet, die Traditionen der Väter in genuiner Gestalt mit nach Haran, Abram und Lot mit nach Kanaan.

Ist man genöthigt für die in Gen. 1. 2 berichteten vormenschlichen Ereignisse göttliche Offenbarung vorauszusetzen, die sich in einer göttlich geleiteten Reflexion über die Schöpfungsthatsachen begreifen läßt — der eine Geist, der das Schriftganze durchweht, schwebt auch über der Tiefe des Schöpfungsberichts — so betreten wir mit dem Auftreten der Menschen zwar den Boden menschlicher Ueberlieferung, aber doch einer Ueberlieferung, die in ihrem Zurückgehen auf die letzten Gründe der Erscheinungswelt den Offenbarungscharakter an der Stirn trägt. Das gilt insonderheit von der Erzählung über den Baum des Lebens. Denn es handelt sich hier um übernatürliche Erkenntnisse.

Nachdem wir die außerbiblischen Berichte mit den biblischen auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt haben, sind wir verpflichtet beide analog zu erklären. Nun nimmt man nicht Anstand jene als Sagengeschichte anzusehen. Die Sage hat es mit Thatsachen zu thun, die sie fortpflanzt, aber sie idealisirt dieselben.[1] Sie schaut nämlich Irdisches und Himmlisches, Sinnliches und Geistiges zusammen und verwischt die für die Wirklichkeit des Lebens gegebenen Grenzen, ohne aber den geschichtlichen Kern zu verletzen. Sie materialisirt das Geistige, versichtbart das Unsichtbare, verendlicht das Unendliche; sie zieht alles in den Bereich irdisch-menschlicher Anschauung, deutet aber durch das Gepräge des Wunderbaren, das sie ihren Gebilden gibt, das wahre Verständniß an. Sie schreibt auch Geschichte, aber mit dichterischer Kraft, und während die Geschichtschreibung im modernen Sinne sich auf den Boden der Wirklichkeit stellt und mit der Sonde der Verstandeskritik arbeitet, verfährt sie intuitiv und schreibt Geschichte im großen Stil, so schlicht wie großartig, so anschaulich wie tief, so wunderbar wie wahr.

Daß die Erzählung vom Baum des Lebens Sage ist, ergibt sich daraus, daß dem natürlichen Baum die Kraft Leben zu geben beigemessen und nach dem Fall der Menschen Cherubim die Bewachung desselben anvertraut wird.[2] Daß hier konkret gestaltet wird, was in Wirklichkeit der Welt des Geistes angehört, zeigt sich in dem geistigen Charakter der Erzählung, indem hier das Aeußerliche unter den Händen zerrinnt, und der Gedanke allein übrigbleibt, der Gedanke also die Substanz bildet. Doch liegt hier darum kein Mythus vor,[3] das heißt Darstellung dessen in Erzählungsform, „was nie geschehen ist und doch ewig geschieht", wie

1) In diesem Sinne erklärt auch Delitzsch die biblische Urgeschichte als Sage (a. a. O. S. 71).

2) Keil („Biblischer Commentar über die Bücher Mose's", Leipzig 1861) deutet wol die lebengebende Kraft des Baumes nach Analogie des Sakramentes (S. 45), wird aber zu 3, 24 genöthigt seinem Prinzip wörtlicher Erklärung ungetreu zu werden und erklärt sensu spirituali (S. 64).

3) H. Schultz („Alttestamentliche Theologie", 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1878) sieht in den ersten drei Kapiteln der Genesis „Offenbarungsmythus", in den folgenden acht mythische Elemente, in die Form der Sage umgeschmolzen, von Abraham bis Mose Volkssage mit mythischen Elementen (S. 31 ff.). E. Pfleiderer („Die Idee des goldenen Zeitalters") erklärt die Gemeinsamkeit der Paradiesestraditionen aus der gemeinsamen Neigung aller Menschen, „die guten alten Zeiten" auf Kosten der Gegenwart zu erheben, und macht die so befruchtete Phantasie zur Schöpferin des Mythus (S. 13 ff.).

etwa die griechische Mythologie Naturvorgänge in Geschichte kleidet. Auch die Sage setzt das Gedachte in Geschichte um, ohne aber den Boden der geschichtlichen Thatsache zu verlieren. Daß wir uns aber in Gen. 2. 3 auf dem Boden der Geschichte befinden, steht wenigstens der Schrift fest, die dem Sündenfall des ersten Menschenpaares volle Realität zuschreibt (2 Kor. 2, 3; Röm. 5, 12 ff.; 1 Tim. 2, 13 ꝛc.). Es sind Akte der göttlichen βουλή, die in der Erzählung vom Baum des Lebens konkrete Gestalt gewonnen haben. Dieselben zu deuten ist nunmehr die Aufgabe.

Es sind zwei getrennte Willensakte Gottes, die der jehovistische Erzähler bezüglich des Lebensbaumes namhaft macht (Gen. 2, 9. 16 f. — 3, 22 ff.), getrennt durch den Sündenfall. Gott pflanzt den Baum des Lebens mitten im Garten Edens und bestimmt ihn wie die anderen Bäume zum Genuß des Menschen. Die Früchte des Baumes verleihen dem, der sie ißt, ewiges Leben (3, 22). Kein Verbot hegt den Baum ein wie den Baum der Erkenntniß Gutes und Böses, aber es wird auch nicht berichtet, daß die Menschen von dem Baum aßen, wenngleich solches in den außerbiblischen Berichten erzählt oder doch vorausgesetzt wird. Könnte man dies auch aus der Aussage des Weibes, daß sie äßen von den Früchten der Paradiesesbäume, nur nicht dem Verbot Gottes gemäß von den Früchten des Erkenntnißbaumes (3, 21), schließen zu sollen meinen, so stellt doch das גַּם (3, 22) den Lebensbaum mit dem Erkenntnißbaum insofern in Parallele, als, was bei diesem geschehen ist, bei jenem verhindert werden soll, nämlich daß der Mensch seine Hand nach den Früchten ausstreckt und ißt: das ist (den bestimmten Eindruck empfängt man) noch nicht geschehen und darf auch von nun an nicht mehr geschehen. Aber wenn auch nicht gewährt, so war doch den Menschen von Gott der Genuß ewigen Lebens bestimmt. Gott versperrt den Weg zum Baum des Lebens und hebt den Genuß des ewigen Lebens für die Menschen auf. Es geschieht dies, weil der Mensch inzwischen in einen veränderten Zustand gekommen ist, in den, daß er Gutes und Böses weiß (3, 22). Er ist in diesen Zustand dadurch gekommen, daß er sich gegen Gottes Gebot entschieden und nach eigener Wahl verfahren hat. Es ist also ein Zustand der Autonomie, sofern der Mensch nunmehr in freier Selbstbestimmung das Gute oder das Böse erwählt, ohne sich an Gottes Vorschriften zu binden. Denn darin kann nur das Gottähnliche (כְּאַחַד מִמֶּנּוּ) dieses Zustandes bestehen. Mit diesem Zustande die Gabe ewigen Lebens zu verbinden geht nicht an, weil dadurch eine Verewigung dieses Zustandes eintreten, und ein Geschlecht sich heranbilden würde, welches Gott in Ewigkeit Trotz böte. Dennoch aber wird der Baum des Lebens nicht vernichtet, sondern nur verwahrt.

Suchen wir nunmehr den dogmatischen Ertrag festzustellen.

Das ewige Leben ist wesentlich Unsterblichkeit, ζωὴ ἀκατάλυτος (Hebr. 7, 16). Es ist חַיּוֹת לְעֹלָם, ein Leben, das zum Ziel Ewigkeit hat. Es wird dem sündlichen Menschen nicht zutheil, weil er, wenn es ihm zutheil würde, in Ewigkeit sich Gott gegenüber behaupten würde. Wie die Frucht des Baumes dem Leibe Nahrungskraft zuführt, so führt das ewige Leben dem Naturorganismus des Menschen Ewigkeitskraft zu. Es befähigt also das ewige Leben den Menschen zu einer unbe-

grenzten Dauer seines geistleiblichen Daseins; durch Entziehung des ewigen Lebens verfällt er dem Tode, wie ihm denn auch angekündigt wird (Gen. 3, 19), nicht als ein besonderes Verhängniß, sondern als etwas, was sich nun von selbst versteht.

Das ewige Leben ist χάρισμα τοῦ θεοῦ (Röm. 6, 23), ein donum superadditum. Es liegt nicht in des Menschen Natur. Sie ist zum ewigen Leben angelegt, aber an sich sterblich geschaffen. Das Staubgebilde hat zwar נִשְׁמַת חַיִּים von Gott empfangen, und der Mensch ist geworden נֶפֶשׁ חַיָּה (Gen. 2, 7), aber das dem Menschen schöpfungsmäßig eignende Leben befähigt ihn darum noch nicht zum ewigen Leben, sondern dasselbe ist besondere Bestimmung. Es kommt die Zeit, wo wieder נִשְׁמַת חַיִּים entweicht, wo der Mensch wieder aufhört נֶפֶשׁ חַיָּה zu sein und zu עָפָר wird (3, 19). Aber die Gabe des Lebens hätte ihn davor bewahrt, und er war dazu bestimmt.

Was ihn dieser Gabe verlustig macht, ist die angemaßte Autonomie, die ἔχθρα εἰς θεόν (Röm. 8, 7). Was ihn also dieser Gabe theilhaft gemacht hätte, ist die Verzichtleistung auf diese sittlich-religiöse Autonomie, die Unterordnung unter Gott, daß man es sein βρῶμα sein läßt den Willen Gottes zu thun (Joh. 4, 34). Aber auch nur die bewußte ὑπακοή trägt diese Gabe davon, der Mensch in seiner Indifferenz, der Mensch vor der Krisis, genießt nichts vom Lebensbaum; wäre er aus derselben als ein δόκιμος γενόμενος hervorgegangen, so hätte er στέφανον ζωῆς davongetragen (Jak. 1, 12). Der Weg zum Lebensbaum führt an dem danebenstehenden Baum der Erkenntniß vorbei; beide schließen einander aus wie ewiges Leben und Autonomie.

Das ewige Leben ist verbunden mit der βασιλεία ἡτοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (Matth. 25, 34). Der Baum des Lebens gehört zum Paradiese ins Land Eden, und mit dem Verlust desselben ist die Austreibung aus dem Garten, das Aufhören des mühe-, sorg- und schmerzlosen Daseins, der Herrscherstellung über die κτίσις gegeben. Der Baum des Lebens hat centrale Stellung im Paradiese, zum Zeichen, daß das ewige Leben die Seligkeit vermittelt, der Besitz des ewigen Lebens die κληρονομία αἰώνιος nach sich zieht.

Das ewige Leben ist den Menschen zur Zeit vorenthalten, aber es gilt davon das ἀπολείπεται (Hebr. 4, 9). Der Baum des Lebens ist noch vorhanden, nur unwirksam gemacht; die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben bleibt aufrecht erhalten, nur daß sie derweilen nicht in Kraft tritt. Die Cherubim wie die Flamme des kreisenden Schwertes, die ihrer Wacht den Charakter des göttlichen Zornes aufdrückt, haben nur den Zugang zu verwehren, aber sie können wieder zurücktreten und Bahn geben, und das Zornfeuer Gottes kann erlöschen vor der Gnade, die den Eintritt verstattet. Wird das geschehen, wird die Thür aufgeschlossen werden zum schönen Paradies, und der Cherub nicht mehr davor stehen?

Erst im letzten Buch des neutestamentlichen Kanons begegnet uns wieder die Idee vom Baum des Lebens.[1] Am Schluß des ersten der sieben Sendschreiben

1) In den Proverbien wird viermal des Lebensbaumes gedacht, jedoch in übertragener Bedeutung, worauf schon das Fehlen des Artikels weist. Wenn 3, 18 die Weisheit Baum des

ſpricht der ὅμοιος υἱὸς ἀνθρώπου, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν, der todt war und lebendig iſt, der die Schlüſſel des Todes und des Hades hat: τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ (Offb. 2, 7). Die hier gegebene Verheißung ſetzt die Geneſis-Erzählung fort. Sie beſtätigt, daß der Baum[1] des Lebens noch im Paradieſe Gottes befindlich iſt, und ſtellt in Ausſicht, daß Chriſtus dem Sieger verleihen werde vom Baum des Lebens zu eſſen. In der ſiebenten Viſion, dem eſchatologiſchen Schlußbilde, wird nun das Paradies Gottes gezeichnet, zunächſt im Anſchluß an die Schilderung der Geneſis; denn der Strom, der von dem Thron Gottes und des Lammes ausgeht (22, 1), blickt auf den Strom Edens zurück. Zugleich aber wird es in das Bild der Stadt, der ἁγία Ἱερουσαλήμ, die der Seher eben eingehend geſchildert hat (21, 10 ff.), hineingezeichnet; denn der Strom des Lebenswaſſers fließt ἐν μέσῳ τῆς πλατείας (22, 2), alſo mitten durch die Stadt. Endlich wird die Viſion Ezechiel's, wie bei der Beſchreibung der Stadt (48, 16 ff.), ſo auch bei der Beſchreibung des Stromes berückſichtigt (47, 7—12); denn zu beiden Seiten deſſelben ſteht ξύλον ζωῆς, außer deſſen ununterbrochen wachſenden Früchten auch die Blätter heilkräftig ſind (Offb. 22, 2). Dadurch erſcheint denn das Paradies weſentlich erweitert, ſeine Schönheit durch die Aufnahme geheiligter Kunſt und Kultur erhöht, die ihm innewohnende Kraft ewigen Lebens geſteigert, wie denn an die Stelle des einen Lebensbaums ein ganzes Gehölz von Lebensbäumen getreten iſt, die an den Ufern des Lebensſtromes ſich gruppiren und von dieſem immer neue Lebenskraft entnehmen, um das Leben denen zuzuführen, die dazu die Vollmacht haben. Welche das ſind, beſagt die weitere Stelle 22, 14: οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν.[2] Es gehört das πλύνειν in die Zeit ihrer Erdenwallfahrt und beſteht darin, daß ſie die Verſöhnung ſuchen im Blute des Lammes (7, 14). Sie haben Vollmacht über den Baum (τό) des Lebens, dürfen eingehen zu den Thoren in die Stadt und ſind darum ſelig zu preiſen. Die letzte Stelle

---

Lebens genant wird, ſo ſoll, wie aus dem Zuſammenhang erhellt, veranſchaulicht werden, wie ſehr der Beſitz der Weisheit beglücke. Die Frucht der Gerechten iſt inſofern ein Lebensbaum (11, 30), als ſeine Lebensäußerungen erweckend auf andere einwirken. Während andauerndes Harren das Herz krank macht, iſt ein erfüllter Wunſch ein Lebensbaum (13, 12), da er belebende Kraft ausübt. Wird endlich die Lindigkeit der Zunge als Lebensbaum dargeſtellt (15, 4), ſo wird damit hervorgehoben, daß das Wort denjenigen aufrichtet und heilt, dem es ohne Schroffheit und Ungeſtüm geſagt wird. Die beglückende, erweckende, belebende, aufrichtende Kraft, die den genannten Qualitäten entſtrömt, ſtellt ſie in Analogie zum Baum des Lebens, dem eine gleiche Kraft entſtrömt vermöge des von ihm ausgehenden Lebens. In der apokryphiſchen Literatur iſt es beſonders das Buch Henoch, welches dem Baum des Lebens im meſſianiſchen Reiche eine hervorragende Stelle einräumt (c. 10. 24. 25).

1) Die LXX überſetzt עֵץ הַחַיִּים mit ξύλον τῆς ζωῆς (Gen. 2, 9 ꝛc.)

2) So cod. A und ℵ gegen B (οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ). Wir folgen dieſer durch ſo namhafte Handſchriften vertretenen, von Lachmann und Tiſchendorf gebilligten Lesart, zumal die von Düſterdieck vermuthete Abſicht, eine Unterbrechung der Rede Chriſti durch eine Zwiſchenrede des Johannes zu vermeiden, aus dieſer Lesart nicht zu entnehmen iſt. Es iſt an dieſer Lesart um ſo mehr feſtzuhalten, als Ausdruck und Gedanke derſelben auf 7, 14 zurückblickt und der Apokalypſe eigenthümlich iſt.

(22, 19) ist nur bemerkenswerth wegen der Zusammenstellung: ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς[1] καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας.

Ueberschauen wir nun den Fortschritt des Gedankens.

Die Erwartung, welche die Genesis-Erzählung einflößt, daß der Bann, welcher auf dem Baum des Lebens ruht, aufgehoben, und die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben realisirt werden würde, bestätigt sich. Allein der, welcher die Vollmacht ertheilt vom Baum des Lebens zu essen, ist nicht Gott, sondern Christus, der Menschensohn. Er hat die Macht über die, welche durch die Wacht der Cherubim dem Tode verfallen sind, und das Recht sie aus dem Hades wieder zu entlassen. Seine Macht und sein Recht beruhen darin, daß er selber durch den Tod hindurchgegangen der σωτὴρ τοῦ κόσμου geworden ist.

Der Zeitpunkt der Verleihung des ewigen Lebens fällt in die Ewigkeit. Es ist ein δώσω, welches der Spender des Lebens verheißt, und ein ἔσται, welches von der ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ausgesagt wird. Es hängt eben der Besitz des ewigen Lebens mit dem Eingang in die Thore der Stadt zusammen, mit dem neuen Paradiese, dessen Sphäre der neue Himmel und die neue Erde ist (Offb. 21, 1). Dahin nämlich wird das Paradies aus den himmlischen Regionen, wo es seine provisorische Bleibstätte gefunden (Luk. 23, 43; 2 Kor. 12, 4), nach dem Untergang der ersten Welt versetzt (Offb. 21, 2), um nun wieder wie zur Zeit des Anfangs eine σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων zu sein (V. 3) und den Erlösten nunmehr einen durchaus seligen, wie todes- so auch leidfreien Lebensstand zu gewähren (V. 4).

Die Zulassung zum Paradiese mit seinen Lebensbäumen geschieht aber κατ' ἐκλογήν (Röm. 9, 11). Ausgeschlossen sind die ἄδικοι, die mit schlimmen Lastern und Abgötterei Befleckten (22, 15), auserwählt die, welche ihre Reinigung vollziehen durch das Blut des Lammes Gottes, das der Welt Sünde trägt. Das sind die νικῶντες; denn sie haben den κατήγορος überwunden διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου (12, 11).

Während die Autonomie, in welcher der Mensch über den νόμος θεοῦ sich hinwegsetzt, ihn wie im Anfang der Menschheitsgeschichte, so auch, nachdem die ἐξουσία ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς wieder eröffnet ist, vom Genuß des ewigen Lebens ausschließt, ist die ὑπακοὴ πίστεως, die gläubige Unterordnung, der gläubige Anschluß an den, welcher die Verfügung hat über den Baum des Lebens, die vertrauensvolle Lebenshingabe, die sich nur auf dem Wege der μετάνοια vollzieht und ein ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν ist, die erforderte Lebensbestimmtheit, der jene ἐξουσία zufällt.

Jenes δεῦτε πρός με (Matth. 11, 28) weist den Weg zum Baume des Lebens, und darin besteht die Wahrheit des altkirchlichen Sprichworts: Lignum vitae crux Christi.

1) Eben diese Zusammenstellung, wie sie in V. 14 bereits sich findet, rechtfertigt diese in cod. A gebotene Lesart gegenüber der recipirten: τοῦ βιβλίου.

Wo liegt Golgatha?

Von **Fr. Grote**, Pastor in Mailand.

Als Reisebegleiter des Grafen von Erbach-Fürstenau war ich im Juli v. J. während eines mehrwöchentlichen Aufenthalts in Jerusalem in der glücklichen Lage, die Topographie der heiligen Stadt auf Grund der neuesten Forschungen und Hypothesen an Ort und Stelle eingehend studiren zu können. Dabei kam mir die Anregung und Anleitung des Baurath's Schick und des amerikanischen Konsuls, Dr. Merrill, der beiden hervorragendsten Kenner Jerusalems, in reichstem Maße und liebenswürdigster Weise zu statten. Dem täglichen Umgang mit dem letztgenannten, um die Alterthumskunde Palästinas hochverdienten Forscher verdanke ich besonders jene tiefere Einsicht in den Schutt und die Ruinen Jerusalems, ohne welche der Anblick der heutigen Stadt den bibelkundigen Touristen meist bitter enttäuscht. Bei unseren Spazier- und Forschungsgängen in Stadt und Umgebung, verbunden mit gemeinsamem Studium der Bibel und des Josephus, war es hauptsächlich eine Frage, die uns immer wieder aufs neue beschäftigte: wo liegt Golgatha?[1] Wohin dürfen wir mit einiger Wahrscheinlichkeit diese heiligste aller heiligen Stätten Jerusalems verlegen? Ohne auf die vielfach verworrenen Traditionen und verwickelten Hypothesen einzugehen, die sich in so großer Anzahl an diese Frage knüpfen, will ich im Folgenden die für die Beantwortung derselben maßgebenden Anhaltspunkte zusammenstellen und dann kurz meine auf Grund derselben gewonnene Ueberzeugung darlegen.

Wie verschieden auch die Ansichten der Fachgelehrten über die topographischen Streitfragen Jerusalems sein mögen, darin sind alle einverstanden, daß der auf die Tradition gegründeten Annahme, wonach die heutige Grabeskirche die Kreuzigungs- und Begräbnißstätte unseres Heilands umschließt, sehr erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen. Wäre nämlich das jetzige Golgatha wirklich mit dem historischen identisch, so würde daraus folgen, daß der Platz der großen, inmitten des nordwestlichen Stadtviertels gelegenen Grabeskirche sich zu Christi Zeiten außerhalb der städtischen Umfassungsmauer befunden habe. Denn wiederholt bezeugt die H. Schrift, daß Golgatha außerhalb der Stadtmauer lag (Matth. 27, 32; Mark. 15, 20; Joh. 19, 17; Hebr. 13, 12; vgl. 4 Mos. 15, 35; 1 Kön. 21, 13; Apg. 7, 56). Die zu Christi Zeit bestehende s. g. zweite Stadtmauer müßte also der heutigen Ringmauer im Nordwesten der Stadt dem Umfange nach ganz erheblich nachgestanden haben, und das traditionelle Golgatha müßte erst zehn Jahre

1) Golgatha oder Golgotha, aus dem hebräischen Worte Gulgoleth entstanden, heißt einfach Schädel und nicht Schädelstätte oder Schädelberg. Luther übersetzt Matth. 27, 33: „Golgotha, das ist verdeutscht Schädelstätte". Aber nach dem griechischen Worte ist darunter nicht eine Stätte der Schädel (Pluralis), sondern eines Schädels Stätte (Singularis), also Stätte oder Platz des Schädels zu verstehen, d. h. Platz, der einem Schädel gleicht. Der Platz führte also seinen Namen von seiner Gestalt und nicht etwa von dort befindlichen Schädeln der Hingerichteten. Auch bei uns sind solche von der Gestalt entlehnte Bezeichnungen der Berge und Hügel nicht selten. Besonders häufig werden die Berge mit dem menschlichen Kopfe verglichen z. B. Schneekoppe (Schneekopf), Tête noire (schwarzer Kopf).

nach Christi Tode von Herodes in die Stadt hineingezogen sein. Die Ausdehnung des alten Jerusalem erlitte dadurch eine Beschränkung, welche für die damalige Zeit, die Zeit seiner höchsten Blüte, sehr bedenklich wäre. Zwar hat Baurath Schick in neuester Zeit mit großer Gewandtheit versucht, diesen gewichtigen Einwurf gegen die Echtheit des traditionellen Golgatha zu entkräften. Infolge seiner neuesten, hochinteressanten Ausgrabungen und Entdeckungen hat nämlich dieser verdienstvolle, durch Glück und Geschick begünstigte Forscher seine bisher von ihm öffentlich vertretene Anschauung bedeutend modificirt. Schick war im J. 1885 so glücklich, auf dem von den Russen angekauften, in unmittelbarer Nähe der Grabeskirche belegenen Bauplatze eine ganz alte, sehr ausgetretene, aus einem Kolossalquader bestehende Thorschwelle an den Tag zu fördern, die ihm zu einer ganz neuen Hypothese über den Lauf der alten Mauer wichtige Anhaltspunkte an die Hand gab. Alle bisherigen Annahmen in dieser viel erörterten Frage scheinen dadurch widerlegt zu sein. Der von allen Besuchern Jerusalems hochgeschätzte Mann ließ sich die Mühe nicht verdrießen, mir den Thatbestand und die Bedeutung seines jüngsten Fundes an Ort und Stelle zu demonstriren. Die etwa 50 Schritte östlich von der Grabeskirche befindliche Thorschwelle, welche im Juli v. J. noch aufgedeckt und zugänglich war, jetzt aber in dem verschlossenen Bauplatz der Russen liegt, bezeichnet nach Schick's Meinung ganz unzweifelhaft das Thor, durch welches der Heiland zur Richtstätte schritt. Damit ist allerdings die Möglichkeit der Echtheit des heutigen Golgatha, aber noch nicht die Wirklichkeit derselben erwiesen. Denn auch diese neue Anschauung Schick's beruht doch nur auf einer Hypothese, und was die Bedeutung derselben für unsere Frage anbetrifft, so gibt Schick selbst zu, daß diese durchaus noch nicht als ausgemacht gelten kann.

Schick hatte die Güte, mir den von ihm vermutheten Lauf der alten Mauer genau zu bezeichnen. Um mir nun aus der Vogelperspektive von der Lage des traditionellen Golgatha und besonders von der Beziehung desselben zur Schick'schen Stadtmauer genaue Rechenschaft geben zu können, verschaffte ich mir eines Tags Zutritt zu der Spitze eines hohen Minarets, welches südlich von der Grabeskirche liegt und nach Schick's Annahme gerade auf den Fundamenten der alten Stadtmauer steht. Von diesem hohen Standpunkte aus konnte ich mich trefflich orientiren. Es trat klar hervor, daß das traditionelle Golgatha, die Richtigkeit der Schick'schen Hypothese vorausgesetzt, in einer äußeren rechtwinkeligen Ecke der angenommenen Mauer liegt. Es liegt also außerhalb der Stadt, aber an einem Orte, der viel zu unscheinbar und versteckt ist, als daß er den biblischen Berichten zu entsprechen scheint; denn danach müssen wir annehmen, daß der Herr an einem öffentlichen, allem Volke zugänglichen Platze gekreuzigt wurde. Außerdem hätten sich die Richtstätte und das Grab des Joseph von Arimathia in so unmittelbarer Nähe der Stadtmauer befunden, daß gewisse Anzeichen der biblischen Erzählung (Joh. 20, 4) und gewisse Angaben des Josephus über die übliche Entfernung der Begräbnißstätten von der Stadt damit schwer in Einklang zu bringen sind.

Wie nahe die Grabeskirche der Schick'schen Stadtmauer liegt, davon kann der Leser sich am besten eine Vorstellung machen, wenn ich erzähle, daß ich von meinem in gleicher Höhe mit dem Thurme der Grabeskirche befindlichem Stand-

punkte aus mit Leichtigkeit einige Kupfermünzen auf die gegenüberliegende Kuppel der Grabeskirche sowie der Golgathakapelle hinüberwerfen konnte. Dieselben fielen klirrend auf die Metallbedachung nieder und bestärkten mich in dem Zweifel, ob dieser kaum einen Steinwurf von der ehemaligen Stadtmauer entfernte Platz mit dem wirklichen Golgatha identisch sein könne.

Seit einigen Jahren haben nun manche Besucher Jerusalems die Ueberzeugung gewonnen, daß der nordwestlich von dem Damaskusthore befindliche Hügelrücken mit der s. g. Jeremiasgrotte seiner Gestalt und Lage nach besser, als ein anderer Fleck Erde in Jerusalems Umgebung, den biblischen Angaben über Golgatha entspreche. Eine ziemliche Anzahl von Forschern hat diese Ansicht bereits zu der ihrigen gemacht. Sie scheint von Jahr zu Jahr mehr Freunde und Vertreter zu finden.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den fraglichen Hügelrücken selbst, dessen Länge in der Ausdehnung von Osten nach Westen etwa 300 Schritt betragen mag. Bemerkenswerth ist zunächst die Thatsache, daß diese Bodenerhebung durch ihre charakteristische und scharf hervortretende Form eine seltene Anziehungskraft auf das Auge des Beschauers ausübt. Mag sein Standpunkt sich in der Nähe oder in der Ferne befinden, mag er tiefer oder höher liegen, mag er auf den Dächern der Häuser Jerusalems, auf den Zinnen der Stadtmauer, auf dem Skopus oder auf dem Oelberg gewählt sein, immer fällt ihm dieser interessante Hügelrücken ins Auge. Dennoch ist die Höhe desselben, die man auf den ersten Blick zu überschätzen geneigt ist, eine ziemlich geringe. Vom Fuß bis zur höchsten Erhebung mag sie kaum 20 Meter betragen. Vor allem ist es die der Stadt zugekehrte nackte und steil abschüssige Südseite, die sich dem Ange des Beschauers unvergeßlich einprägt. Es befinden sich hier nämlich etwa in halber Höhe des kahlen Felsens zwei Grotten, deren dunkles Aussehen gegen die hellere Kreidewand scharf absticht. Manche Besucher Jerusalems haben in den Linien dieses Abhangs mehr oder weniger genau die Gestalt eines Schädels erblicken wollen, wobei in der That die beiden angeführten Grotten auffallend an die Augenhöhlen eines menschlichen Schädels erinnern. Inwieweit die Einbildungskraft bei der Ausmalung eines Schädels im übrigen das Ihre thut, will ich dahingestellt sein lassen.

Betrachten wir nun die Umgebung des fraglichen Hügels. Unten an seinem nördlichen sanft abfallenden Abhang stand noch vor einigen Jahren das städtische Schlachthaus, das jetzt in den oberen Lauf des Kidronthales verlegt ist. An seiner Stelle befinden sich seit kurzem zwei neue Gebäude, von denen das eine ein Landhaus ist, das von einer jüdischen Familie bewohnt wird. Eine lange hohe Gartenmauer zieht sich von hier aus nach dem westlichen Fuße unseres Hügelrückens. Der etwas stärker abfallende Westabhang besteht aus Sand und zerbröckeltem Felsen, während dort, wo er die Ebene berührt, ein fruchtbarer, umfangreicher Baumgarten liegt, in welchem vor einigen Jahren interessante Alterthümer bloßgelegt wurden. Der vertikal abfallende Südabhang, welcher parallel mit der jetzigen, etwa 200 Schritte weiter südlichen Stadtmauer läuft, enthält da, wo er in die Ebene übergeht, die s. g. Jeremiasgrotte, in welcher Jeremias nach

der Tradition seine Klagelieder abgefaßt haben soll. Dem nackten Felsenabhange sieht man es an, daß in letzter Zeit an einigen Stellen bedeutende Bausteine herausgebrochen sind. Endlich nach Osten zu fällt die Bodenerhebung nur allmählich, und zwar in drei Terrassenabsätzen, zur Ebene ab. Der eigentliche Rücken des Hügels ist in seiner ganzen Ausdehnung mit mohammedanischen Gräbern bedeckt, wodurch es sich erklärt, daß dieses Terrain nicht schon längst, wie die meisten vor den Thoren Jerusalems liegenden Plätze, in die Hände kauf- und spekulationslustiger Fremden übergegangen ist. Die mohammedanischen Begräbnißstätten, die ich vorhin erwähnte, sind wol uralt, und das scheint der Grund zu sein, weshalb dieser Hügel mit den abgeschmackten Legenden verschont ist, womit die Mönche jeden Fleck Erde in der Nähe Jerusalems bedacht haben. Gruppen von prächtigen Olivenbäumen zieren die an den nördlichen Abhang des Hügels sich anschließende Ebene. Oestlich von demselben zieht sich ein 100 Schritte breiter, aus Sandboden bestehender Thalgrund hin, an den sich wieder ein höher gelegener Olivengarten von bedeutendem Umfange anschließt. Hier steht jene einzige, weithin sichtbare Pinie, in deren Schatten die fürstlichen Besucher Jerusalems in den letzten Jahren ihre Zelte aufzuschlagen pflegten. Auf dem flachen Sandboden dieses Thalgrundes werden die türkischen Rekruten gedrillt, wodurch die Todtenstille dieser Gegend jeden Morgen auf einige Stunden unterbrochen wird. Wie das ganze Erdreich in der Umgebung Jerusalems, so ist auch unser Hügelrücken mit seinen Abhängen öde und kahl; nur im Frühling ist er mit einem Gras- und Blumenteppich bedeckt.

Vergegenwärtigen wir uns nun noch die Rundsicht, welche man von der Höhe des Jeremiashügels genießt. Sie umfaßt zunächst das ganze Kuppelmeer des nördlichen und westlichen Stadttheils, die Omar-Moschee, die Synagoge mit der grünen Kuppel und die Davidsburg mit der türkischen Flagge mit inbegriffen. Im Südwesten erblickt man weit über die Zinnen der Stadt hinaus das Hochland von Bethlehem. Im Westen wird das Auge von dem mächtigen Gebäudekomplex des Russenbaues gefesselt, während noch weiter hinaus das Schneller'sche Waisenhaus mit dem rothen Ziegeldach als äußerster Vorposten Jerusalems hervortritt. Im Nordwesten wird der Horizont vom hohen Nebi Schamwêl begrenzt. Im Norden liegt Scha'fât und hinter dem Skopus Tulêl-el-Fûl, das alte Gibea des Stammes Benjamin. Nach Osten schweift das Auge zu der Anhöhe des Skopus und den Kuppen des Oelberges, während im fernen Südosten der bläuliche Riesenwall des moabitischen Hochgebirges zum Vorschein kommt. Damit sind die wesentlichen Umrisse und Merkmale des interessanten Hügelrückens gegeben, der sich nördlich von der Stadt über der Jeremiasgrotte erhebt.

Es erscheint fast wunderbar, daß diese nach Form und Lage so einzigartige Bodenerhöhung erst seit verhältnißmäßig kurzer Zeit die Aufmerksamkeit der Jerusalemspilger auf sich gezogen hat. Vor allen war es der englische General Gordon, der, als er auf seiner verhängnißvollen Reise nach Aegypten sich kurze Zeit in Jerusalem aufhielt, diesem Hügel seine besondere Beachtung schenkte. Als Gordon eines Tages in Begleitung des amerikanischen Konsuls aus dem Damas-

kusthore hinausging, wurde er plötzlich von dem Gesammteindrucke, den der Hügel auf ihn machte, so lebhaft ergriffen, daß er ihn nicht wieder los werden konnte. Er wandte nun dieser interessanten Bodenerhebung seine ganze Aufmerksamkeit zu und ruhte nicht, bis er eigenhändig ein höchst gelungenes Modell davon verfertigt hatte. Er übergab dasselbe dem deutschen, vor dem Jaffathore wohnenden Schnitzarbeiter C. Paulus, von dem man preiswürdige Nachbildungen des Gordon'schen Modells, die aus dem Kalksteinfelsen der Jeremiasgrotte hergestellt sind, beziehen kann.

Seitdem nun im April 1885 in der englischen Zeitschrift „Quarterly Statement" einige von Gordon hinterlassene Aufzeichnungen über unseren Hügelrücken erschienen sind, aus denen hervorgeht, daß der englische General fest überzeugt war, in ihm das echte Golgatha entdeckt zu haben, glauben die Engländer die Urheberschaft dieser Ansicht für ihren berühmten Landsmann in Anspruch nehmen zu müssen. Andere schreiben sie dem Baurath Schick oder auch dem Kapitän Conder zu. Aber obwol der letztere sich in seinem 1878 erschienenen „Tent Work" ausdrücklich für den Urheber dieser Ansicht ausgibt, so ist dieselbe doch thatsächlich schon viel früher von dem amerikanischen Gelehrten Rufus Anderson aufgebracht worden. Als dieser nämlich im J. 1845 mit Dr. Elli Schmid vor dem Damaskusthore spazieren ging, machte er seinen Begleiter auf unseren Hügelrücken aufmerksam und sprach die Vermuthung aus, daß dies der rechte Kalvarienberg sei. Vier Jahre später, im Jahre 1849, veröffentlichte O. Thenius eine Monographie über unsere Frage („Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel dargestellt", Leipzig 1849), in welcher er dieselbe Ansicht mit Geschick vertheidigte. Gehen auch wir nun etwas näher darauf ein.

Der Ausgangspunkt für unsere Untersuchung ist die Frage nach der Lage der Burg Antonia, welche durch die Ergebnisse der neueren Forschung als definitiv gelöst anzusehen ist. Die Burg Antonia stand in der Nordwestecke des heutigen Tempelareals, von wo aus die römische Besatzung den Tempel bequem überwachen und bei etwaigen Unruhen und Aufständen schnell bei der Hand sein konnte. In dieser Burg wurden die gerichtlich Angeklagten internirt und so lange festgehalten, bis der Urtheilsspruch des Richters ihr Los entschieden hatte. Hier spielten sich auch die in der Apostelgeschichte erwähnten Vorgänge ab, welche durch die Meinung der Juden hervorgerufen wurden, als hätte Paulus Griechen in den Tempel gebracht. Hier wurde der Apostel gefangen gehalten, bis der Oberhauptmann der Besatzung anderweitig über ihn verfügte. Die Burg Antonia bildete den strategischen Mittelpunkt der Stadt. Hier war der Sitz der Staatsgewalt, von hier aus führten die römischen Gewalthaber das Regiment. Unter diesen Umständen läßt sich von vornherein annehmen, daß der Zugang zu dieser Burg nicht durch enge, winkelige Gassen gebildet wurde, in denen der Verkehr, wie es noch heute in den belebteren Straßen Jerusalems geschieht, durch den geringfügigsten Umstand hätte ins Stocken gerathen können. Vielmehr ist mit Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen, daß die von der Burg zur Stadt hinausführende Straße eine möglichst große und geradlinige Verkehrsader bildete, die speciell als römische Militärstraße diente und mit jener wichtigen Heerstraße identisch war,

welche Jerusalem mit Cäsarea verband. Da nun die zum Tode Verurtheilten am Endpunkte dieser großen Verkehrsader internirt waren, so lassen sich über die Lage des öffentlichen Richtplatzes von vornherein einige Vermuthungen aufstellen. Derselbe wird in der Richtung jener großen von der Burg abführenden Militärstraße, links oder rechts vom Wege, gelegen haben, und zwar nicht allzu weit abseits, sondern leicht und bequem von der Heerstraße aus erreichbar. Ferner werden wir uns den Richtplatz als einen hervorragenden, leicht zugänglichen und Allen sichtbaren Ort zu denken haben; denn es war unerläßlich, daß eine große Volksmenge aus der Nähe oder Ferne Augenzeuge der Hinrichtungen sein konnte. Der Ordnungssinn der römischen Verwaltung berechtigt uns ferner zu der Annahme, daß es nicht mehrere Richtplätze an verschiedenen Stellen gab, sodaß das eine mal dieser, das andere mal jener zu einer Hinrichtung in Gebrauch genommen wäre. Die Permanenz der öffentlichen Hinrichtungen auf einem und demselben Platze kann von vornherein als feststehend angenommen werden. Und das um so mehr, als die nächste Umgebung Jerusalems durchaus keine Auswahl von hierzu geeigneten Plätzen bietet. Ferner ist anzunehmen, daß der Hinrichtungsplatz der Römer mit der von alters her von den Juden zu diesem Zwecke ersehenen Stätte identisch war. Das ist um so wahrscheinlicher, als die Römer grundsätzlich die Sitten und Gebräuche der unterworfenen Völker beibehielten. [1]

Es ist bekannt, daß beim Bau des Klosters der französischen Zionsschwestern unweit der ehemaligen Burg Antonia beim s. g. Ecce-homo-Bogen, und zwar auf der rechten Seite der via dolorosa, wohlerhaltene und äußerst beachtenswerthe Reste eines römischen Straßenpflasters, etwa $1^1/_2$ Meter tiefer als die jetzige Straße liegend, aufgefunden sind. Dieselben bilden jetzt den Kellerboden des Zionsklosters, und kein Besucher Jerusalems sollte es unterlassen, diese leicht zugänglichen Reste des alten Jerusalem in Augenschein zu nehmen. Das Pflaster weist noch die Rillen auf, welche nach römischer Art in den großen Steinplatten behufs Gangbarmachung derselben für Thiere angebracht waren. Auch ist in einem Pflasterstein eine Art von Schachbrett eingegraben, das einem beliebten Würfelspiel der römischen Soldaten diente. Dieses römische Pflaster scheint nun, nach gewissen topographischen Anzeichen zu urtheilen, mit eben jener alten Militärstraße in Verbindung gestanden zu haben, die von der Burg Antonia aus in ziemlich gerader Richtung nach Norden lief. In der Gegend, wo diese Verkehrsader die jetzige Stadtmauer durchschneiden würde, befindet sich ein gegenwärtig geschlossenes und theilweise vermauertes altes Thor, das von einem Thurme überragt wird und den bezeichnenden Namen Herodesthor führt. [2] Denkt man sich nun diese Verkehrsader über das Herodesthor hinaus nach Nordwesten zu ver-

1) Josephus erzählt von vielen Hinrichtungen, ohne auch nur ein einziges mal des Ortes Erwähnung zu thun, wo sie stattfanden. Das weist darauf hin, daß alle Hinrichtungen stets auf dem einen allgemein bekannten Richtplatze stattfanden.

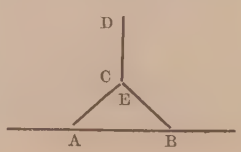
2) Der Pascha hat dieses Thor vor 25 Jahren schließen lassen, weil unter der mohammedanischen Bevölkerung Jerusalems der Glaube herrscht, ein christlicher Eroberer werde einst durch das Herodesthor in Jerusalem einziehen. Die Türken nennen dasselbe Bâb-es-Sâhiri. Es wird nur zuweilen geöffnet, wenn größere Abtheilungen von Landwehrsoldaten auf dem freien Platze vor demselben exerciren müssen.

längert, so fällt dieselbe in der That mit der bekannten römischen Militärstraße zusammen, von der man gerade in dieser Gegend und Richtung bestimmte Ueberreste aufgefunden hat. Da hätten wir also die Richtung, in welcher wir die Richtstätte aufzusuchen haben, nämlich rechts oder links von der großen Heerstraße, die vom Herodesthor nach Cäsarien führte. Zwischen ihr und der Burg Antonia konnten die mit Bewachung der Verurtheilten beauftragten Soldaten sowie das sie begleitende Volk sich ohne Hemmung des Verkehrs frei und ungehindert bewegen. Nun befindet sich obendrein unmittelbar zur Linken der beschriebenen Straße, in mäßiger Entfernung von der jetzigen Stadtmauer, ein durch seine einzigartige Lage und Gestalt ausgezeichneter Hügel, an dem ohnehin bemerkenswerthe Traditionen von Hinrichtungen und Beerdigungen Verurtheilter haften. Das ist der vorhin besprochene Hügel, der sich über der Jeremiasgrotte erhebt. Hierher verlegt eine alte beachtenswerthe Ueberlieferung auch die Steinigung des h. Stephanus. In dieser Gegend wurde dem Andenken des ersten christlichen Märtyrers in frühester Zeit eine Basilika gebaut, die vor 800 Jahren noch an Ort und Stelle stand, und von der man in den letzten fünf Jahren interessante Fundamente und Ruinen wieder ans Licht gebracht hat. Daß die Steinigung des Stephanus auf demselben Platze, auf welchem die Kreuzigung des Herrn stattfand, also auf dem öffentlichen Richtplatze, vollzogen wurde, darf man wol annehmen, jedenfalls hat diese Annahme mehr für sich als gegen sich. Und so gelangen wir zu dem Resultate, daß wir hier, wo Stephanus gesteinigt wurde, auch das echte Golgatha zu suchen haben.

Von Dr. Merrill erfuhr ich noch näheres über die mit unserem Hügel verbundenen Traditionen. Es soll sich nämlich unter den in Jerusalem wohnenden Juden die Ueberlieferung lebendig erhalten haben, dieser Hügel sei mit dem ehemaligen jüdischen Steinigungsplatze, dem in der Mischna erwähnten בית הסקילה, identisch. Eine andere, noch heutzutage lebendige Ueberlieferung der Juden bringt den Platz ebenfalls in Verbindung mit ehemaligen Hinrichtungen und Begräbnissen von Verbrechern. Ein Araber, mit dem ich einst bei Mondenschein am Fuße des Hügels vorbeiging, äußerte gesprächsweise, dies sei ein Platz, an dem kein Jude nach Eintritt der Nacht vorüberzugehen wage. Der Grund dieser Scheu, den mein Begleiter nicht anzugeben wußte, mag eben in jenen Ueberlieferungen zu suchen sein. Mehrere alte spanische Juden von der ältesten jüdischen Kolonie, die ich später hierüber befragte, bestätigten völlig diese meine Vermuthung. Was nun auch der Ursprung und Werth dieser mit dem Orte verbundenen jüdischen Traditionen sein mag, immerhin ist schon das Vorhandensein derselben für sich eine bemerkenswerthe Thatsache. Dasselbe gilt von dem Namen des Herodesthores. Der Ursprung dieses Namens wird gewiß immer unbekannt bleiben; aber daß das Thor gerade Thor des Herodes und nicht Thor Salomo's oder Hadrian's genannt wird, ist ein Umstand, der für unsere Frage doch nicht ganz gleichgültig sein dürfte.

Erwähnt werden soll noch eine Thatsache, die uns ebenfalls wichtige Anhaltspunkte zu liefern geeignet ist. Im Laufe der letzten zwanzig Jahre, seitdem man ohne Gefahr außerhalb der Stadtmauer wohnen kann, sind die meisten Landhäuser Jerusalems im Westen der Stadt an der nach Jaffa führenden Straße entstanden, weil diese Straße die bedeutendste Zufuhr- und Verkehrsstraße für Jerusalem ist.

Aber zur Zeit der Römer war bekanntlich nicht Jaffa, sondern Cäsarea der Seehafen Jerusalems. Die Vorstadt, welche sich heute im Westen der Stadt längs der Jaffastraße gebildet hat, befand sich daher zur Blütezeit Jerusalems unter den Römern ausschließlich im Norden an der nach Cäsarea führenden Hauptstraße. Hier lagen, was wir aus den Angaben des Josephus wissen und was durch die daselbst aufgefundenen Ruinen und Cisternen bestätigt wird, viele zerstreute, von Hecken und Gärten umgebene Villen und Privathäuser. Wie heute die nach Westen führende Jaffastraße, so war zur Römerzeit die nordwärts nach Cäsarea führende Heerstraße für die Entstehung der Vorstadt bestimmend. Wenn nun Joseph von Arimathia, der ein angesehener und reicher Mann war, vor den Thoren der Stadt einen Privatgarten besaß, so ist anzunehmen, daß dieser sich eben in der nördlichen Vorstadt befand, welche sich um die römische Heerstraße gruppirte. Die Stelle Joh. 19, 41: „Es war aber an der Stätte, wo er gekreuzigt ward, ein Garten und im Garten ein neues Grab" läßt an Klarheit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Wie läßt sich annehmen, daß dieser Garten in jenem verborgenen Winkel hinter der Stadtmauer gelegen habe, wo die jetzige Grabeskirche steht? Ist es richtig, daß die Kreuzigungsstätte des Heilands mit der gewöhnlichen öffentlichen Richtstätte identisch war, so muß der Garten des Joseph von Arimathia sich in unmittelbarer Nähe der letzteren befunden haben. Dies weist uns wieder vor das Herodesthor, in jene Gegend, wo die Landhäuser der Reichen lagen. Man könnte nun allerdings fragen, ob ein reicher und angesehener Mann in einer solchen Nachbarschaft einen Privatgarten werde besessen haben. Allein dieser Annahme steht durchaus nichts entgegen. Der von der römischen Heerstraße aus leicht zugängliche Hügelrücken konnte an einer Stelle als öffentliche Richtstätte dienen, und dennoch konnte die ihn umgebende Ebene mit Privatgärten bedeckt sein, die sich theils an die vorbeiführende Straße anschlossen, theils an den Hügelabhang anlehnten. Noch heute ist ja derselbe in einen Kirchhof verwandelte Hügel im Norden und Westen von derartigen Privatgärten flankirt. Die römische Heerstraße, an deren Berührungspunkt mit dem Fuße des Hügels sich gegenwärtig verschiedene Feldwege kreuzen, theilte sich ehemals einige Meilen weiter nördlich in zwei Arme; der eine ging nordwärts nach Nablus oder Sichem, der andere, der Hauptarm, führte nordwestlich über Beth-Horon nach Antipatris und Cäsarea. Es war dies die Straße, auf welcher der Apostel Paulus einst unter zahlreicher militärischer Bedeckung nach Cäsarea abgeführt wurde. Sein Leidensweg führte ihn unmittelbar an dem Hügel vorbei, der wenige Jahre zuvor das Kreuz seines Herrn und Heilands trug. In Ermangelung einer erläuternden Zeichnung wollen wir uns die Lage Golgathas in folgender einfacher Weise vergegenwärtigen. Wir wählen ein großes lateinisches Ypsilon und kehren dasselbe um, sodaß das Ende nach Norden gerichtet ist, die beiden Arme aber bei den beiden Punkten A und B die Stadtmauer berühren.



A bezeichnet das Damaskusthor, B das geschlossene Herodesthor. ACD bezeichnet die heutige Damaskusstraße, während BCD die ehemalige römische, nach Cäsarea führende Heerstraße darstellt. Die Verlängerung der Linie DCB würde in ziemlich gerader Richtung nach der Burg Antonia führen. In dem Winkel bei E liegt der Jeremiashügel, an dessen Abhange wir Golgatha zu suchen haben.

Zum Schluß sei noch in Kürze eines interessanten Thatbestandes gedacht. In dem schon oben erwähnten, dem Westabhange des Hügels sich unmittelbar anschließenden Garten befindet sich ein altes höchst bemerkenswerthes Felsengrab. Vor demselben ist eine 6—8 Fuß hohe Schuttmasse aufgehäuft. Mühsam gebückt gelangen wir durch eine niedrige Oeffnung in eine quadratisch in den rohen Felsen hineingehauene Todtenkammer. Sie mißt etwa zwei Meter in der Höhe wie in der Breite und Tiefe, und an ihren drei Wänden befinden sich drei, zwei Fuß hohe Felsbänke, die zur Aufnahme der Leichname bestimmt waren. Am Eingange dieses s. g. Bank- oder Auflegegrabes bemerkt man von außen noch ganz deutlich die Fugen, in welche der Verschlußstein, die Grabesthür, zu liegen kam. Der Stein selbst ist schwerlich aus den umherliegenden Felsenstücken zu rekonstruiren. Dr. Merrill hält dies Grab zwar für ein christliches, eine Annahme, zu deren Begründung ein an die innere Wand der Grabkammer gemaltes Kreuz schwerlich hinreicht. Ein genauer Vergleich dieses Felsengrabes mit den einige Schritte nördlich davon neuerdings entdeckten frühchristlichen Todtenkammern, den Gräbern der s. g. Eudoxia-Basilika, läßt vielmehr auf ein noch höheres, und zwar jüdisches Alterthum schließen. Daß das Grab später als christliche Begräbnißstätte wieder benutzt wurde, ist möglich, verschlägt aber nichts gegen die Thatsache, daß sowol dies Grab als andere in der Nähe des Hügels befindliche Gräber von anerkannt jüdischem Ursprung der biblischen Ueberlieferung über das Grab des Joseph von Arimathia ihrer Lage und Beschaffenheit nach völlig entsprechen. Dieser Umstand bestärkt mich in der Annahme, daß der nahe bei Jerusalem über der Jeremiasgrotte befindliche Hügel als Kreuzigungsstätte anzusehen ist.

Nur für die wenigsten topographischen Streitfragen Jerusalems ist je eine definitive Lösung zu erhoffen. Nichtsdestoweniger erscheinen mir die zu Gunsten des Jeremiashügels dargelegten Wahrscheinlichkeitsgründe gegenüber den abweichenden Meinungen der Vertheidiger des traditionellen Golgathas zu stichhaltig, als daß sie unbeachtet beiseite geschoben werden dürften. Der Einwand, mit welchem unsere Argumentation von gewisser Seite her ausschließlich oder doch hauptsächlich bekämpft zu werden pflegt, vermag mich nur noch in meiner Ueberzeugung zu bestärken. Diesen Einwand sprach mir ein Würdenträger der griechischen Kirche mit den Worten aus: Le calvaire ne peut pas être près de la grotte de Jérémie par la bonne raison, que le feu sacré se produit chaque année dans l'église du St. Sépulcre! Wie sollte Golgatha bei der Jeremiasgrotte sein, da das heilige Feuer doch jedes Jahr wieder in der heiligen Grabeskirche zum Vorschein kommt!

Wir unsererseits als evangelische Christen möchten es als eine besondere Fügung der göttlichen Vorsehung ansehen und preisen, daß wir selbst von den genauesten topographischen Forschungen wol niemals eine absolute Sicherheit über

die Lage des irdischen Schauplatzes der großen Erlösungsthat unseres Gottes zu erwarten haben. Wir erblicken hierin ein Unterpfand dafür, daß diese auch für uns in gewissem Sinne heiligen Stätten vor Entweihung durch menschliche Mißbräuche geschützt werden sollen. Dennoch hat das Suchen und Forschen nach ihrer Lage seine volle Berechtigung. Gehe die fromme Sehnsucht immerhin darauf aus, das rechte Golgatha zu finden — wer wollte es ihr wehren! Aber erinnern soll sie sich dabei immer an den Bescheid des Engels: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden" (Luk. 24, 5. 6).

Zu Rupert von Deutz.

Von Kirchenrath **R. Rocholl** in Breslau.

Es sei dem Verf. im Interesse der Sache gestattet, die Leser in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts führen zu dürfen, um, indem er auf seine Arbeit über „Rupert von Deutz" (Gütersloh 1886) zurückgreift, kurze Anmerkungen und Winke zu weiterer Anregung zu geben. Denn allerdings, es wird auf einem Gebiete noch eingehend gearbeitet, zuerst aber entdeckt werden müssen, welches so viele Dunkelheiten bietet. Was die Entdeckungen betrifft, so erinnere ich an Lüttich, an die Archive auf dem Boden von Burgund und an London, wohin noch mehr, als die Bibel von Stablo wanderte. Das Folgende dürfte für weiteres Forschen einige Winke enthalten.

Zunächst eine Bemerkung über Rupert's Inkarnationstheorie. Es ist, seit ich in Göttingen meine „Realpräsenz" schrieb (Gütersloh 1875), mir, ebenso wie Prof. Jos. Bach, eine interessante Frage gewesen, woher Abt Rupert seine von Dorner und Liebner namentlich wieder adoptirte Inkarnationstheorie genommen habe. Ich meine die Theorie von einer Nothwendigkeit der Menschwerdung Christi für alle Fälle, also auch dann, wenn die Sünde in die Kreaturenwelt nicht Einlaß fand. In den Handbüchern der Dogmengeschichte ist Aufschluß nicht zu finden. Auch Prof. Dr. Kurth in Lüttich, auch Mangold, der Bearbeiter Rupert's für die „Realencyklopädie", bekannten brieflich, hierüber Auskunft nicht geben zu können. Dasselbe war der Fall mit Prof. Dr. Karl Werner in Wien, dem gelehrten Forscher im Gebiet der Scholastik. Prof. Bach in München, der Verfasser der „Dogmengeschichte des Mittelalters" (Wien 1873—75), schrieb: „Wie Sie in meiner Dogmengeschichte sehen können, habe ich in den handschriftlichen Schätzen mehrerer Bibliotheken mir eine Antwort auf die erste Ihrer Fragen, über die Schule, aus der Rupert hervorgegangen, zu erholen (vergebens) gesucht".

Ich stand demnach vor einer offenen Frage. Sie ist für mich nun keine offene mehr. Das Ergebniß der Untersuchung ist dieses, daß Abt Rupert direkt auf Scotus Erigena fußt. Dies ist freilich das, was für die deutschen Realisten damals das Gewöhnliche war. Zu dem, was in meiner Arbeit in dieser Richtung

bemerkt ist, indem ich, im Einklang mit Bach, auf die griechischen Väter, außerdem aber namentlich auf Gregor von Nyssa aufmerksam machte, sei hier das Urtheil Stöckl's in seiner „Geschichte der Philosophie des Mittelalters" (Mainz 1864) I, 110 über Erigena angeführt. Stöckl sagt: „Es läßt sich nicht verkennen, daß Erigena die Menschwerdung als ein wesentliches und nothwendiges Moment des ganzen kosmischen und theogonischen Prozesses darstellt". Durchaus ebenso Rupert, nur mit dem Unterschiede, daß bei ihm kein „theogonischer" Prozeß in Frage kommt. Im übrigen haben ja im allgemeinen unsere Dogmengeschichten dies richtig festgestellt, was Kaulich („Geschichte der scholastischen Philosophie", Prag 1863, I, S. 225) sagt, der im 12. Jahrhundert sich geltend machende Mysticismus „weist auf Erigena zurück".

Daß die griechischen Väter mit dem Platonismus zugleich im Anbruch des 12. Jahrhunderts im gelehrten Abendland, und das heißt zunächst in Frankreich, Burgund und dem Rheinland, zu neuer Blüte anregten, ist ebenso allgemein anerkannt, als daß Scotus Erigena der weithin herrschende Interpret war. Hier war, also namentlich in Gregor von Nyssa durch Erigena, die spekulative Anregung für Rupert überhaupt. Dies thut seiner Originalität nicht Eintrag. Wir würden sonst kaum originelle Geister haben. Immer bleibt Abt Rupert der erste und vornehmste Vertreter dieser spekulativen Christologie auf deutschem Boden.

Aber Rupert steht in dieser Beziehung Schulter an Schulter mit Honorius von Autun. Honorius von Autun (Solitarius) ist uns eine bis jetzt unbegreiflich dunkele Gestalt, unbegreiflich, weil seine Schriften schon Pez im „Thesaurus anecdotorum" (Augsburg 1721—29) ziemlich eingehend mittheilt. Also man hatte zur Forschung Zeit genug. „In Bezug auf Honorius von Autum und seine Lebensverhältnisse ist auch meines Wissens alle bisherige Forschung vergebens gewesen. Das bezeugt unter anderem Wattenbach", so schrieb mir, zu meiner Beruhigung muß ich sagen, Kons.-R. Prof. Dr. Reuter in Göttingen. Ich sage: zu meiner Beruhigung; denn in gewissen Lagen ist es angenehm Genossen zu haben. Reuter setzt hinzu: „Ueber eine Verbindung des Honorius mit Rupert ist nichts bekannt". Diese Verbindung aber besteht, wenigstens als innerliche, in geradezu auffallender Weise. Und alles läßt auch auf eine äußerliche schließen. Wir würden einen Fortschritt für die Dogmengeschichte verzeichnen können, wenn es uns gelänge, sie aufzuzeigen.

Zuerst die innerliche Verbindung. Honorius theilt mit Rupert die Ueberzeugung, daß nicht die Sünde die Ursache der Menschwerdung Christi sei. Es sei vielmehr so, daß die Sünde den unabänderlichen Vorsatz Gottes die Menschwerdung betreffend nicht habe hindern können. So am eingehendsten im Lib. octo quaest. de angelis et homine. Die Ursache der Inkarnation war einfach die praedestinatio humanae deificationis. Honorius theilt mit Rupert die Bereitschaft, dem Leibe des erhöhten Erlösers die Ubiquität zuzugestehen. Ich beziehe mich hier in erster Linie auf die Stelle, welche Bach (a. a. O., II, 303) aus Cod. Lambac. mittheilt: Nulla ratio nobis obstat, ut non credamus dominum nostrum Jesum Christum in duabus suis naturis — ubique esse, nullamque sui partem ullo vel loco vel tempore seu aliquo modo quo creatura diffi-

nitur, circumscribi. Christi Fleisch ist unserem Autor superessentialis, omni creaturae incomprehensibilis.

Zu dieser Folgerung der Idiomenkommunikation wurde Honorius ebenso wie Rupert und Gerhoh durch den Gegensatz gegen den Adoptianismus und Nestorianismus Abälard's und der vier Labyrinthe Frankreichs, durch den Gegensatz gegen die Dialektiker geführt. Honorius theilt mit Rupert eine bestimmte Neigung zur Zahlenmystik. Die kabbalistische Gematrie ist ihm ebenso wie Rupert bekannt. Genau so wie er findet Honorius in seinem Hexaëmeron im Namen Adam den Zahlenwerth: 46 und macht genau dieselbe Anwendung (vgl. meinen „Rupert von Deutz", S. 314). Honorius theilt mit Rupert endlich die Neigung, die Universalgeschichte vom theologischen Gesichtspunkt aus zu gliedern. Er theilt die Neigung zu Geschichtskonstruktionen. Hier tritt die Aehnlichkeit beider auf Schritt und Tritt entgegen.

Was auf eine auch äußere Verbindung zwischen Honorius und Rupert schließen läßt, ist Folgendes: Zunächst ist immer, wie auch von St. Beuf, vermuthet worden, daß Honorius ein Deutscher sei. Gewisse Berichte seines kalenderartigen Speculum ecclesiae lassen auch darauf schließen. Ferner widmet Honorius seine Psalmenauslegung dem Abt Kuno von Siegburg, also Rupert's Gönner. Honorius' Sacramentarium erinnert an Rupert's De divinis officiis. Dieser Titel selbst aber kommt auch bei Honorius vor, und zwar in seiner Arbeit: Gemma animae sive de divinis officiis. Sein Speculum ecclesiae schließt Honorius mit Rupert ab. Er führt dessen Schriften lobend an. Dann führt er nur noch seine eigenen Werke auf, um nun mit den Worten das Ganze abzuschließen, welche auf ihn selbst sich beziehen: sub quinto Henrico floruit. Quis post hunc scripturus sit posteritas videbit. Es ist auch, um auch dies anzuführen, als ob derselbe Künstler, vielleicht Curatus Stephan im Kloster Deutz, beiden gedient hätte. Man blicke auf die Zeichnung des Titelblatts, welche meiner Arbeit über Rupert vorgesetzt und der münchener Handschrift Cod. 14355. de div. off. entnommen ist. Sie zeigt in drei Figuren Rupert, Bischof Kuno und Stephanus, den Schreiber. Es scheint, als sei die Titelzeichnung vor dem münchener Kodex von Honorius' Hohelied (Cod lat. 4550 Monach.) von derselben Hand. Es ist genau dieselbe Zeichnung der Figuren in Haltung und Gewandung. Auch in dieser Schrift finden wir übrigens eine Beziehung zu Siegburg, ein Schreiben an den Nachfolger Abt Kuno's.

Ebenso steht Rupert in inniger Beziehung zu Gerhoh von Reichersberg. Ich übergehe hier, daß der gemeinsame Kampf gegen den Nestorianismus der französischen Dialektiker sie zusammenführte, ein Kampf, in welchen uns Bach überhaupt erst eigentlich mehr Licht gebracht hat. Aber auch hier müssen die äußerlichen Beziehungen erst festgestellt werden, in denen sich, wie schon Bach zeigt, Rupert und Gerhoh persönlich begegneten. Wie hoch Gerhoh über Rupert dachte, wie er ihn neben Bernhard, Norbert, Hugo von St. Viktor als vierte der Säulen der Kirche stellt, hat Bach bereits gebracht, und ich habe es in Gerhoh's Schriften bestätigt gefunden. Durch zwei Nachweise glaube ich auch die persönlichen Beziehungen beider annähernd durchsichtiger gemacht zu haben. Wir wissen, daß sie

sich gesehen und gesprochen hatten. Gerhoh sagt, indem er das sie Bindende erwähnt: „de quibus etiam nos inter nos ore ad os contulimus“. Dieser Austausch in persönlicher Berührung wird aber, wie ich nicht mehr bezweifeln kann, im J. 1127 zu Köln stattgefunden haben. Ich habe, gestützt auf eine Urkunde, welche Lacomblet („Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins“. Elberfeld 1840—57, IV, 775) hat, auf S. 203 meiner Arbeit darüber geredet.

Rupert und Gerhoh sahen sich, füge ich hinzu, zu Köln, wohin dieser im Gefolge des Erzbischofs Konrad von Salzburg zu einer Konferenz sich einfand, welche Erzbischof Friedrich für nöthig befunden haben muß. Demnach vermittelte dieser die Beziehungen. In der That stand er weit mehr noch, als dies bei Giesebrecht, Floto und Bernhardi („Lothar von Supplinburg“. Leipzig 1879) erscheint, an der Spitze der gregorianischen Richtung in Deutschland. Er stammte aus dem Hause der Grafen von Schwarzburg in Bayern. Sein Bruder war Bischof von Regensburg. So stand er mit den Prälaten von Bayern in nahen Beziehungen. Jaffé führt in den „Monumenta Bambergensia“ (Berlin 1869, S. 194) einen Brief Friedrich's aus dem J. 1214—15 an Otto von Bamberg an, worin der Erzbischof als Thurm und erster Agitator im Investiturstreit erscheint. Er hofft: „ut veritas, quae diu siluit in manifestum prodeat, ut libertas nostra diu subpressa (sic) cervicem erigat. Jungit se nobis Francia, libero sicut audistis ore veritatem Saxonia profitatur“. Einen ähnlichen Brief gibt Binterim Bd. IV, S. 30.

Erzbischof Friedrich also war Vormann dieser großen Bewegung, welche theologisch gegen die Dialektiker, politisch gut päpstlich, von Clugny und Köln bis Salzburg und Klosterneuburg reichte, wo Gerhoh's Bruder, Propst Rüdiger, stand. Und so war der Erzbischof natürlicher Beschützer auch Rupert's und Kuno's, welcher offenbar durch seinen Einfluß von Siegburg auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg berufen ward. Wir finden am kölner Hofe im J. 1227 den Bischof Ekbert von Münster und, wie gesagt, den Erzbischof Konrad von Salzburg, Gerhoh's Gönner, und, wie angedeutet, und nicht zu bezweifeln, diesen selbst, über welchen neue Aufschlüsse und Funde aus dem J. 1885 uns vorliegen. In dieser Beziehung möge hier auf den von v. Jaksch in Klagenfurt gefundenen Traktat („Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung“. 6. Bd. Innsbruck 1885) hingewiesen werden. Es möge auch auf die Beiträge zur Geschichte Gerhoh's im „Historischen Jahrbuch“ der Görresgesellschaft (6. Bd. München 1885) aufmerksam gemacht, es möge endlich auf Scheibelberger's Beiträge im „Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen“ (20. Bd. Wien 1885) der Blick gelenkt werden. Das J. 1885 hat uns eine neue Gerhoh-Literatur geschenkt. Und sie zeigt uns, wie weit östlich diese von Köln aus gestützte Bewegung ihre Kreise zog, an deren Spitze als politischer Halt Erzbischof Friedrich stand.

Ein solcher Halt war er auch für Norbert. Mein Urtheil über Norbert hat sich selbstverständlich nach demjenigen Rupert's zunächst gebildet. Es weicht somit von demjenigen vielleicht der meisten Kirchenhistoriker ab. Man weiß, wie hoch der h. Bernhard von Norbert hielt. In seinem Brief an Erzbischof Bruno

von Köln meint er, Norbert sei tanto in divinis aperiendis mysteriis nobis aptior, quanto et deo propior. (Nov. mellif. eccl. Bernh. effig. Bad. Helv. 1670, p. 310).[1] In den „Regesta pontificum romanorum", ed Jaffé (2. Aufl. v. W. Wattenbach. Leipzig 1885, S. 838) wird, wie wir sehen, Norbert vom Papst gelobt, weil er religiosos viros canonicam vitam professos statt der bisherigen Kleriker eingeführt. Dies war seine Bedeutung, in strikteſter Observanz alles zu überbieten. Uebrigens glaube ich den etwas sonderbaren Heiligen richtig gezeichnet zu haben. An seinem Lehrer, dem damaligen Mönch und Scholaster Rupert auf Siegburg, ist er offenbar geworden. Ich freue mich, daß ich sehe, wie wenigstens Bernhardi in seinem „Lothar von Supplinburg" ebenso urtheilt. Es war, wie ich erachten muß, ein Zeichen persönlichen Muthes, daß Rupert sich so entschieden gegen Norbert aussprach, obwol sein Gönner, der Erzbischof, den Verkehrtheiten desselben nur Vorschub leistete. Wenn Rupert den Namen seines Gegners auch nicht nennt, so zeichnet er ihn immer doch mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit.

Auch von verlorenen Handschriften muß ich zu reden mir gestatten.[2] Zunächst handelt es sich um die Arbeit Rupert's „De glorioso rege David", die ich in meiner Arbeit aufgeführt habe: Rupert selbst redet also von dieser Schrift. Er schreibt an Abt Kuno, daß er schon weit darin vorgerückt sei. Die alten Ausgaben reden gleichfalls von ihr. Fabricius („Bibliotheca mediae et infimae aetatis", V, 432) nimmt mit Anonymus Mellicens. die Arbeit als Rupert's fest an. Die „Monumenta Germaniae" Scriptorum Tom. XIII, welche das „De incendio" durch Jaffé ediren, sagen: „Istud opus nondum editum". Dies bezweifle ich indeß. Prof. Wattenbach schreibt mir: „Jaffé hat vermuthlich auch nur gewußt, daß jenes Werk angeführt wird, ohne ein Manuskript davon zu kennen". Die Nachforschungen, welche die Verwaltungen der Bibliotheken von Berlin, Göttingen, München, Wien, Hannover auf meine Bitten freundlich veranstalteten, haben zu keinem Ergebniß geführt. Auch Prof. Mangold, welcher bisher Rupert am eingehendsten (in der „Realencyklopädie") bearbeitet hat, schreibt dem Verf., daß er das Manuskript weder in Marburg, noch in Bonn, also überhaupt niemals gesehen habe. Die Handschrift ist also bis jetzt nicht aufzufinden gewesen.

Eine andere Handschrift wies nach der burgundischen Bibliothek in Brüssel. Diese Sammlung sollte das Manuskript der „Conversatio Othgeri et Benedicti" (Cod. 9578. 8°), welches Montfaucon (in der „Bibliotheca bibliothecarum") Rupert beilegt, besitzen. Der Konservator der Bibliothek der Hand-

1) Es ist bisher wol und auch mir nicht gelungen, persönliche Beziehungen zwischen dem h. Bernhard und Rupert ausfindig zu machen. Ich habe gezeigt, wie in der Menge der Bernhard-Briefe und auch solcher, die nach Köln gerichtet sind, des Abts von Deutz nicht Erwähnung geschieht, und daß ich die Sammlungen der Briefe Bernhard's vergebens durchmusterte. Jene persönlichen Beziehungen hätten aber sehr wohl durch Wilhelm von St. Thierry vermittelt sein können. Wilhelm, Bernhard's Biograph, stammte nämlich aus Lüttich und schrieb den erwähnten Brief, Rupert betreffend, an den Abt des Laurentius-Klosters daselbst.

2) Es ist die Bitte daran geknüpft, den Verf. vorkommendenfalls zu unterrichten.

schriften, Ruelens, hatte die Freundlichkeit, nachzusehen und erwiderte: „Notre inventaire contient deux erreurs: 1. il ne faut pas lire Conversatio, mais conversio; 2. l'opuscule n'est pas de Robertus Tuitiensis“ etc. Ruelens machte freundlich auf anderes aufmerksam. Die Sache selbst ist erledigt.

Die im Vatikan befindliche Handschrift: „Stimulus caritatis in Jesum Christum“ ist nicht gefunden worden. Ich hatte mich in meiner Arbeit S. 325 auf Montfaucon gestützt, der sie Rupert zuschreibt. Eine erste Anfrage in Rom war vergeblich gewesen. Da schrieb dem Verf. freundlich nach Beendigung des Druckes der deutsche Botschaftsprediger Pastor K. Rönneke in Rom: „Es thut mir leid, Ihnen mittheilen zu müssen, daß dasselbe (Citat von Montfaucon) offenbar falsch ist. Ich habe sämmtliche Kataloge durchgesehen (der Vatikana, Palatina, Regina) und das erwähnte Manuskript nicht gefunden“.

Was die Briefe anlangt, welche Rupert von Deutz mitunter beigelegt werden, so habe ich solche nicht zu finden vermocht. Auch J. A. Fabricius (a. a. O.) legt Rupert ein Epistolarum liber bei. Denkwürdig und tröstlich wurde aber eine briefliche Aeußerung Prof. Dümmler's in Halle, welcher meinte, vielleicht rühre diese Angabe, es seien Briefe Rupert's vorhanden, von Trithemius her, „der fast allen Schriftstellern, von denen er berichtet, willkürlich Briefe zuschreibt“. Dem guten und mit Lobeserhebungen immer rasch herbeieilenden Abt Trithemius traut man allerdings fast allgemein nicht mehr.

An handschriftlichem Material ist im Kgl. Staatsarchiv zu Düsseldorf, wohin das Archiv des Klosters Deutz gewandert ist, Werthvolles nicht zu ermitteln, wie Geh. Archivrath Dr. Harleß mitzutheilen die Güte hatte. Es hat dies in den Mißgeschicken seinen Grund, von welchem Kloster Deutz durch Feuersbrünste und Besitzveränderungen betroffen wurde.[1]

Auf einige Besprechungen seiner Arbeit über Rupert darf Verf. hier wohl noch kurz eingehen, soweit dies überhaupt der Sache dient. Hier möchte er denn zunächst Prof. J. Bach in München auf seine Besprechung in der „Literarischen Rundschau“ erwidern, daß er völlig selbstverständlich hinsichtlich des Universalismus auch der mittelalterlichen Mystik, welche zu einem deutsch-nationalen Ding zu machen, eine kleine Lächerlichkeit sein würde, so sehr einig mit ihm ist, daß er sich über jeden Argwohn nur wundern kann. Auf die Anakephaläose ist von mir deutlich hingewiesen worden. Sehr anregende Fragen hat (um die Beurtheilungen von Prof. Dr. K. Werner in der „Allg. österreichischen Literaturzeitung“, von Prof. Dr. G. V. Lechler im „Theol. Literaturblatt“ und von Prof. Dr. O. Zöckler in der „Evang. Kirchenzeitung“ zu übergehen) mir Dr. J. Haußleiter in Erlangen vorgelegt. Wie stand Abt Rupert zur Vulgata?

---

1) Hier kann ich nicht umhin, in Dank und Trauer des nun heimgegangenen Prof. Dr. Waitz zu gedenken. Hatte er früher durch seine Empfehlungen an die Beamten des Archivs der Nationalbibliothek zu Paris des Verf. Nachsuchungen an Ort und Stelle so sehr erleichtert, so vermittelten dieselben Empfehlungen ihm die sehr freundlichen brieflichen Aufklärungen seitens des Oberbibliothekars Grandjean und der Professoren Daris und Kurth in Lüttich. Es ist leicht zu arbeiten, wenn man solche wohlwollende Unterstützung erfährt, wie Dr. Waitz sie nach allen Seiten hin so gern gewährte.

Hatte er, wie Engel anzunehmen scheint, eine Uebersetzung aus der Zeit vor Hieronymus in Gebrauch, oder übersetzte er selbst aus dem Hebräischen und Griechischen? Ich antworte, daß wir bisjetzt nur wissen, daß Rupert den Text des Predigers mit dem Urtext wirklich verglich, wozu Bruder Gregor (vgl. meine Schrift S. 216) ihn nicht aufgefordert haben würde, hätte er bei ihm die Bekanntschaft der hebräischen Sprache nicht fest vorausgesetzt. Die Victorinus, Tichonius, Primasius citirt Rupert, soweit ich sehe, nicht. Im Uebrigen bereichert Dr. Haußleiter höchst dankenswerth mein Verzeichniß der Ausgaben der Werke Rupert's.

Nicht ohne Dank endlich blickt der Verf. auch auf die gutgemeinte Zuschrift aus der belgischen Abtei Maredsous, in der „Petite revue Benedictienne" vom 21. Juni v. J., welche schließt: „Puisse Rupert, qui durant sa vie a gagné à la verité le Juif Judas — puisse-t-il, disons nous, faire entrevoir la lumière d'en haut à son enthousiaste admirateur!" Auf Erden werden wir wol in unserem Enthusiasmus uns nicht verstehen, im Himmel soll's hoffentlich besser werden.

Wenzeslaus Link.

Von **R. Bendixen**, Diakonus in Colditz.

I. Die Jugendzeit.

Das alte Schloß Colditz sammt der Stadt war in den Schreckenstagen des J. 1430 von den Hussiten eingeäschert worden. Langsam erhob die Stadt sich wieder aus den Trümmern, das Rathhaus inmitten des Marktes von den s. g. Lauben der umliegenden Häuser, wie sich im J. 1504 in der Feuersbrunst ergab, nur allzu eng umschlossen; auch die St. Aegidienkirche erstand aufs neue, obwol es den Einwohnern blutsauer wurde; es war ein langwieriger Bau. Das Schloß aber lag immer noch wüste, schon ein ganzes Menschenalter hindurch. Bereits mochte mancher denken, es würde erst neu errichtet werden, wenn der Hainberg Weinbeeren trüge; denn so sagte man damals in Colditz von unmöglichen oder doch unglaublichen Dingen. Aber in der Zeit seiner ersten Regierungsgeschäfte legte Kurfürst Ernst die Hand an den Schloßbau. Es geschah dies im J. 1464, als Hans Linke Bürgermeister war.

Dieser Hans Linke oder, wie er sonst genannt wurde, Johann Martin Link stammte jedenfalls aus einem alten, angesehenen und wohlhabenden Geschlechte der Stadt, und war weit über die kurze Periode seines Bürgermeisteramtes hinaus als Rathsherr thätig. Am 8. Januar 1483 wurde ihm von seiner Ehefrau Christina, geb. Betsch, ein Sohn geboren, der in der heiligen Taufe den Namen Wenzeslaus erhielt. Die Ortschronik, welche seiner als eines „fürtrefflichen evangelischen Lehrers" „mit sonderbaren Ehren" gedenkt, berichtet, daß er in der damals noch am Schloßgraben gelegenen Schule erzogen wurde.

In das vierte Lebensjahr des Kindes fiel ein Ereigniß, das auf längere Zeit die ganze Stadt in lebhafte Bewegung versetzen mußte. Nach dem Ableben seiner Mutter, der verwittweten Kurfürstin Margaretha († 12. Februar 1486) machte Kurfürst Ernst die Stadt Colditz, die seit 1464 unter der Witthumsregierung gestanden hatte, zu seiner Residenz. Seit 22 Jahren mußte der Neubau des Schlosses an den Wohlthäter des Ortes erinnert haben. Nun kam er selbst hierher. Wie viele Erinnerungen und Erwartungen mochte er wach rufen; Erinnerungen an den alten Prinzenraub und an die neue Landestheilung; Erwartungen von alledem, was eine Residenz im günstigsten Falle mit sich bringen kann. Freilich kam es anders, als man gedacht. Die Colditzer hatten sich kaum an der neuen Freude gesonnt, da erwies sie sich wie ihr Urheber als vergänglich. Der Sommer des J. 1486 war noch nicht zu Ende, als Kurfürst Ernst das Zeitliche segnete. Auf der Jagd bei Schweinitz stieß ihm ein Unfall zu; er stürzte vom Pferde und wurde alsbald in das Colditzer Schloß gebracht. Hier verstarb er am Sonnabend den 26. August nachmittags unter großem Trauern und Wehklagen der Unterthanen.

Es wird berichtet, daß Colditz an Friedrich dem Weisen einen sehr gnädigen Herrn gehabt, indem er „sonderbare Beliebung zu diesem Ort getragen"; auch habe er den Schloßbau fortsetzen lassen. So mochte man seiner hier oft dankbar gedenken. Wenzeslaus war zehn Jahre alt, als dieser Fürst mit großem Gefolge und doch nicht als Fürst, sondern als einfacher Pilger ins Gelobte Land zog. Es war religiöse Neigung, die ihn trieb die heiligen Stätten zu besuchen, um dort Ablaß von Schuld und Strafe zu erlangen.

Das kirchliche Leben der damaligen Zeit spiegelte sich nach seiner ganzen Trostbedürftigkeit in Colditz wider; mindestens an drei Altären wurde täglich Messe gelesen; die Aegidienkirche zählte, als sie nach der Zerstörung durch die Hussiten neu erstand, allein sechs Altäre. Schon zuvor, im J. 1385, hatte Nikol von Staupitz aus Leisnig jährlich dreißig freibergische Groschen gestiftet zu einem ewigen Licht bei der Messe, welche täglich zu des heiligen Aegidius Ehren in dieser Kirche gelesen wurde. Der Aegidienpfarrer Niklas Zscholle konnte die Zeit kaum erwarten, daß der Altar St. Barbarä wieder aufgerichtet wurde; er widmete zu diesem Zweck sein eigenes Erbtheil. Derselbe stiftete zu Ehren des Kirchenpatrons St. Aegidius einen neuen Altar und widmete, zur Abhaltung der täglichen Messe, seiner verstorbenen Aeltern hinterlassenes Haus und nachgelassene Aue, dazu die Wiese, die dem kurfürstlichen Schenken zu zinsen hatte. Der Geleitsmann Konrad Triller überwies der Nikolaikirche im J. 1481 einen jährlichen Zins, wofür an den Vorabenden aller Sonn- und Festtage zum Lobe der Maria das Salve Regina gesungen werden sollte. In Verbindung mit dem colditzer Rath gab zu dieser Zeit der Vorsteher der Kalandsbrüder, Benedikt Zimmermann, fünf rheinische Gulden jährlich zu einer täglichen Marienmesse am Altare corporis Christi. Bischof Johannes von Meißen hat diese Stiftung 1493 bestätigt und einen Ablaßbrief darüber gegeben. Hermann Mark schenkte der Kalandsbruderschaft die Summe von 200 Gulden. Für die jährlichen Zinsen sollte die Bruderschaft an jedem Montag früh einen Umgang für alle gläubigen Seelen und eine singende

Messe für seine und seines Stiefsohnes Seele halten. Die Kalandsbrüder kauften 1480 die herrschaftliche Betstube in der Kapelle vorn an der Aegidienkirche, wo sie auch ihren Schatzkasten hatten und täglich zusammenkamen. Ihre Vorsteher waren darauf bedacht, wie sie fromme Leute zu milden Stiftungen bereden möchten, damit der Bruderschaft Einkünfte der Armuth zum besten von Tag zu Tag vermehrt würden. Uebrigens scheint es, daß die colditzer Vereinigung weniger dem entsprach, was wir sonst vom Kaland wissen, als daß sie die Grundzüge der Bruderschaften, namentlich der Marienbruderschaften, an sich trug.

Unter diesen Eindrücken und Verhältnissen war der Knabe Wenzeslaus Link herangewachsen, als er den stillen Heimatsort verließ, um eine auswärtige Schule zu besuchen. Wohin er sich wandte, ist ungewiß. Schon der alte Verpoorten klagt in seiner 1708 veröffentlichten „Vita Linci“ über das Dunkel seiner Jugendzeit. Seitdem ist es in dieser Hinsicht nicht heller geworden.[1] Der fahrende Schüler wird hier oder da die für seine Entwickelung bedeutsamen Wanderjahre verlebt haben. Sichere Kunde haben wir von ihm erst im J. 1503, wo er als Augustinerbruder erwähnt wird.

Es gab damals bereits über vierzig Augustinerklöster in Deutschland. Namentlich die edlen Geschlechter waren diesem Orden geneigt, der mit seiner kirchlichen Grundrichtung Eifer für Seelsorge und erbauliche Predigt verband. Von allen Seiten fand dieser Bettelorden die freigebigste Unterstützung. Das Leben in einer Samung oder im Konvent war so eintönig wie möglich. Ernst und still ging der Augustiner in seiner schwarzen Kutte und Kapuze einher; und wie sein Gewand durch den schwarzen Ledergurt zusammengehalten war, so wurde und war sein Herz durch die Klosterregel gebunden. Unter gottesdienstlichen Verrichtungen und Gebeten verlief der Tag; ermüdend wirkten die kleinlichen Vorschriften der Konstitutionen. Mochte der Mönch sich daran gewöhnen, nichts mehr für sein Eigenthum zu halten, so war es doch beschwerlich solches immer zu bedenken, auch in der Sprache des täglichen Lebens. Den verpönten Fehler des Ausdrucks zu meiden, zog sich der Bruder lieber in seine einsame Zelle zurück. Er mochte sich freuen,

1) Zwar findet sich in einer altenburger Handschrift die Nachricht, daß Link die magdeburger Schule besucht habe. Wahrscheinlich hat indessen der altenburger Chronist die angebliche Thatsache aus einem Briefe Luther's (an Kajetan vom 17. Oktober 1518) nur erschlossen. Dort erklärt der Reformator, sein liebster Bruder Magister Wenzeslaus Link sei von Jugend auf „in gleichem Studium“ mit ihm aufgewachsen. Aber diese Worte Luther's, so wichtig sie sind als persönliches Zeugniß früher Jugendfreundschaft, geben für bestimmtere Vermuthungen keine Handhabe. Gegen einen Aufenthalt Link's in Magdeburg ist auch noch aus einem anderen Grunde neuerdings von beachtenswerther Seite Einspruch erhoben worden. Man hat nämlich daran erinnert, Link habe sich nachweislich dem magdeburger Rath gegenüber als einen in dieser Stadt Fremden und Unbekannten bezeichnet. Stammt nun auch der hierfür geltend gemachte Widmungsbrief zu einer seiner letzten Schriften („Das zwölfte Kapitel der Epistel an die Ebreer“ ꝛc. Gedruckt 1544) aus einer so späten Zeit, daß dieses Bedenken für sich allein nicht ausreichen würde, um eine entgegenstehende begründete Nachricht zu entkräften, so ist doch andererseits eben durch dieses Bedenken die völlige Unsicherheit einer ganz unverbürgten Meldung deutlich geworden. Solange daher nicht aus einer besseren Quelle ein neues Licht auf Link's dunkle Jugend fällt, ist die Angabe, daß er die magdeburger Schule besucht habe, als widerlegt zu betrachten.

wenn wieder ein Tag vorüber war; dann beschloß er den Abend mit dem vorschriftsmäßigen Segenswunsche: „Eine ruhige Nacht und ein willkommenes Ende schenke uns der allmächtige Gott". Hießen auch die wissenschaftlichen Studien in den Konstitutionen einmal das Fundament des Ordens, so zeichneten sich doch die Augustiner im Vergleich mit anderen Klöstern nicht gerade durch Gelehrsamkeit aus. Ueberhaupt war im Laufe der Zeit die Ordenpraxis ihrer ursprünglichen Regel nicht mehr treu geblieben. Männer wie Zolter und Proles arbeiteten auf die Reformation des Ordens hin und suchten für die strenge Beobachtung der Regel oder für die Observanz zu wirken. Aus solchen Bestrebungen ging dann die Kongregation der „Observanten" hervor, während die „Konventualen" bei der milderen Praxis zu bleiben entschlossen waren; bei den hieraus entstehenden Reibungen hoben die Observanten ihre päpstlichen Privilegien hervor, während die Konventualen meistens den Ordensgeneral auf ihrer Seite hatten. In der sächsischen oder deutschen Kongregation der Observanten bildeten die fünf Samungen zu Magdeburg, Himmelspforte, Dresden, Waldheim und Königsberg (in Franken) den Grundstock.

Wenzeslaus Link war bereits Mitglied dieses Ordens, als er sich im J. 1503 auf der wittenberger Hochschule inskribiren ließ. Die Universität Wittenberg hatte außer ihren Schutzpatronen Paulus und Augustin schon damals einige leuchtende Namen aufzuweisen und übte gleich anfangs eine große Anziehungskraft aus. Dr. Fleck hatte in seiner Einweihungsrede die Losung ausgegeben: Die ganze Welt erwartet Weisheit und Reinheit der Lehre von diesem weißen Berge. Zu denen, die in den ersten Monaten aufgenommen wurden, gehörte Amsdorf; vor ihm waren bereits 327 andere inskribirt. Mußte auch Johann von Staupitz, der erste theologische Dekan, wegen Uebernahme des Generalvikariats seiner Ordenskongregation seine akademische Wirksamkeit sehr beschränken, so verstand er es doch, sein hohes Ordensamt für die Hochschule zu verwerthen. Aus den Reihen der Augustiner zog er tüchtige Lehrkräfte und strebsame Zuhörer heran. Er wird auch seinen persönlichen Einfluß geltend gemacht haben, um das, was er angezogen hatte, festzuhalten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er sich auch Link's persönlich annahm. Das Geschlecht derer von Staupitz scheint mit der Kirche zu Colditz in alten Beziehungen gestanden zu haben. Wie oben bemerkt, hatte ein leisniger Staupitz im 14. Jahrhundert zu einem ewigen Lichte bei den Aegidienmessen eine Geldsumme gestiftet; dem mochten weitere Anknüpfungspunkte gefolgt sein. Jedenfalls war Link in Wittenberg mit dem Neffen des Generalvikars, dem bekannten Nikolaus von Amsdorf, näher befreundet. Sie verlebten hier manches Jahr zusammen. Es läßt sich nicht mehr näher bestimmen, ob das Abenteuer, das sie mit einander bestanden, noch ihrer Studentenzeit oder der späteren Docentenperiode angehört. Scherzend erinnert Amsdorf, der spätere naumburger Bischof, noch in seinen alten Tagen den Jugendfreund an den ganzen Ernst der Lage auf jener Fahrt: Die Pferde gehen durch, der Wagen zerbricht, die beiden Freunde werden zu Boden geschleudert. Link ruft seinen Schutzpatron Nikolaus Tollentinus, einen Heiligen des Augustinerordens, um Hülfe an. Sie kommen auch mit heiler Haut davon, ohne daß ihnen Gottes sonderliche Herablassung zu ihrer Blindheit schon damals eingeleuchtet hätte.

Im J. 1504 mochte Link aus seiner Vaterstadt die trübe Kunde erhalten haben, daß sie, die gerade in letzter Zeit wiederholt an Ueberschwemmungen und Seuchen gelitten hatte, von einer großen Feuersbrunst heimgesucht war. Von den Studien des jungen Theologen hören wir nichts. Es ist aber anzunehmen, daß er sich durch Staupitz gern und willig zur H. Schrift führen und leiten ließ.

Vor 1508 befand Link sich eine Zeit lang im Augustinerkloster zu Waldheim und brachte zu Nutz und Frommen dieses Klosters dreihundert Gulden mit.[1] Das Augustinerkloster zu Waldheim war um das J. 1404 gegründet worden. Bischof Rudolf von Meißen hatte 1422 die waldheimer Pfarrei mit dem Augustinerkloster vereinigt. Das Kloster war an der Stätte des alten Schlosses erbaut. Die Klosterkapelle St. Nikolaus stand mitten auf dem Markte der Stadt. Die Observanz wurde in Waldheim anfangs sehr strenge gehandhabt, doch scheint die Zucht in Link's Zeiten wieder erschlafft zu sein. Er soll sich in der trägen Ruhe nicht wohlgefühlt haben.

Um so mehr mußte es ihm willkommen sein, daß ihn Staupitz im J. 1508 nach Wittenberg zurückrief. So wurde Link von einem Kloster an das andere versetzt. Zunächst wurde er ebenso wenig wie Luther als Lehrer berufen, sondern um sich auszubilden und zu lernen. Letzteres aber war doch nur Mittel zum Zweck. Staupitz wollte Lehrkräfte gewinnen. Es galt die nach der ersten Blüte rasch wieder gesunkene Anziehungskraft der Universität zu heben. Daß Link hierfür auch nur entfernt in Frage kommen und schon so bald berücksichtigt werden konnte, beweist zur Genüge seinen Eifer und seinen Ernst. Und nun durfte er gar mit Luther zugleich in die neue Laufbahn eintreten, es mit erleben, wie der heranreifende Reformator in die Theologie eindrang. Neben ihnen beiden bereiteten sich Amsdorf und Karlstadt, Johannes Spangenberg, Melchior Myritzsch und Johannes Voit auf die akademischen Grade vor. Bereits einen Monat vor Luther, im Februar 1509, wurde Link biblischer Baccalaureus, im Herbste desselben Jahres, um die Zeit, wo sein lieber Martinus nach Erfurt berufen wurde, Sententiarius. Damit war ihm gestattet, die erste Vorlesung über die Sentenzen des Petrus Lombardus, das beliebte dogmatische Lehrbuch des späteren Mittelalters, zu halten. Gegen Ende August 1511 wurde er Licentiat und erlangte am 16. September, zugleich mit Mecheln, Spangenberg und Johannes Hergott aus Nordhausen, die theologische Doktorwürde. Staupitz war zu dieser feierlichen Promotion nach Wittenberg geeilt; mit ihm waren elf Doktoren des Ordens zugegen.

Ein Jahr später fand unter dem berühmten Birnbaum die Scene statt, wo Luther, der inzwischen nach Wittenberg zurückgekehrt war, mit so viel Ernst und Scherz von Staupitz genöthigt wurde sich zum Doktor promoviren zu lassen. Zur Promotion waren viele verehrungswürdige Gäste gekommen; Link war Dekan und zugleich Luther's Beistand oder Gallus. Gerade damals legte Staupitz seine wittenberger Professur nieder und zog nach Süddeutschland. Luther und Link durften noch die nächsten vier Jahre in akademischer Kollegialität und Klostergemeinschaft zusammen verleben. Bereits war die Zeit gekommen, die Melanchthon

1) Vgl. den Brief des Justus Jonas vom 31. December 1539 bei Kawerau I, 380.

in seiner Lutherbiographie so trefflich darstellt; die Schriftauslegung Luther's brachte aus den Psalmen und aus dem Römerbriefe ein neues Licht hervor; bereits „zog er die Herzen der Menschen wiederum zu dem Sohne Gottes und wies sie auf das Lamm Gottes, das unsere Sünden getragen hat". Seine Briefe an Spalatin, Lang, Spenlein reden von großer Entschiedenheit, Weisheit und Wärme des inneren Lebens. Dazu kamen die ersten uns erhaltenen Predigten. Und doch war alles das vorbereitend auch nur mit dem Zeitpunkte verglichen, wo Link 1516 auf ein anderes Arbeitsfeld berufen wird; gerade damals wächst Luther mit jedem Tage. Hier greift er nach der „Theologia deutsch", dort freut er sich an den Thesen seines Schülers Bernhardi gegen die Lehre der Sophisten; schon will er den Galaterbrief auslegen. Er predigt über die zehn Gebote, sein Wort macht Rumor; in den Tagen der Pest steht er furchtlos da. Wie er die Wurzel aller Unruhe kennt, so lebt er nach seinem Wort: der hat Frieden, welchen alles und alle beunruhigen, und welcher das alles mit Freuden ruhig aushält.

Neben dem überlegenen Freunde wurde auch Link gern gehört. Er predigte häufig in der kleinen von Mykonius so anschaulich beschriebenen Kapelle, die Gott vor allen Münstern und Stiften dazu auserkoren hatte, daß sein liebes heiliges Evangelium darin sollte neugeboren werden. Hierzu hat auch Link mitgeholfen. Justus Jonas denkt noch im J. 1539 mit Freuden an die Festpredigten, die er vor 28 Jahren von Link als seinem geistlichen Vater gehört hatte. Auch Luther schätzte diese Predigten als verständlich. Die Gemeinschaft beider mag wol das Kloster durchdrungen und beseelt haben. Link war zeitweilig Prior, Luther daneben einmal Supprior. In einem wahrscheinlich an Staupitz gerichteten Briefe Spalatin's vom 16. April 1515 werden Luther und Link (neben dem Empfänger des Briefes und dem erfurter Augustiner Usinger) als Vorbilder für die damaligen Theologen hingestellt mit dem Wunsche, daß ihnen viele ähnlich sein möchten; denn es würde dann besser stehen um unser deutsches Vaterland.[1]

Um diese Zeit wurde Staupitz auf dem Wahlkapitel der Augustiner in Gotha als Generalvikar wieder gewählt, Luther aber wurde Distriktsvikar über die zehn Klöster der sächsisch-thüringischen Provinz. Luther, der es mit der Visitation sehr ernst nahm, war im April 1516 in Grimma. Staupitz und Link begleiteten ihn; wie letzterer dazu kam, ist unbekannt. Staupitz brach gerade damals auf, um im Auftrage des Kurfürsten für die wittenberger Schloßkirche in den Niederlanden Reliquien zu erwerben und hier gleichzeitig eine Visitation vorzunehmen. Im Herbste desselben Jahres wurde Link in den Süden Deutschlands versetzt. Auf kurze Zeit war er Augustinerprediger in München; dann nahm ihn Staupitz, der seit Mitte November in seinem geliebten Nürnberg geweilt hatte, auf Visitationsreisen mit sich. In den ersten Wochen des J. 1517 ging es von Nürnberg fort, zunächst nach Koburg. Im Frühjahr und im September hielt Link sich vorübergehend in Nürnberg auf. Bald sollte er dort einen neuen Wirkungskreis finden. Damit brach ein neuer Abschnitt seines Lebens an.

---

1) Vgl. „Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche", Bd. XXXIX (1878), S. 627.

II. Das Predigtamt im Augustinerkloster zu Nürnberg.

Staupitz hatte es mit Wenzeslaus Link in der That gut im Sinn, daß er ihn an einen Ort brachte, der ihm selbst so lieb geworden war. Einen anziehenderen Aufenthaltsort gab es damals in Deutschland nicht. Zu denen, welche die Stadt um ihres Kunstfleißes und ihrer geistigen Regsamkeit willen zu wiederholten malen feierten, gehörten auch Luther und Melanchthon. Was fand sich in Nürnberg nicht alles zusammen! Schon die Mauern und Thürme waren ein Bild der Kraft, und wenn man eintrat, so konnte das Auge sich nicht satt sehen an den Giebelhäusern und Brunnen und Kirchen und allem, was diese enthielten, vom Sebalduskrabe bis zum Sakramentshäuschen in St. Lorenz. Die rege Betriebsamkeit in den Werkstätten wetteiferte mit der geistigen Arbeit; der Bildungshöhe entsprach ein Bildungsverkehr mit Europa. Dazu kam die gerade damals so erstaunliche Fülle großer Männer, die alle mitten im öffentlichen Leben standen und mit dem kirchlichen Leben meistens Fühlung hatten. Und wie rege war letzteres! Wie war es so reich an Gaben und Stiftungen, die im Bau der Lorenzerkirche ihren schönsten Ausdruck fanden! Schon ging ein gewisses Widerstreben gegen den Ablaßkram und gegen das Bettelwesen durch die tonangebenden Kreise, im Klarakloster drang man auf das Bibellesen; die Stadt konnte als eine der frömmsten des Reiches gelten.

Das alte Augustinerkloster gehörte zur bayerischen Provinz. Es hatte bereits durch Oswald Reinlein und Heinrich Zolter, später durch Proles eine Reformation erfahren. So gehörte es zu der Vereinigung der reformirten Klöster oder zur Kongregation der Observanten. Darin lag zugleich, daß es vom Provinzialprior unabhängig war. Der nürnberger Rath hatte an dieser Unabhängigkeit besondere Freude. Daher mußte es ihm als eine verhängnißvolle Neuerung erscheinen, daß Staupitz am 30. September 1510 eine Bulle veröffentlichte, wonach das Generalvikariat hinfort mit dem sächsischen Provinzialpriorat in einer Person vereinigt werden sollte. Der Rath widersetzte sich. Zeitweilig entzog er sogar den Mönchen das Trinkwasser, um durch sie auf Staupitz einen Druck auszuüben. In einem Schreiben vom 19. September 1511 erklärte er sich dem Generalvikar gegenüber sehr bestimmt. Es folgten langwierige Verhandlungen, mit denen u. a. auch Luther's Romreise zusammenhängt.[1] Das Resultat war, daß die gefürchtete Personalvereinigung nicht durchgesetzt wurde.[2]

So hatte Staupitz im ersten Jahrzehnt seines Generalvikariats bezüglich Nürnbergs nicht eben erfreuliche Erfahrungen gemacht. Aber wie bald waren doch in der Folgezeit diese peinlichen Eindrücke verwischt und verwunden! Andauernd stand er mit den beiden Klosterprioren Nikolaus Besler und Wolfgang Volprecht in enger Beziehung. Als er sich dann 1512, 1516 und 1517 länger in Nürnberg aufhielt, wurde er in außerordentlicher Weise verehrt, wol am meisten von dem Rechtsgelehrten Christoph Scheurl, den er von Wittenberg kannte. Vor allem erwies sich seine Predigtweise, an der übrigens Luther aussetzte, daß sie nicht ein-

1) Vgl. „Der Beweis des Glaubens", Bd. XV, S. 426.
2) Vgl. „Zeitschrift für Kirchengeschichte", II, S. 460 ff.

fach genug sei, durch Tiefsinn und Schärfe als anziehend und fesselnd. Dabei lebte er nach dem ausgesprochenen Grundsatz: In der Kirche andächtig, im Rathe tapfer und fürsichtig, bei Tisch und ehrbaren Personen angenehm und fröhlich.

Leicht war es nicht, einen so gefeierten Mann, einen so verehrten Prediger zu ersetzen. Aber Link verstand es, diesen Posten auszufüllen. Er zeigte sich alsbald seiner Aufgabe gewachsen.

Eine Gestalt unter den damaligen Nürnbergern war ihm schon von Wittenberg her bekannt, nämlich jener Rechtsgelehrte und Humanist Christoph Scheurl, von 1507 bis 1512 Professor und zunächst Rektor der Universität. Es ist fraglich, inwieweit dieser gefällige, aber eitle Mann von Link gern gesehen war; er ist es doch, dem wir mancherlei Nachrichten über den neuen Augustinerprediger verdanken. Die Worte seiner zahllosen Briefe sind immer gewählt, freilich auch hochtönend; man nannte ihn den nürnberger Cicero. Er sah und suchte etwas darin, über die Persönlichkeiten der Stadt wieder und wieder zu berichten; es lag ihm daran, den wichtigen Mann zu spielen, der den gelehrten Verkehr zwischen Nord und Süd, ja in der Folge selbst die entgegengesetzten kirchlichen Auffassungen vermittelte und vermitteln wollte, soweit es ging. Er freut sich, daß Link auf den Wegen von Staupitz einhergeht. Er macht kein Hehl daraus, daß Link schon mit Rücksicht auf den gefeierten Generalvikar Anklang findet.[1] Er ruft einmal aus: „Alles tönt von Staupitz wider; auf diesen Namen kommt ein Theil der Verehrung, die wir dem Doktor Wenzel zollen, wenn wir auch andererseits die eigene Vortrefflichkeit des letzteren anerkennen". Zu Link's ständigen Zuhörern rechnet er u. a. Ebner, Nützel und Holzschuher; ferner die sieben s. g. älteren Herren, die im Stadtregiment den engsten Rath bildeten; in späterer Zeit werden auch Spengler, Dürer und die meisten Staupitzianer zu diesem auserlesenen Kreise gerechnet. Scheurl schreibt: „Link ist ein vorzüglicher Prediger; er predigt dem Volk zu Dank; er verleugnet den Luther nicht. Ich will des Todes sein, wenn bei uns jemand anders als unser Wenzeslaus und einige, die ihm darin folgen, Christum predigt". Auch hat Scheurl gelegentlich geschildert, wie sich die Mitglieder der sodalitas Staupitiana im Augustinerkloster zusammengefunden haben, wie die nürnberger Edlen und Ehrbaren gern mit Link verkehren, wie sie sich bei ihm zu Speis und Trank versammeln, wie über Tische fast nur noch von Bruder Martin allein die Rede ist.

Wenn irgendeiner, konnte Luther diese Ehre ertragen. Ihm war es allein um die Sache zu thun. Er wollte das Evangelium von jeder persönlichen Rücksichtnahme rein gehalten wissen. Das gab er schon zu Ende des J. 1517 einem Scheurl zu bedenken, eine heilsame Wahrheit in der Antwort auf den Bericht über Link.

Wie rasch in diesen von Link beeinflußten Kreisen der Sinn für Luther's Größe sich festigte, klärte und vertiefte, erkennen wir deutlich an zwei der edelsten Gestalten, an Spengler und Dürer. Bereits um 1518 geben die beiden ihrer Freude an Luther lebhaften Ausdruck; der erstere brennt vor Verlangen den

1) Vgl. Scheurl's Briefbuch, hrsg. von Soden und Knaake. Potsdam 1867, 1. Bd.

Mann zu sehen, der andere übersendet ihm ein Geschenk. Um dieselbe Zeit vertheidigt Spengler mit seiner köstlichen Schutzrede die Lehre Luther's. Er findet sie durchaus begründet auf dem Evangelium. Er bekennt, ihm sei sein Leben lang eine Lehre oder Predigt so stark nicht in seine Vernunft eingegangen als Luther's und seiner Nachfolger Lehre und Unterweisung. Er rühmt es, daß Luther ganz im Gegensatz zu den Ablaßpredigern mehr Christum als Quästum (Gewinn) suche; durch diese Lehre werde das Gewissen von Skrupeln befreit. Luther sei ein Daniel, den Gott erweckt habe, um das Volk aus der Finsterniß zu retten; er habe bisher alle die, so gegen ihn das Schwert aufgehoben, mit großen Ehren geschlagen.

Als dann Albrecht Dürer nach dem wormser Reichstage das Gerücht von Luther's Tode vernimmt, da gibt er seinem Schmerz in dem sonst trockenen Tagebuch einen ergreifenden Ausdruck und bittet alle frommen Christen, diesen gottgeistigen Menschen fleißig zu beweinen. Und wie Spengler's Schutzrede, so Dürer's vermeintlicher Nachruf; zwei Meistergesänge sinds an der Wiege der Reformation, in ungebundener Rede und doch voll Hebung und Maß, durchglüht von dem stetigen Feuer probehaltiger Treue, Nachklänge von dem, was in jenen Tagen das nürnberger Augustinerkloster erfüllte und durchdrang.

Es war im J. 1520, als der nürnberger Rath, wol in Veranlassung des Generalvikars und in einem Briefe an ihn, sich über Link's Tüchtigkeit aussprach. Dem Augustinerprediger wird das Zeugniß gegeben, daß er aus der Zahl der Rathsherren wie aus dem ehrbaren und gemeinen Volk viele Leute an sich gezogen und bei ihnen ein sonderlich hohes Ansehen, Ruhm und Lob gehabt und durch seine christliche und heilsame Lehre und Predigt viel Nutz und Frucht gefördert habe. Das führt uns auf die Frage, was Link in Nürnberg predigte. War man anfangs geneigt ihn nach Staupitz zu messen, so scheint doch bald hervorgetreten zu sein, daß die Lehren beider sich nicht so ohne weiteres deckten. Das sollte es doch wol heißen, wenn man die staupitz'sche Gesellschaft, wie es scheint auf Scheurl's Betrieb, in eine augustinische umwandelte. Sie wurde, vielleicht ohne daß Scheurl es merkte, mehr und mehr eine augustinisch-paulinische, dann eine paulinisch-lutherische.

Staupitz war der Herold der heiligen Liebe. Er trat mit dieser Betonung der Liebe allem äußeren Werkdienst so sehr entgegen, daß er sagen konnte: Wer nicht liebt, der betet nicht, spräche er auch tausend Psalmen. Wer Gott liebt, der dient Gott. Wer ihn nicht liebt, der dient ihm nicht, ob er auch einen Berg auf den anderen trüge. Es wäre besser, der Mensch stürbe, ehe er wüßte was gute Werke wären. So sagt er denn wol, daß niemand das Gesetz halten mag, er liebe denn Gott über alle Dinge. Was er betont, ist Geist und Leben. Aber sein Satz: auch der Buchstabe des Neuen Testaments ist ein Mörder der Seelen, führt ihn zu weit, bis zur Verflüchtigung der Schrift. Sein Weg der Belebung durch die Liebe ist nicht der evangelisch gesunde. Wol geht es durch Tod zum Leben, aber nicht genug durch Kampf zum Frieden. So ist die Umwandlung, von der Staupitz redet, sprunghaft und überschwänglich. Denn es heißt: Der heilige Geist ist es, der den Menschen ganz und gar verzehrt und zu Aschen macht,

auf daß er allein alles in allem bleibe. Die Liebe zu Gott bringt zu sich eine große Unlust, übergeht alle eigene Wirkung. Wenn Gott den Fels ins Herz der Auserwählten schlägt, so gibt es Feuer, die todte Kohle wird lebendig, der kalte Brand leuchtend in Lieb. Zwar mag es an Luther erinnern, wenn Staupitz sagt: Der Glaube feiert nicht; aber gerade am Glauben fehlt es. Denn für Staupitz ist der Glaube nicht ein lebendig, kräftig und geschäftig Ding; an sich todt, wird er erst lebendig durch die Liebe. Auch wird die Rechtfertigungslehre mit dem Eingießen der Gnade vermengt. So wenigstens stand Staupitz in Nürnberg. Später hat er in seinen salzburger Predigten diese Fehler gebessert. Nach seinem Tode ist eine nachgelassene Schrift vom christlichen Glauben herausgekommen, wesentlich evangelischen Inhalts. Sie wurde wahrscheinlich von Link zum Druck befördert. Luther fand übrigens das Büchlein etwas matt, wie Staupitz immer gewesen.

Damals, im Augustinerkloster, rang auch Link noch nach völliger Klarheit. Bekannt und wiederholt abgedruckt ist die Palmsonntagspredigt vom J. 1518. Sie hat den merkwürdigen Titel: „Wie der grobe Mensch unsers Herren Esel sein soll, ihn tragen und mit ihm eingehen gen Jerusalem zu beschauen fruchtbarlich das Leiden Christi". Der Titel erklärt sich daraus, daß die s. g. Sakramentalisten bei den Pfarreien zu St. Lorenz und St. Sebald nach altem Brauch am Palmsonntag in die Häuser gingen und mit dem Esel sangen. In den folgenden Jahren wurde dieses „Docken- und Affenspiel" abgeschafft. Osiander schreibt im J. 1524: Am Palmsonntag haben wir alle alte Abgötterei weggelassen; Palmesel und Füllen haben wir im Winkel stehen gelassen. Damals aber, im J. 1518, war diese Sitte noch ein Stück des kirchlichen Volkslebens, und daß Link darauf Bezug nahm, spricht für seine volksthümliche Art. Seiner damaligen Anschauungsweise entspricht es, daß er auf dem Titel bemerkt: „Nach Lehre des heiligen Bernhard". In seinem klösterlichen Ringen hielt er sich an den heiligen Ernst dieser brennenden Seele. Link geht in seiner Eselspredigt davon aus, daß man in mancherlei Weise Christo diene, der nicht nur Kinder und Narren berufe, sondern auch die Esel besteige und das Holz des Kreuzes trage und zur Nachfolge treibe. Weiter unterscheidet er unter den Dienern Christi die Prälaten mit den Zweigen der guten Lehre, die Beschaulichen mit den Kleidern der Tugend und zum dritten die Wirklichen (Werkthätigen), die ihm die Kleider zeitlicher Habe durch Uebung der Barmherzigkeit unterbreiten. Nur aus Ueberfluß der Mildigkeit Christi kommt dazu die vierte Weise der Seligung. Sie ist im Esel unseres Herrn abgebildet, welcher anzeigt die bußfertigen Menschen, die Christum persönlich tragen. Darum die, so niemanden regieren können, kein Almosen mitzutheilen haben, auch nicht mit Freuden Gott loben können aus Furcht vergangener Sünden, die sollen doch unseres Herrn Esel sein, sollen ihn zu seiner Ehre tragen und sein Joch annehmen mit Geduld. Noch sucht der Augustiner nach Wahrheit; zugleich aber spricht er schon starke Wahrheiten aus, und die Erkenntniß bricht durch, daß die Kleider und Zweige keinen Unterschied machen, daß der Herr gekommen ist, die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Frommen.

In die Adventszeit desselben Jahres fallen die Predigten über die Seligpreisungen: „Ein heilsam Lere, wie das Herz oder Gewissen durch die sieben

Seligkeit, als sieben Seulen des geistlichen Baues, auf das Wort Gottes gebauet wird, wider die Skrupel und Unruhe, Aergernuß und Anfechtung, Fleischlichkeit und Begierde der Gewissen". Zu den Männern, die sich für diese Predigten besonders interessirten, gehörten der Prior des Augustinerklosters, Wolfgang Volprecht und Sixtus Oelhafen. Ersterer schenkte ein noch erhaltenes Exemplar derselben an einen gewissen Pater Sebastian. Dem kaiserlichen Sekretär und nürnberger Bürger Sixtus Oelhafen sind diese Predigten gewidmet. Dieser Oelhafen hörte später zu Worms von Luther die Worte: „Ich bin hindurch, ich bin hindurch". In der Widmung gibt Link ihm das Zeugniß, daß er aus christlicher Andacht begehre, daß der Weisheit Gottes, Christo dem Herrn, Raum und Statt gegeben werde mit Befriedigung des Herzens. Link bezeichnet sein Buch als einen Bau der Gewissen. Er will darin zum ersten unterweisen, wie man leben soll; zum anderen anzeigen, was man suchen soll; zum dritten Tröstung geben, darauf man ruhen soll.

Das Gewissen, auf das die Reformation sich stellt, tritt in diesen dreißig Sermonen, die wol größtentheils als Wochenpredigten gehalten wurden, erfreulich, in den Vordergrund. Ebenso wird das Wort Gottes betont. Es ist das Netz, wodurch die Seelen im Meere dieser Welt gefangen werden. Durch Gründung auf Gottes Wort erhält das Gewissen Ruhe. Zum Wort kommt der Glaube und dieser richtet sich auf Christus. Wer sich auf Christum gänzlich gründet, desselbigen Gewissen reißt nicht. Die Kirche erscheint auf Christum also angewiesen, daß sie die linke Hand ihres Geliebten unter das Haupt legt in Betrachtung seines Lebens und Leidens, und zukünftig mit der rechten Hand umfangen zu werden hofft in der Verklärung des Leibes. In der Hauptsache stehen diese Predigten evangelisch da, wenn auch selbstverständlich z. B. die Siebenzahl der Sakramente noch festgehalten ist oder gesagt wird, die Mutter Gottes habe kein ander Verdienst denn die Demuth; oder: Es ist kein besser Verdienst der heiligen Menschen zu erwerben die Gnade Gottes denn ein seufzendes Gebet oder sehnlich Trauern des Gemüths. Unvermittelt tritt im 24. Sermon neben den Glauben an die sühnende Gnade des Evangeliums die Ueberschätzung eigener Barmherzigkeit, wie auch im 25. Sermon gesagt ist, nichts sei dem Menschen heilsamer zur Reinigung des Gewissens, als daß er Barmherzigkeit übe. Hier ist die Einwirkung der Mystiker unverkennbar, sofern diese dem Menschen nur die negative Aufgabe stellen, das Kreatürliche abzuthun. Andererseits sagt Link: Das Gewissen ist gleichsam ein dünnes Papier, wenn die schwarze Tinte darin ist; so man's will abschaben, zerschneidet man eher das Papier, denn man die Schrift abtilget. Darum tilget die Sünden aus dem Gedächtniß allein der Glaube des göttlichen Wortes, so er spricht: Dir werden deine Sünden verziehen. Unser eigen Verdienst oder Vertrauen auf uns selbst ist unbeständig als der Schnee. Allein von Christo und nicht von den Heiligen kommt alle Gnade. Allein Christus ist für alle Menschen gestorben, nicht Paulus, nicht Petrus, nicht Apollo. Wird auch die Anrufung der Heiligen noch gestattet und ihre Fürbitte vorausgesetzt, so soll man doch allezeit von Christo Wahrheit und Gnade erwarten, empfängt die Gnade in keinem anderen Namen unter dem Himmel. Wol mochte es dem Augustiner

schwer werden, überall das rechte Maß und das rechte Wort zu finden. Aber was er gelegentlich ausspricht: Wenn eine Anfechtung stößet oder rühret an das linde sanftmüthige Herz, gibt's eine liebliche Resonanz: das gilt auch von diesen sinnigen, gedankenvollen, bilderreichen Predigten selbst.

Im nürnberger Augustinerkloster war schon viel von Luther die Rede gewesen, bevor er seine tiefgreifenden Thesen ausgehen ließ. Diese Thesen hatten auch in den nürnberger Kreisen ihre Geschichte. Scheurl erhielt sie zuerst durch den wittenberger Kanonikus Ulrich Dinstedt. Neben Scheurl, der sie zu Anfang des J. 1518 an Konrad Peutinger und Johann Eck übersandte, war besonders Link für ihre Verbreitung thätig. Großen Anklang fanden diese Thesen bei Pirkheimer, A. Tucher, Ebner, Dürer und Spengler. Kaspar Nützel übersetzte sie ins Deutsche, um sie unter das Volk zu bringen. Bald interessirte man sich auch für andere Schriften Luther's. Volprecht gab einen Sermon desselben über den Ablaß heraus. Hieronymus Ebner freute sich an der Auslegung des 110. Psalms, Link an den Resolutionen. Letzterer übersandte im März 1518 Eck's Obelisken an Luther und erhielt wol umgehend als Antwort die Asterisken. Link beförderte sie weiter an Eck, und das mochte Luther erwartet haben; sonst hätte er nicht schreiben können: „Wenn Du ihn daran theilnehmen lassen willst, wird selbst er leicht einsehen, wie waghalsig es ist über fremde Arbeiten den Stab zu brechen, besonders wenn man sie nicht verstanden hat".

Am 10. Juli schrieb Luther an Link. Er hätte die Resolutionen gern beigelegt, sie waren aber noch nicht im Druck fertig. Er spricht vertraulich über den Ernst der Lage. Wie er sich bewußt ist, nur die lauterste Theologie zu lehren, so hat er es schon längst erwartet, daß seine Predigt den Juden ein Aergerniß sein wird und den Griechen eine Thorheit. „Je mehr jene drohen", ruft Luther heldenmüthig aus, „desto mehr vertraue ich; mein Weib und meine Kinder, bemerkt der Eheloſe, sie sind versorgt; Acker, Haus und alle Habe, bemerkt der Unbegüterte, sie sind bestellt; Ruhm und Name, sagt er in gleichem Sinne, sie werden zerblättert; eins bleibt übrig, ein schwacher und gebrochener Leib; nehmen sie den, so werden sie wol mein Leben um eine oder zwei Stunden verkürzen, aber die Seele rauben werden sie nicht. Ich weiß es wohl, Christi Wort ist immer so gewesen; wer's in die Welt tragen will, der muß mit den Aposteln alles hinter sich lassen und des Todes allezeit gewärtig sein. Stände es anders, so wäre es nicht Christi Wort; durch den Tod erkauft, durch den Tod verbreitet, muß es auch durch Tod erhalten und verkündet werden. So nämlich ist unser Bräutigam uns ein Blutbräutigam. Bete du drum, der Herr Jesus wolle diesen Geist seines treuesten Sünders mehren und erhalten." Dieser Brief ist nicht nur ein Zeichen, wie sehr Luther vertraute, wie ganz er sich hingab. Er ist zugleich ein Zeugniß, wie sehr Link solches Vertrauen verdiente, wie völlig er solche Hingebung verstand. Dieser Brief ist nicht nur ein Beweis dafür, von welchem Heldengeiste Luther beseelt war — wer ihm den Muth abspricht, schlägt den Thatsachen ins Gesicht — Luther mußte sich auch in seiner hochherzigen Anschauung von Bruder Wenzel getragen wissen, und das spricht für Link.

Inzwischen hatte der alte Kaiser Max einen Reichstag nach Augsburg aus-

geschrieben. Der prunkliebende Legat und Dominikaner Thomas de Vio war es, der dann den Kaiser feierlich ermahnte, das Reich wie die Kirche auszubreiten bis ans Ende der Welt. Andererseits hieß es, die Türken, gegen die man zu kämpfen habe, befänden sich in Italien.

Luther hatte im Juli seine Predigt über die Kraft des Bannes gehalten. Am 7. August erhielt er Befehl, sich binnen sechzig Tagen in Rom zu verantworten. Friedrich der Weise wußte das zu verhindern. Die Scene wurde nach Augsburg verlegt. Gegen Ende September machte sich Luther mit dem Klosterbruder Leonhard auf den Weg. Er legte fast die ganze Strecke zu Fuß zurück. Im nürnberger Augustinerkloster machte er Rast.

In Augsburg hatte Luther wenig Gutes zu erwarten. Aus seinen Predigten über die Kraft des Bannes waren einzelne Sätze herausgerissen und in Thesenform gebracht. Durch diese Sätze war viel Staub aufgewirbelt worden. Selbst Kaiser Max hatte sich geäußert, das meiste davon sei schädlich und ketzerisch, und hatte dem Papste solches brieflich zu wissen gethan.

So machte sich Luther mit Sorgen auf den Weg und dachte: Nun muß ich sterben. Schon sah er im Geiste den Scheiterhaufen vor Augen. Einmal über das andere sprach er: Ach, wie eine Schande werde ich meinen lieben Aeltern sein!

In solcher Verfassung seines Gemüthes mochte er sich wol nach einem Freunde sehnen. Im Augustinerkloster zu Nürnberg fand er einen solchen. Noch kurz vor seinem Tode hat Luther zu Eisleben davon erzählt, wie Link ihm seine Augustinerkappe, dazu ein treues Geleit gegeben. So gingen die beiden miteinander, und an ihnen mochte sich erfüllen, was Link wenige Wochen hernach in seiner Klosterpredigt von der lieblichen Resonanz des Herzens in der Anfechtung sagte.

Link war es, der dann auch in Augsburg, zuerst allein, später im Verein mit Staupitz, dem Reformator treuen Beistand leistete. Er setzte den Kardinal sofort von Luther's Ankunft in Kenntniß. Sie waren am 7. Oktober in Augsburg angekommen. Die Angabe, daß Luther hier im Augustinerkloster abgestiegen sei, beruht wol auf Mißverständniß einer seiner späteren Erzählungen[1] über jene Reise; denn ein solches gab es gar nicht in Augsburg. Ueber Link's Antheil an den augsburger Verhandlungen wissen wir nur durch Spalatin, der übrigens damals gar nicht in Augsburg war. Nach diesem Berichte[2] war der Kardinal bei dieser Gelegenheit sehr freundlich gegen Link und erklärte unter anderem, er halte Dr. Martin nicht mehr für einen Ketzer; er wolle ihn auch diesmal nicht bannen, ihm komme denn weiterer Befehl von Rom. Wenn Dr. Martin allein den Artikel vom Ablaß widerrufen wolle, so sei es genug; denn der andere Artikel, den Glauben im Sakrament betreffend, könne wol Deutung oder Lenkung erleiden. Weiter berichtet Spalatin, Staupitz habe nachher bedauert, daß Dr. Wenzel keinen Notar bei sich gehabt, der die Aeußerung über den Glauben aufgezeichnet hätte. Denn

1) Erlanger Ausgabe, LXIV, 361 ff.
2) Luther, „Bücher und Schriften". Jena 1615, I, 111 b.

es würde den Römern merklichen Nachtheil bringen, wenn „solch Fürnehmen weiter käme". Luther hatte zu Augsburg innerlich gesiegt. Der Kardinal gebot ihm nicht wieder zu ihm zurückzukehren, wenn er nicht widerrufen wolle. Er scheint sich vor den tiefen Augen und verwunderlichen Gedanken Luther's gefürchtet zu haben. Aber noch hatte er ein Mittel in der Hand, auf Luther zu wirken. Dieses Mittel waren die Freunde Luther's, Staupitz und Link. Beide mochten erkennen, daß Kajetan eine Sache des Geistes mit Gewalt niederkämpfen wollte. Und von dieser Gewalt konnten sie für Luther nichts Erfreuliches hoffen. So machten sie ihren Einfluß geltend. Luther schrieb daraufhin einen sehr demüthigen Brief an Kajetan und versprach gänzliches Stillschweigen in der Ablaßsache, wenn auch die Gegner schweigen würden. Hierzu hat Veit Dietrich später bemerkt: „Schau her, was er dem Kardinal angeboten hat". Ja, es war so, wie Veit Dietrich hinzufügt, Gott hatte Kajetan's Herz durch Stolz bethört, daß er diese Bedingung nicht annahm und so zum Sturz des Papstthums Gelegenheit bot. Luther selbst hat, wie Mykonius versichert, später oft gestanden, Gott habe ihn nie tiefer sinken lassen als damals. Es fragt sich, ob die Freunde ihm mit ihren Rathschlägen zu sehr zugesetzt hatten. Staupitz schrieb noch im September an Luther, er solle zu ihm seine Zuflucht nehmen, daß sie miteinander leben und sterben möchten. Er hatte ihm dann in Augsburg zugerufen: Sei eingedenk, mein Bruder, daß Du diese Sache im Namen Jesu Christi angefangen hast. Damals hatte er ihn auch, zu freierer Bewegung, von der Ordensregel entbunden. Aber er konnte schon damals dem hohen Fluge Luther's nicht mehr folgen. So lag es ihm nahe zu denken, daß Luther zu weit gegangen sei. Bei dem Gespräch des Kardinals mit Link ist die große Freundlichkeit desselben jedenfalls darauf berechnet gewesen Link zu fangen. Denn dieser hatte ein arglose Gemüth und mochte, ob auch seine Vernunft widersprach, im Herzen noch immer auf eine friedliche Lösung hoffen; andererseits ist es nicht unwahrscheinlich, daß Luther's Ton, an dem er sich später (namentlich bei der Schrift an den Adel) stieß, ihm auch diesmal zu kühn erschien. Indessen wußte Luther auch in dieser schwierigen Lage, wie viel er dem Rath und der Weisheit seiner Freunde einräumen durfte. Sein Gewissen erlaubte ihm nicht, was die Sache selbst betraf, zu widerrufen. Er schrieb dann am 17. Oktober jenen demüthigen Brief, doch in der Hauptsache fest. Bereits am Tage zuvor waren Staupitz und Link, jeder auf einer anderen Straße, nach Nürnberg zurückgekehrt. Es konnte ihnen nicht zweifelhaft sein, daß der erwähnte Brief Luther's ein letzter Ausgleichsversuch sein würde; so mochten sie ihre Aufgabe in Augsburg, wo sie von Gefahren umdroht waren, für abgeschlossen halten. Sie scheinen ihren letzten Rath dahin gerichtet zu haben, Luther möge, wenn alles fehlgeschlagen, an den Papst appelliren; Luther selbst erklärt in seinem letzten Brief an Kajetan, ihm sei dieser Rath gegeben worden. Nachdem er sich in diesem Schreiben noch einmal ruhig ausgesprochen, brach er im Bewußtsein der Gefahr eiligst von Augsburg auf. In wie großer Gefahr er geschwebt hatte, erfuhr er erst in Nürnberg, wo er mit Freuden aufgenommen wurde.

Staupitz und Link hatten wol schon in Augsburg daran gedacht, Luther möchte sich zu größerer Sicherheit nach Frankreich begeben. Ihr Plan zerschlug

sich schon aus äußeren Gründen. Sie konnten in der reichen und zum Theil für Luther freundlich gesinnten Stadt das nöthige Geld nicht flüssig machen. In Nürnberg scheint von diesem Plan nicht wieder die Rede gewesen zu sein. Doch wußte Luther darum. Er nahm gegen Ende des Jahres diesen Plan vorübergehend wieder auf. Im December sandte er die augsburger Akten an Link, bevor Staupitz dieselben zur Kenntniß genommen hatte. Daß Luther übrigens mit Link's Haltung in Augsburg zufrieden gewesen war, erkennt man schon aus dem Briefe, den er ihm damals schrieb; er heiße Link und sei doch ein rechter Theolog, scherzt er. Luther meint in seiner großen Bescheidenheit sogar, daß er zu Link aufblicken müsse.

Um diese Zeit kam der päpstliche Kammerherr Miltitz nach Nürnberg und verkehrte mehrere Tage im Kreise der Martinianer. Er galt ihnen als ein Deutscher und meißnischer Ritter; er galt ihnen als ein Mann, dem es fern liege sich nicht als solchen zu betrachten. Schon hoffte Scheurl auf Frieden, um sich ruhig den Wissenschaften widmen zu können; aber in Nürnberg wurde jetzt die Spannung größer, der Gegensatz bewußter. Pirkheimer schrieb seinen „Gehobelten Eck", Spengler seine schon erwähnte Schutzrede. Beide wurden dadurch in verdrießliche Händel hineingezogen und mußten zuletzt widerrufen. Sie verloren aber in Nürnberg nichts von ihrem Ansehn und blieben innerlich ungebeugt. Es war eine Uebergangszeit; bei deutlichen raschen Fortschritten der Gesinnung ein fast naives Festhalten an der alten Form. Noch genießen Heilige und Reliquien hohe Verehrung. Ebner und Nützel nehmen nach wie vor an Prozessionen theil. Letzterer schickt seine Tochter unbedenklich ins Klarakloster. Die reichen Klosterstiftungen dauern noch eine Weile fort. Die Ebner'sche Familie schenkt noch im J. 1519 an Luther zu besonderen Ehren ein Meßgewand für sein Kloster; und sie steht mit solcher Verehrung in Nürnberg keineswegs allein. Als aber Kajetan zu Anfang des J. 1519 nach Nürnberg kommt, feiert der bewegliche Scheurl in solchem Zeitpunkt die Perle der Tage, und hält doch solche Begrüßungsrede im Namen der Stadt.

Es wurde dann im Laufe weniger Jahre auch im äußeren Wesen völlig anders. Von großem Einfluß auf solche Umgestaltung war es, daß gerade damals junge geistliche Kräfte in Nürnberg eintraten. Am 2. Juli 1520 starb der Propst zu St. Lorenz, Georg Beheim. In demselben Jahre trat Melchior Pfinzing in den Ruhestand; seine Propstei kam in Georg Besler's Hände. Für Beheim's Stelle wurde Hektor Pömer aus Wittenberg gewonnen. Dies geschah durch Vermittelung des obengenannten Sixtus Oelhafen, der mit Pömer verschwägert war. Im J. 1520 wurde Osiander am Augustinerkloster als Lehrer des Hebräischen angestellt; er trat so in Link's unmittelbare Nähe, freilich vorläufig nur auf kurze Zeit.

Unmittelbar nach der leipziger Disputation waren Luther, Staupitz und Link in Grimma zusammengekommen, und vielleicht hatte der Generalvikar schon damals im stillen sich seinen Nachfolger ersehen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Link von Grimma aus das naheliegende Colditz aufsuchte und hier die Herzen für die Predigt von der freien Gnade empfänglich machte oder empfänglich fand.

Luther war inzwischen nicht müßig gewesen. Er schrieb sein Buch „An den christlichen Adel deutscher Nation". Im Juli des J. 1520 machte er Link darauf aufmerksam, daß er diese Schrift ausgehen lasse. Durchgreifend in jeder Hinsicht, that sie auch bezüglich des Bettelwesens und hinsichtlich der Bettelordnung den rechten Spruch: Es solle ja niemand unter den Christen betteln gehen; man solle nicht mehr Bettelklöster bauen, sondern zehn auf einen Haufen schlagen. Die Klöster sollten wieder werden, was sie anfangs waren, da sie frei waren einem jeden, darin zu bleiben, solang es ihm gelüstete.

Zu spät hatte Staupitz versucht, die Herausgabe dieser Schrift zu verhindern. Vielleicht gab sie den letzten Anstoß dazu, daß er sein verantwortungsvolles Generalvikariat niederlegte. Der Ordensgeneral Gabriel Venetus hatte ihm am 15. März 1520 geschrieben: „Deshalb bitten wir Dich bei Deiner Treue, bei dem Orden und der Liebe zu Gott, wenn Dir irgend Eifer, Ehre, der Vortheil und das Heil des Ordens und Deiner Kongregation am Herzen liegen, so richte Deine Sorge darauf, daß Magister Martinus endlich zu sich zurückkehre und mit ihm unser Orden aus einer so großen, unseligen Schmach errettet werde".

Link gehörte, wie schon oben bemerkt, ebenfalls zu denen, die in den Ton der Schrift „An den Adel" sich nicht finden konnten. Luther schrieb ihm: „Der heilige Geist muß mich wol selber dazu getrieben haben, da ja sicher weder Ruhm- noch Geldsucht, noch der Wunsch nach losem Leben mich treibt .. Auch das habe ich nicht im Auge, Aufruhr zu stiften" 2c. Auch Link mochte für die Augustinerkongregation besorgt sein, als er seinen Jugendfreund über die Schrift „An den Adel" zur Rede stellte. Er that es, bevor er daran denken konnte, daß er in die Stelle von Staupitz einrücken würde. Er blieb doch auch als Generalvikar von Herzen Martinianer.

Berichtigung.

Jahrg. 1886, S. 588 dieser Zeitschrift sagt Herr Prof. H. Schmidt in Breslau in einem Aufsatz über die Ritschl'sche Theologie Folgendes: „Und wenn wir doch insbesondere darüber Gewißheit haben möchten, ob denn nun der Tod Christi wirklich nicht seine Vernichtung bedeutet habe, ob er denn auch wirklich auferstanden sei (nämlich im Sinne Ritschl's), so gibt uns einer der aufrichtigsten Vorkämpfer dieser neuen Theologie, Gottschick in Gießen, in folgender klassischer Weise Auskunft. „Zu einer selbständigen Religionsgemeinde", sagt er, „ist es nur gekommen auf Grund von Erscheinungen Jesu, die sie als Manifestationen der Lebendigkeit des Auferstandenen aufgefaßt hat. Die gläubige Beurtheilung der Thatsachen, ... daß jene Beurtheilung der Erscheinungen des Auferstandenen als gottgewirkter Manifestationen des Erhöhten Wahrheit ist, ist gar keine Konstatirung eines geschichtlichen Faktums, sondern eine Werthbeurtheilung derselben" (Real-Encykl. 2. Aufl. XV, 427)."

Der unmittelbare, wie der weitere Zusammenhang der Ausführung Schmidt's läßt darüber keinen Zweifel, daß dies Citat das Eingeständniß meinerseits bekunden soll, der Glaube an die Auferstehung im Sinn „dieser neuen Theologie" sei nicht die Ueberzeugung, daß die Auferstehung Christi ein wirklich geschehenes Ereigniß sei, die Stellung der „neuen Schule" zu der Frage nach dem wirklichen Geschehensein der Auferstehung Christi bleibe vielmehr zweideutig. Um das Citat in diesem Sinne verwerthen zu können, hat Herr Prof. Schmidt dasselbe in solcher Weise verstümmelt, daß er die seiner Absicht entgegenstehenden Worte einfach fortgelassen hat. Es handelt sich in dem betreffenden Abschnitt meines Artikels „Theologie" um die Frage, ob der christliche Glaube, von welchem S. 424. 425 gesagt war, daß er an dem allmächtigen Heilswillen Gottes seinen Gegenstand und an dem geschichtlichen Lebenswerk Christi und seiner Vollendung durch Tod und Auferstehung hindurch seinen erzeugenden Grund hat, eine Einschränkung der Anwendung der Gesetze geschichtlicher Forschung auf das Christenthum bedeute. Meine Meinung, daß dies nicht der Fall ist, weil darüber, ob Jesus wirklich gewesen ist, wofür er sich gehalten, und ob er wirklich auferstanden ist, wie wir Christen glauben, die geschichtliche Forschung gar nichts ausmachen kann, sondern nur die persönliche Glaubenserfahrung, habe ich in einem bei der Kürze des mir zugemessenen Raumes leider lang ausgefallenen Satze begründet, eben dem Satze, aus welchem Herr Prof. Schmidt citirt hat. Dieser Satz lautet: „Dieser Glaube ist ein Werthurtheil über eine unbestritten geschichtliche Thatsache, nämlich über die Thatsache, daß Jesus absichtlicher Weise der Stifter einer neuen Religionsgemeinde geworden ist auf Grund dessen, daß er sich eines neuen Verhältnisses zu Gott bewußt war, welches ihm den Beruf aufnöthigte, in der Treue gegen den er den Tod übernahm, und daß es zu einer selbständigen christlichen Religionsgemeinde nur gekommen ist auf Grund von Erscheinungen Jesu, die sie als Manifestationen der Lebendigkeit des Auferstandenen aufgefaßt hat. Die gläubige Beurtheilung dieser Thatsachen, nämlich das Urtheil, daß jener Inhalt des Bewußtseins Jesu keine Illusion, sondern Realität ist, daß in seiner wirkenden Persönlichkeit sich Gott vollkommen offenbart, daß jene Beurtheilung der Erscheinungen des Auferstandenen als gottgewirkter Manifestationen des Erhöhten Wahrheit ist, ist gar keine Konstatirung eines geschichtlichen, d. h. der allgemeinen Erfahrung zugänglichen Faktums, sondern eine Werthbeurtheilung derselben, welche nur für diejenigen Sinn hat, die den von Jesus ausgesprochenen und persönlich dargestellten Lebenszweck des

Menschen als für sich gültig anerkennen, und welche in diesen Thatsachen allgemeiner Erfahrung das Hereintreten von **Thatsachen einer über die natürliche Erfahrung hinausliegenden Welt** in die Welt der gemeinen Erfahrung erkennen läßt."

Die hier [im Text nicht] gesperrt gedruckten Worte sprechen es deutlich aus, daß ich nicht in Abrede gestellt habe, daß der religiöse Glaube an die Auferstehung Christi die Konstatirung eines „geschichtlichen" Faktums (dies im Sinne eines wirklich geschehenen Ereignisses verstanden) sei, sondern daß ich nur hervorgehoben habe, wie das geschichtliche Wissen, welches sich auf Fakta bezieht, die der allgemeinen oder gemeinen Erfahrung auch der für den Glauben unempfänglichen Menschen zugänglich sind, nicht so weit reicht, um konstatiren zu können, daß Jesus wirklich auferstanden ist, sondern nur soweit, um konstatiren zu können, daß die Jünger Erlebnisse gehabt haben, welche sie als reale Erscheinungen des Auferstandenen betrachtet haben, und wie erst der an Christus persönlich gläubig Gewordene zu der Ueberzeugung gelangen kann, daß jene Erlebnisse der Jünger keine Einbildung, sondern Wirkungen der höheren Welt gewesen sind und daß deshalb Christus wirklich auferstanden ist. Die Möglichkeit, den gar nicht von Ritschl und seinen Schülern aufgestellten, sondern von den Gegnern ihnen imputirten Gegensatz von Seins- und Werthurtheilen durch meinen Satz in der beabsichtigten Weise zu illustriren, nämlich so, daß dadurch das wirkliche Dasein oder Geschehensein der Gegenstände des Glaubens unsicher gemacht erscheint, fiel fort, wenn Herr Prof. Schmidt sich nur dazu hätte entschließen können vier Worte nicht wegzulassen, nämlich statt „Konstatirung eines geschichtlichen Faktums" zu citiren, was ich geschrieben „eines geschichtlichen d. h. der allgemeinen Erfahrung zugänglichen Faktums".

Gießen, den 27. Jan. 1887. **J. Gottschick.**

Erklärung.

Möge es dem Unterzeichneten vergönnt sein, der Berichtigung des Hrn. Prof. Gottschick auch seinerseits einige Worte zur Verständigung hinzuzufügen. Die Berichtigung, sofern sie das Zugeständniß seitens des Hrn. Verf. enthält, daß er die Auferstehung Christi für eine wirklich geschehene Thatsache halte, trifft meine Darstellung wenigstens insoweit nicht, als dieselbe in der That nicht die Absicht hatte, Gottschick und seine Freunde positiv des Unglaubens an die Auferstehung Christi zu beschuldigen, sondern nur dazu bestimmt war zu beweisen, daß man nicht bei allen Gliedern dieser Schule die wünschenswerthe Deutlichkeit in dieser Beziehung finde. Und daß es daran dem von mir angezogenen Satze einigermaßen mangle, scheint Gottschick selbst zuzugeben nicht ganz abgeneigt. Ob die von mir weggelassenen vier Worte schon genügend gewesen wären, mich und andere über die eigentliche Meinung Gottschick's aufzuklären, ist mir immer noch zweifelhaft; denn eine Thatsache, die so völlig dem geschichtlichen Zusammenhang entrückt erscheint, daß sie schlechterdings nur durch eine ganz specifische Art der Auffassung festgestellt werden kann, droht ihren wahrhaft objektiven Charakter doch wieder zu verlieren. Und daß wir Ursache haben, einer in so eigenthümlicher Terminologie sich bewegenden Theologie mit einiger Vorsicht zu begegnen, ist uns durch mannichfache Erfahrungen nahe gelegt worden. Wozu soll das ganze Geräusch von Werthurtheilen im Gegensatz zur Konstatirung geschichtlicher Thatsachen, wenn das Ganze darauf hinauskommt, daß nicht alle Thatsachen in gleicher Weise konstatirt werden können? Da ich meinerseits das letztere bereitwillig zugegeben und als möglichen Sinn des Ausdrucks Werthurtheil bereits bezeichnet habe, so könnte ich mich der durch die obige Berichtigung konstatirten Uebereinstimmung mit Hrn. Prof. Gottschick einfach freuen, wenn ich nicht, offen gestanden, in der Behauptung, daß nur die Glaubenserfahrung die Thatsache konstatiren könne, doch wieder eine gewisse Differenz unserer Anschauungen erkennen müßte. Wenn ich mit dem Apostel Paulus die Auferstehung als Grund meines Glaubens ansehe, so kann ich dieselbe nicht als lediglich durch die Glaubenserfahrung erst konstatirbar ansehen. Welche Perspektive von hier aus sich auch in Beziehung auf die Thatsächlichkeit der Auferstehung wieder eröffnet, kann ich leider hier nicht ausführen. Aber wenn mein Hr. Gegner die Sache genauer überdenkt, wird er vielleicht selbst darauf kommen, warum wir mit seinen Aeußerungen über diesen Gegenstand doch so ganz zufrieden uns nicht zu erklären vermögen, abgesehen davon, daß er theologische Freunde hat, die noch nichts gethan haben, um ein gewisses geheimnißvolles Dunkel über diesen Punkt zu lichten.

Breslau, den 1. Februar 1887. **H. Schmidt.**

In der Abhandlung „Zur Kontroverse über die Ritschl'sche Theologie" (Jahrg. 1886, Heft 12) sind folgende Druckfehler zu korrigiren:

S. 633, Z. 15 v. o. st. räumen l. räume.
S. 638, Z. 15 v. o. st. Dies l. Diese.
S. 638, Z. 22 v. o. st. Damit l. Damit daß.
S. 649, Z. 11 v. o. st. Artikel l. Stellen.
S. 656, Z. 5 u. 6 v. o. st. Zeitenform l. Zeitenferne.
S. 657, Z. 16 v. o. st. Erlöster l. Erhöhter.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Die biblische Literatur des Jahres 1886.

Von D. O. Zöckler.

B. Neues Testament.[1]

I.

Den Disciplinen, welche zur eigentlichen Exegese, sowie zur biblischen Theologie sich vorbereitend verhalten, ist auch im neutestamentlichen Literaturbereiche besonders viel fleißige Arbeit und rührige Produktionskraft gewidmet worden. So zunächst

I. der Textkritik N. T.,

einem besonders in England eifrig kultivirten Arbeitsgebiete, für welches seitens der deutschen theologischen Forschung im letzten Jahre weniger gethan worden ist. Zu nennen ist als hierhergehörige deutsche Arbeitsfrucht eine neue, die dritte Ausgabe des Tischendorf'schen Textes von O. v. Gebhardt („N. T. graece. Recensionis Tischendorfianae ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit et brevi adnotatione critica illustravit O. de G. Ed. III." Leipzig, B. Tauchnitz). Für England ist zunächst ein textkritisches Lehrbuch von ähnlicher Art und Haltung wie der Schaff'sche „Companion to the Greek Testament" hervorzuheben, verfaßt von dem außerdem als Urheber einer zweibändigen Geschichte des Irvingianismus bekannten anglikanischen Theologen Edw. Miller („A guide to the textual criticism of the New Testament." London 1885). Gegenüber dem kühnen Vorgehen der cambridger Textkritiker Westcott und Hort hält dieser Autor sich zu den konservativen kritischen Grundsätzen Scrivener's, an dessen bekanntes großes Werk er sich überhaupt so eng anschließt, daß seine Arbeit fast den Charakter eines Auszugs aus demselben trägt.

Einer mühevollen und doch nicht gerade sehr nutzbringenden Arbeit hat ein anderer englischer Theolog R. F. Weymouth sich unterzogen, mittels Zusammenstellung der Lesarten von elf angesehenen Herausgebern des griechischen N. T., anhebend mit Stephanus 1550 und schließend mit dem Text der Revisionskommission von 1882. Die in echt englischer Art ausgedachte Arbeit sucht neben den bedeutenderen Editoren britischer Nation (wie Tregelles, Alford, Ellicott, Lightfoot) thunlichst auch die namhafteren deutschen Leistungen zu berücksichtigen, verfährt aber bei deren Auswahl einigermaßen willkürlich. Den auf die elf benutzten Gewährsmänner gestützten Text, der vom Westcott-Hort'schen hier und da abweicht und dem Tischendorf'schen sich nähert, nennt der Verfasser das „resultirende griechische Testament" („The resultant Greek Testament, exhibiting the text in which the majority of modern editors are agreed." London, Stock).

1) Vgl. die Bemerkung zu Abth. A dieser Uebersicht im vorigen Heft.

Eine dankenswerthe Hülfeleistung für biblisch-textkritische Studien hat V. Gardthausen in seinem Katalog der griechischen Sinai-Handschriften geboten („Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum." Oxford, Clarendon-Press). Das mit sechs Faksimiletafeln ausgestattete Werk berichtet über 147 alttestamentliche und 153 neutestamentliche Texte, von welchen übrigens keiner älter ist als das 9. bez. das 10. Jahrhundert. Von Wichtigkeit sind die Einzelhandschriften, 55 an der Zahl, dabei ein illustrirtes Evangeliarium Theodosianum aus dem 10. Jahrhundert.

Zur paläographischen Beschaffenheit der griechischen Pergamenthandschriften lieferte C. R. Gregory auf Grund seiner pariser Handschriftenforschungen einen lehrreichen Beitrag in Gestalt einer französisch geschriebenen Abhandlung („Les cahiers des manuscrits grecs", in den Abhandlungen der „Academie des Inscriptions". Paris 1885), die sich über die Einrichtung und Eigenschaften der Quaternionen alter Pergamentkodices des Näheren verbreitet. Den Schluß seines Prolegomenenwerks zur Tischendorf'schen Ed. crit. VIII minor hat dieser amerikanische Gelehrte (demnächst Professor an der John-Hopkins-Universität zu Baltimore) bisher noch nicht zu liefern vermocht. Daß man sich Werthvolles von der Fortführung und Vollendung seiner Arbeit versprechen darf, erhellt, wie aus jener Publikation, so aus den inzwischen bekannt gewordenen Nachrichten über handschriftliche Funde, bestehend in einigen Fragmenten von Evangelien-Palimpsesten, die er bei seinen pariser Forschungen gemacht hat.

Französischerseits erfuhr die in Rede stehende Disciplin Bereicherungen durch Abbé J. P. Martin, welcher seinem großen textkritischen Einleitungswerke einen praktischen Schlußband, enthaltend akademische Vorlesungen über neutestamentliche Kritik, anreihte („Introduction à la critique textuelle du N. T. Partie pratique. Tome V: Leçons professées à l'Ecole supérieure de théologie à Paris en 1885/86." Paris, Maisonneuve); desgleichen durch P. Batiffol, der einen archäologisch interessanten Purpurkodex der Evangelien, aufgefunden zu Berat in Albanien und seinem Texte nach älter und interessanter als der im übrigen ihm verwandte Kodex von Rossano, des Näheren beschrieb („Evangeliorum codex Graecus purpureus Beratinus Φ. Extrait des Mélanges d'archéologie et d'histoire." Rome, Cuggiani).

Zur Textkritik der lateinischen Uebersetzungen des N. T. steuerten neue Publikationen bei der norwegische Gelehrte J. Belsheim (Epistulae Paulinae ante Hieronymum latine translatae ex codici Sangermanensi Graeco-Latino, olim Parisiensi nunc Petropolitano, eruit et edidit." Christiania, Cammermeier), sowie Bischof J. Wordsworth von Salisbury, der seinen seit 1883 herausgegebenen „Altlateinischen Bibeltexten" eine neue Abtheilung, bereichert mit Beiträgen von W. Sanday und J. H. White folgen ließ (Old-Latin Bible Texts. Nr. II." Oxford, Clarendon Press). Das längste der in diesem Bande herausgegebenen lateinischen Evangelienbruchstücke entstammt einem Kodex des Klosters Bobbio (Bob. k.) aus dem 5. Jahrhundert, jetzt in Turin; es umfaßt, freilich nicht ganz lückenlos, die Kapitel 8—16 des Markus-, sowie 1 -15 des Matthäus-Evangeliums. Kleinere Fragmente, aus Handschriften in St. Gallen,

Chur, Mailand und Bern, deren Alter zwischen dem 5. und 8. Jahrhundert liegt, schließen sich an. Ausführliche, nach verschiedenen Seiten hin lehrreiche Prolegomena der genannten drei Herausgeber erhöhen der Werth der Publikation, welche zwar keine absolut neue ist (denn sämmtliche mitgetheilte Stücke waren schon früher hier oder da edirt worden), aber an kritischer Akribie die Vorgänger in erheblichem Maße übertrifft.

Lediglich auf konjekturalkritischem Gebiete hält sich die von den holländischen Theologen A. Pierson und S. A. Naber herausgegebene Zusammenstellung von neutestamentlichen Textverbesserungen („Verisimilia. Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt." Haag, Nijhoff). Das vielfach ungenügend Begründete und Willkürliche dieser Emendationsversuche ist durch A. Kuenen einer scharfen Kritik unterzogen worden („Verisimilia?" „Theol. Tijdschrift", September-Heft, S. 491 ff.).

II. Neutestamentliche Sprachkunde und Einleitungswissenschaft.

Aus dem Bereiche der neutestamentlichen Lexikographie ist zunächst eine neue, die vierte verbesserte Ausgabe von H. Cremer's „Biblisch-theologischem Wörterbuch zur neutestamentlichen Gräcität" (Gotha, F. A. Perthes) zu verzeichnen. Einen ergänzenden Nachtrag zu seiner früher schon veröffentlichten englischen Ausgabe des Cremer'schen Wörterbuchs lieferte W. Urwick („Supplement to Biblico-theol. Lexicon." Edinburgh, Clark), und eine mit eigenen Zusätzen bereicherte englisch-amerikanische Bearbeitung der Wilke-Grimm'schen „Clavis" besorgte J. H. Thayer an der Harward-Universität zu Cambridge bei Boston („A Greek-English Lexicon, being Grimm's Wilke's Clavis N. T., translated, revised and enlarged." Edinburg, Clark). Ein „Kurzgefaßtes Wörterbuch zum griechischen N. T.", bestimmt für den Gebrauch amerikanischer lutherischer Theologiestudirender, veröffentlichte F. W. Stellhorn, Professor an der Capital-University zu Columbus in Ohio (Leipzig, Dörffling & Franke). Es wird darin, dank dem vom Verfasser mit Geschick gehandhabten zweckmäßigen Abbreviaturensystem, auf knappem Raum eine Erläuterung des gesammten neutestamentlichen Wörtervorraths (mit alleiniger Uebergehung der lexikalisch belanglosen Eigennamen) geboten, verbunden mit Hinweisen auf die schwierigeren Formen der Deklination und Konjugation, sowie mit Andeutungen zur Etymologie und Synonymik. Das Studium größerer lexikalischer Hülfsmittel wie Cremer, Grimm oder Trench will der Verfasser nicht überflüssig machen, wol aber auf dasselbe vorbereiten. Deutschen Studirenden würde das Büchlein allerdings keine ausreichende Hülfe gewähren können, aber für den Gebrauch in Mittel- und Oberklassen unserer Gymnasien darf es wol empfohlen werden.

Die Geschichte der Uebersetzungen des N. T., sowie die der neutestamentlichen Schriftauslegung erfuhren mehrfache Förderung. In der Kontroverse über den Ursprung der tepler Handschrift und ihr Verhältniß zu den ältesten deutschen Bibeldrucken (vgl. unsere vorjährige Rundschau Jahrg. 1886, S. 59 f.) wurde zwischen den Vertheidigern und den Bestreitern eines waldensischen Ursprungs jener wichtigen alten Bibelverdeutschung weiter verhandelt. Auf die durch F. Jostes

erfahrenen Angriffe replicirte H. Haupt in der Broschüre „Der waldensische Ursprung des Codex Teplensis und der vorlutherischen deutschen Bibeldrucke gegen die Angriffe von Dr. Franz Jostes vertheidigt“ (Würzburg, Stahel), und zwar betreffs mehrerer Hauptpunkte unzweifelhaft mit glücklichem Erfolg. Doch wies der Gegner ihm demnächst das Vorhandensein einiger Schwächen und Lücken in seiner Argumentation nach, besonders hinsichtlich des von ihm als specifisch waldensisch in Anspruch genommenen Ausdrucks „sun der maid“, dessen katholischen Ursprung er vielmehr ziemlich plausibel machte, und dessen Abwechseln mit „sun des menschen“ im tepler Text selbst er durch eine Anzahl von Beispielen darthat („Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik“ von Frz. Jostes. Münster, F. Schöningh). Mag nach diesen Darstellungen des prinzipiellen Bestreiters der Waldenser-Hypothese immerhin noch einiges für deren vollständige Erhärtung zu thun übrigbleiben: das Uebergewicht der Gründe spricht jedenfalls für dieselbe. Auch hat die neueste Arbeit des Urhebers dieser Annahme, L. Keller („Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen.“ Leipzig, Hirzel) wieder einige beachtenswerthe Gesichtspunkte zu ihren Gunsten geltend gemacht, deren Entkräftung dem fast leidenschaftlich zu nennenden Eifer der ultramontanen Kritiker schwerlich gelingen dürfte (vgl. noch F. Nippold im Anhang zu Bd. II der von ihm neu herausgegebenen K. R. Hagenbach'schen „Kirchengeschichte“, S. 715 ff.).

Den Forschungen zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese älterer Zeit führte P. de Lagarde neues, theilweise wichtiges Quellenmaterial zu in seiner Ausgabe einer alten ägyptischen Evangelien-Catene („Catenae in Evangelia Aegyptiacae quae supersunt.“ Göttingen, Dietrich). Ueber des Hieronymus Verfahren als Schriftausleger handelt eine bonner katholische Inaugural-Dissertation (G. Hoberg, „De S. Hieronymi ratione interpretandi.“ Freiburg, Herder). Einen seither unter dem Namen des spanischen Presbyters Beatus von Liebana überlieferten, die Ueberschrift Summa dicendorum führenden kurzen Apokalypse-Kommentar hat F. Haußleiter, wie uns scheint mit Glück, dem Hieronymus zu vindiciren gesucht; vgl. den in Heft V dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz „Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse“, der auch noch in anderer Hinsicht (was den Victorinus von Petau und den donatistischen Hermeneutiker und Exegeten Tichonius betrifft) ein lehrreiches Interesse bietet. Mehr dem dogmatischen und praktisch-erbaulichen Interesse als der hermeneutischen oder isagogisch-kritischen Forschung sucht die von H. P. Liddon bevorwortete englische Herausgabe des Johanneskommentars von Cyrillus Alexandrinus zu dienen („St. Cyril's Commentary to St. John.“ 2 vols. London).

Späteren Zeitaltern der neutestamentlichen Auslegungsgeschichte gilt des Jesuiten Chr. Pesch Studie über „Die Evangelienharmonie seit dem 16. Jahrhundert“ in der „Zeitschrift für kath. Theologie“ (II, 225 ff.; III, 454 ff.). Unter den darin berücksichtigten Harmonisirungen der evangelischen Geschichte seit Ende des Mittelalters sind die von Gerson, A. Osiander, Molinäus, Cornelius Jansen dem älteren († 1576), B. Lamy und A. Calmet besonders hervorzuheben. Für die allerneueste Zeit hat der Holländer C. van Manen weitere auslegungsgeschichtliche Mittheilungen geboten in seiner Fortsetzung der Aufsatzserie „Zur Lite-

raturgeschichte der Kritik und Exegese des N. T." in Lipsius' „Theologischem Jahresbericht" (Abschnitt VI: Das J. 1884).

Von zusammenfassender Bedeutung und unzweifelhaft sehr verdienstlich ist des englischen Jesus- und Paulus-Biographen F. W. Farrar „Geschichte der Schriftauslegung". Sie wurde zuerst mündlich vorgetragen im Cyklus der Bampton-Vorlesungen für 1885, dann mit reichem Notenapparat, bibliographischen Zuthaten und genauem Index veröffentlicht („History of Interpretation. Eight Lectures." London, Macmillan). Für den Beurtheilungsstandpunkt, von welchem aus hier über beide, die gesunden Erscheinungen wie die krankhaften Mißbildungen und Verirrungen der biblischen Exegese, und zwar beider Testamente, historisch berichtet wird, zeugt die Entschiedenheit, womit der Verfasser sich zum freieren Inspirationsbegriff der neueren Theologie bekennt. Die Charakteristik der älteren christlichen Exegese wird sowol in ihrem patristischen wie im scholastischen Stadium mit Meisterschaft und unter Beibringung zahlreicher geschickt gewählter und interessanter Einzelzüge beleuchtet. Nicht minder lehrreich und anziehend wird ferner die Auslegungsweise der Reformatoren, die der nachreformatorischen Zeit bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, sowie die Exegese der Gegenwart behandelt. Des Verfassers Belesenheit auch in nicht-englischer Literatur dehnt sich, wie die Anmerkungen unter dem Text und die bibliographischen Register am Schlusse zeigen, über weite Gebiete aus, doch leidet sie hier und da an merklichen Defekten.

Den Beschluß dieses Abschnittes hat die Aufzählung von nicht weniger als sechs Publikationen auf dem Gebiete der neutestamentlich-isagogischen Handbücherliteratur, also noch zweier mehr als beim entsprechenden Kapitel unserer alttestamentlichen Uebersicht, zu bilden. Drei dieser Publikationen bestehen in neuen Auflagen mit mehr oder minder erheblichen Zuthaten bessernder oder ergänzender Art; so des orthodoxen Anglikaners G. A. Salmond „Historical Introduction" (second edition; London, Murray), sowie zwei Einleitungen von deutschen liberalen Theologen. Von ihnen folgt eine, H. J. Holtzmann's „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T." (2. Aufl., Freiburg, Mohr) gleichfalls binnen Jahresfrist ihrer Vorgängerin nach; die andere, F. Bleek's „Einleitung in das N. T.", 4. Aufl., besorgt von W. Mangold (Berlin, G. Reimer), tritt elf Jahre nach dem Erscheinen der erstmaligen Neubearbeitung des Bleek'schen Werkes ans Licht und läßt demgemäß eine ziemliche Zahl fortbildender Einwirkungen ihres Herausgebers, namentlich im Punkte der Literaturangaben und der Berücksichtigung neuester exegetischer und isagogischer Arbeiten, hervortreten. Ganz neue Darstellungen lieferten die Katholiken Frz. Kaulen, im Schlußtheile seines größeren biblisch-isagogischen Werkes („Einleitung in die h. Schriften A. und N. T. II. Hälfte. 2. Abth.: Besondere Einleitung ins N. T." („Theologische Bibliothek. 9. Bd. 3. Abth." Freiburg i. Br., Herder) und der Jesuit R. Cornely in Abth. II seiner zum Lethielleux'schen Bibelwerke gehörigen lateinischen Gesammteinleitung („Introductio specialis in singulos N. T. libros"), sowie B. Weiß in Gestalt eines „Lehrbuchs der Einleitung in das N. T." für evangelische Theologiestudirende (Berlin, Hertz). Der Standpunkt des letzteren Werkes ist der aus

Weiß' früheren exegetischen und kritischen Arbeiten bekannte vermittelnde. Neues wird daher den Mitforschern hauptsächlich nur in Betreff der Entstehungsverhältnisse solcher Bücher geboten, worüber keine früheren Specialbearbeitungen des Verf. vorliegen, z. B. der Korintherbriefe, katholischen Briefe, der Apokalypse, Apostelgeschichte ꝛc. Ihnen, besonders dem letztgenannten Buche, wird daher verhältnißmäßig die eingehendste Behandlung gewidmet. Mit der Genesis der einzelnen neutestamentlichen Schriften beschäftigt sich das Werk bei weitem am eingehendsten; der diesem Haupttheile vorausgesandten Entstehungsgeschichte des Kanons sind nur 90 Seiten, den in mehreren Anhängen am Schlusse kurz abgehandelten textgeschichtlichen Materien sogar nur 30 Seiten zugewiesen. Die kanongeschichtlichen Ausführungen enthalten manches Originelle, gehen aber in dem Bestreben, den Abschluß der neutestamentlichen Schriftensammlung als erst ganz gegen Ende des zweiten Jahrhunderts erfolgt darzuthun, entschieden zu weit.

III. Gesammtdarstellungen der neutestamentlichen Geschichte, Zeitgeschichte und biblischen Theologie.

Sowol die äußere als die innere (offenbarungsgeschichtliche) Seite der neutestamentlichen Geschichte sind überwiegend nur monographisch, in Theildarstellungen und Einzeluntersuchungen, die entweder dem evangelischen oder dem apostolischen Entwickelungsstadium gelten, behandelt. Was an Versuchen zu zusammenfassenden Darstellungen zunächst der äußeren Geschichte im letzten Jahre ans Licht trat, ist ohne allen wissenschaftlichen Werth. Des Anglikaners H. Cox „Erstes Säkulum des Christenthums" („The first century of Christianity." London, Longmans) bietet eine apologetisch gehaltene Uebersicht über die äußere wie innere Entwickelung der werdenden Kirche im Zeitalter Jesu und der Apostel, operirt aber vielfach mit veralteten Argumenten und fördert in Wahrheit weder die Geschichte noch die Apologie des behandelten Zeitabschnittes. In dem Buche des polnischen Katholiken Stephan Pawlicki, „Der Ursprung des Christenthums" (Mainz 1885, Kirchheim), wird mit ziemlich unpräcisem und oberflächlichem Raisonnement hauptsächlich gegen D. F. Strauß und E. Renan, gelegentlich aber auch gegen mehr oder weniger positiv gerichtete evangelische Theologen polemisirt. Die Grundlage der Arbeit bilden Vorträge, welche der Verfasser vor vier Jahren als Leiter des polnischen Priesterseminars in Rom gehalten hatte. Einen ähnlichen, ultramontan befangenen und wissenschaftlich unzulänglichen Standpunkt scheint eine hierher gehörige französische Darstellung von C. Fouard zu vertreten („Les origines de l'église. St. Pierre et les premières années du Christianisme." Paris, Lecoffre).

Von wirklichem Werth sind einige Publikationen des neutestamentlich-theologischen Bereichs. Freilich für J. J. van Oosterzee's gedrängte Darstellung dieser Disciplin, welche P. Coerper neu herausgab, nachdem sie 17 Jahre vorher zuerst erschienen („Die Theologie des N. T. Ein Handbuch für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium." 2. Aufl. Bremen, Heinsius), hätte, wenn sie den Anforderungen der Gegenwart wahrhaft entsprechen sollte, ein Mehreres geschehen müssen, als der Herausgeber für sie gethan hat. Statt bloser Literatur-

nachträge und Ergänzungen kürzerer Art, wie man sie allerdings reichlich angebracht findet, wäre ein durchgreifenderes Umgestaltungsverfahren hier, auf mehreren Punkten wenigstens, zu wünschen gewesen. Als Mittel zur Gewinnung einer ersten Orientirung über den Gegenstand, sowie als bei akademischen Vorlesungen zu gebrauchenden Leitfaden mag das Buch, wie es jetzt vorliegt, immerhin manchen Nutzen bringen können.

Noch geringere Fortbildungen erfuhr das Chrn. F. Schmid'sche Lehrbuch in der neuen Auflage, welche, gleich der letztvorhergehenden vom J. 1868, A. Heller besorgt hat („Biblische Theologie des N. T." 5. Aufl. Leipzig, Fr. Richter). Das aus dem Nachlasse des bekannten tübinger Theologen († 1852) zuerst durch C. Weizsäcker herausgegebene Lehrbuch umschließt zwar manche feine Auffassung und ansprechende Ausführung, hätte jedoch schon mit Rücksicht auf die Literatur der letzten 18 Jahre theils erweitert, theils auch umgestaltet werden müssen.

Mehreres Neue und Eigenartige bietet dagegen die von W. Volck „nach Manuskripten und Vorlesungen" J. Chr. K. v. Hofmann's bearbeitete „Biblische Theologie", welche als elfter und letzter Theil das Hofmann'sche Bibelwerk: „Die h. Schrift N. T., zusammenhängend untersucht" (Nördlingen, Beck) zum Abschlusse gebracht hat. Die biblische Theologie A. T., welche Hofmann in seinen Vorlesungen meist eingehend mit zu behandeln pflegte, hat der Herausgeber ausgeschieden, bezw. ihr nur einen kurzen Ueberblick in der Einleitung gewidmet. Den Hauptgegenstand der Darstellung bildet der stufenmäßige Entwickelungsgang der neutestamentlichen Heilserkenntniß, anhebend mit Jesu letzten prophetischen Vorgängern und schließend mit dem Apokalyptiker und Evangelisten Johannes als dem letzten Apostel des Herrn. Die vier ersten Glieder des Stufengangs sind: die Vorherverkündigung der alttestamentlichen Heilsverwirklichung durch Zacharias, Simeon, Hanna ꝛc., das Zeugniß Johannis des Täufers, das Zeugniß Jesu in der Zeit seines Lebens im Fleisch und die Belehrung der Jünger durch Jesum den Auferstandenen. Diesen vier ersten Stufen, welche den Inhalt der ersten, evangelisch-messianischen Hälfte des biblisch-theologischen Systems oder der „Lehre Jesu" zur Entfaltung bringen, wird eine verhältnißmäßig kürzere Ausführung zutheil. Eingehender behandelt die Darstellung die Heilserkenntniß des apostolischen Zeitalters oder die „Lehre der Zeugen Jesu". Auch hier wird, was über die Lehre der Zeugen Jesu innerhalb ihres Volkes (auf Grund von Apg. 2—13) und innerhalb der jüdischen Urgemeinde (auf Grund von Matthäus, Jakobus und dem Brief an die Hebräer) zu sagen ist, noch verhältnißmäßig kurz und nur als Vorstufe des eigentlichen apostolischen Lehrzeugnisses behandelt. Dieses wird dann, als die „apostolische Predigt auf dem Gebiete der außerisraelitischen Welt", eingehend in seinen verschiedenen Richtungen und Lehrformen geschildert. Zuerst wird die apostolische Predigtweise oder das mündliche Zeugniß der Apostel zu Missionszwecken betrachtet (namentlich im Hinblick auf Pauli Areopagrede in Athen). Sodann wird das schriftliche oder epistolische Lehren der Apostel unter Heidenchristen charakterisirt, mittels Ausschöpfung des Lehrgehalts hauptsächlich der Paulinischen Briefe, der Petrusbriefe und der Johanneischen Schriften. Wie

aus diesen Andeutungen erhellt, wird die herkömmliche, auch bei van Oosterzee und Schmid im wesentlichen festgehaltene Gruppirung der neutestamentlichen Lehrbegriffe nach dem Schema: Petrinismus oder Judenchristenthum, Paulinismus oder Heidenchristenthum und Johanneismus oder katholische Richtung hier ganz fallen gelassen. Eine wesentliche Gleichartigkeit der apostolischen Schriftsteller in ihrer Stellung zur Heilswahrheit wird vorausgesetzt; was aber Eigenthümliches und Verschiedenartiges in ihren Schriften hervortritt, wird von der Einwirkung besonderer Verhältnisse, Zeitbedürfnisse und gegnerischer Bestrebungen hergeleitet. Die Reihe nachgelassener Hofmann'scher Werke, welche Volck auf Grund von Kollegienheften, sowie unter Mitbenutzung des „Schriftbeweis" und anderer Druckschriften seit 1880 herausgegeben, hat mit diesem interessanten Grundriß der neutestamentlichen Theologie ihren Abschluß gefunden.

Für das Gebiet der neutestamentlichen Zeitgeschichte, und zwar der inneren oder religionsgeschichtlichen Seite derselben, ist als größere zusammenfassende Darstellung die schon früher gelegentlich erwähnte „Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi" von E. Schürer zu nennen. Der zweite, vor dem ersten veröffentlichte Band dieses Werkes, das sich als „zweite neubearbeitete Auflage" von des Verfassers „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte" (1879) ankündigt und in der That auch die Stoffeintheilung und Paragraphenfolge der früheren Veröffentlichung beibehält, obschon es den Umfang verdoppelt, führt den Specialtitel: „Die inneren Zustände Palästinas und des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" (Leipzig, Hinrichs). Mit beträchtlicher Ausführlichkeit werden darin einerseits die socialen und religiösen Verhältnisse des Judenthums zu Jesu Zeit, andererseits seine Literatur, und zwar diejenige der palästinischen Judenschaft ebenso wol wie die hellenistische geschildert. Das Buch bildet ein reichhaltiges Repertorium von nutzbringenden Hülfskenntnissen für das biblisch-exegetische, -historische und -theologische Studium, leidet aber freilich in nicht wenigen Partien an rationalisirender Einseitigkeit des Urtheils und wird daher vom offenbarungsgläubigen Schriftforscher immer nur unter Anwendung großer Vorsicht benutzt werden können. Den noch ausstehenden ersten, politisch-geschichtlichen Theil des Werkes hoffte der Verfasser laut seines Vorworts binnen Jahresfrist dem vorangesandten zweiten folgen zu lassen.

Ueber einen Theil dessen, was die erschienene zweite Hälfte des Schürer'schen Werkes erörtert, insbesondere über die palästinisch-jüdischen Sekten und deren Verhältniß zu den ältesten christlich-häretischen Parteien (Nazaräern, Ebioniten, Elkesaiten 2c.) verbreitet sich die von A. Hilgenfeld als Nachlese zu seiner „Ketzergeschichte des Urchristenthums" veröffentlichte Schrift: „Judenthum und Judenchristenthum" (Leipzig, Fues).

IV. Evangelienforschung. Leben und Lehre Jesu.

Auf evangelienkritischem Gebiete zeigen sich die Nachzügler der Baurschen Schule noch immer unermüdlich im Komponiren und Wiederumprägen ihrer Gedankengebilde. Als neuestes Produkt dieser mühevollen Penelope-Arbeit verdient die in C. Holsten's Schrift: „Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres

Inhaltes" (Heidelberg, K. Groos) aufgestellte Theorie des Ursprungs der drei ersten Evangelien besondere Beachtung; denn sie verläßt die Grundlage der Konstruktionen nach älterem tendenzkritischem Schema ganz und gar, um sich einer Benutzungshypothese, ähnlich der früher von Hug, nachher von Hofmann und Klostermann vertretenen zuzuwenden. Markus hat nach Holsten den Matthäus, Lukas aber sie beide, den Matthäus und Markus, benutzt. Das älteste uns erhaltene Evangelium ist das kanonische Matthäusevangelium, für welches freilich ein noch älteres Urevangelium von petrinischem, d. h. naiv-judenchristlichem Charakter die Grundlage gebildet hatte. Jener kanonische Matthäus wurde nun zunächst von Markus, einem echten „Pauliner", umgebildet, und zwar nach theils dogmatischen, theils sonstigen Erwägungen, welche auf Erweisung des paulinisch-heidenchristlichen Standpunkts als des von Jesu selbst vertretenen abzielten. Als letzter endlich war Lukas thätig, Vertreter einer unionspaulinischen Richtung, gemäß welcher er die ihm vorliegenden Texte der beiden ersten Evangelisten bearbeitete. Seine Tendenz, die eine nicht minder bewußte und konsequent festgehaltene war wie jene heidenchristliche des Markus, bestimmte ihn, das streng Paulinische möglichst zu beseitigen und dafür wieder mehr Judaistisches einfließen zu lassen; so besonders in dem s. g. Reisebericht Kap. 9, 51—18, 4, wo er viele von Markus ausgeschiedene petrinisch-jüdische Elemente wieder aufgenommen hat. Sonstiger literarischer Quellen als des kanonischen Matthäus und Markus scheint der dritte Evangelist sich kaum bedient, übrigens aber der mündlichen Ueberlieferung manches entnommen zu haben.

Also eine Reproduktion jener älteren Benutzungstheorie, freilich mit charakteristisch tendenzkritischer Einkleidung! Es fehlt übrigens viel daran, daß bei den Genossen des tendenzkritischen Standpunktes sich Geneigtheit zum Anschlusse an diesen Vorgang des heidelberger Gelehrten zeigte. A. Hilgenfeld beharrt, wie sein Aufsatz über „Papias und die neueste Evangelienforschung" („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", III, 257 ff.) zeigt, nach wie vor auf seiner alten Position, wonach zwar auch eine Priorität des Matthäus vor Markus anzunehmen ist, im übrigen aber starke Abweichungen von jener Benutzungstheorie stattfinden. A. Jakobsen berührt sich mit Holsten darin, daß auch er den Reisebericht in Luk. 9—18 mittels engen Sichanschließens des Evangelisten an die Angaben des Matthäus, und nicht etwa auf Grund sonstiger literarischer Quellenbenutzung, komponirt werden läßt („Der lukanische Reisebericht": „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", II, 152 ff.). Aber andererseits ist er ein entschiedener Gegner der Annahme einer Priorität des Matthäus vor Markus, die er gegenüber Hilgenfeld und ebendamit auch gegenüber Holsten als unhaltbar darzuthun sucht („Matthäus oder Markus?" „Jahrbücher für protestantische Theologie" S. 486 ff.). P. Feine's Abhandlung: „Zur synoptischen Frage" (ebd. S. 462—528) verweilt hauptsächlich beim Lukasevangelium, dessen Sprachgebrauch und schriftstellerische Eigenart sie genauer zu bestimmen sucht, und zwar dies auf einem theils mit Weiß' theils mit Holtzmann's Annahmen sich berührenden evangelienkritischen Standpunkt.

Wieder anders hat M. H. Schulze sich die Dinge zurecht gelegt. Nach seiner „Evangelientafel", oder „Uebersichtlichen Darstellung des gelösten Problems

der synoptischen Evangelien in ihrem Verwandtschaftsverhältniß zu einander, verbunden mit geeigneter Berücksichtigung des Evangeliums Johannis" (Dresden, Dieckmann), einem schon 1861 in erster, jetzt aber in „zweiter mit neuen Nachweisen vermehrter" Auflage erschienenen Tabellenwerke in Quart, gibt es nur Eine Lösung des Evangelienproblems, welche Zukunft hat: die von Wilke 1838 aufgestellte, dann von Weisse, Br. Bauer, Bunsen und Volkmar fortgebildete Theorie vom Urevangelisten. Es ist speciell die Volkmar'sche Modifikation dieser den Markus voranstellenden, dann zunächst den Lukas und letztlich den Matthäus folgen lassenden Hypothese, von welcher dieser Autor alles Heil erwartet.

Anders wieder hatte W. Beyschlag im quellenkritischen Theil seines „Leben Jesu" (s. unsere vorjährige Uebersicht S. 64) das Problem zu lösen unternommen, und abermals anders gestaltet sich der Lösungsversuch, womit Holsten's jüngerer Kollege H. H. Wendt sich die Basis für eine wissenschaftliche Darstellung der Lehre Jesu zu beschaffen sucht („Die Lehre Jesu. Erster Theil: Die evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu." Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht). Ohne die seitherigen Bemühungen der Evangelienkritiker als eine „Summe verfehlter Bemühungen" verurtheilen zu wollen, sucht er angelegentlich eine vereinfachende Konstruktion des Bildungsprozesses der drei ersten Evangelien, besonders im Gegensatz zur künstlichen Behandlung der Markusfrage bei B. Weiß zu liefern. Das kanonische Markusevangelium sei unabhängig von den Logia, dem schriftlichen Urkern des Matthäus- und desgleichen auch des Lukas-Evangeliums, entstanden; sein Urheber sei einer von den Logia ganz unabhängigen apostolischen Ueberlieferung gefolgt. Die Matthäus-Logia einer- und das Markusevangelium andererseits seien zwei selbständige, einander theils bestätigende, theils ergänzende Quellenschriften über Jesu Verkündigung. Es eigne beiden ein ungefähr gleicher Quellenwerth; denn war es auch ein eigentlicher Apostel Jesu, welcher die Logia aufzeichnete, so ist doch seine Aufzeichnung nur in ziemlich veränderter Gestalt auf uns gekommen, während wir für die Schrift des Apostelschülers Markus mit gutem Grunde annehmen dürfen, „daß ihren Hauptbestand authentische apostolische Mittheilungen (des Petrus) bilden, welche der Evangelist nur in sehr diskreter Weise bearbeitet hat" (S. 205). Man darf dieser in der That einigermaßen vereinfachenden Behandlung des Synoptikerproblems, welche der Bedeutung des mündlichen Elements in der urapostolischen Ueberlieferung besser als manche andere Theorien gerecht wird, sich wol freuen; allein in seiner Behandlung der johanneischen Frage operirt der Verfasser eher in komplicirender und künstlicher gestaltender als etwa in vereinfachender Weise. Aehnlich wie einst Weisse (1838) und Schenkel (1840) leugnet er die Integrität des vierten Evangeliums, indem er theils aus gewissen „Unterbrechungen ursprünglicher Zusammenhänge", theils aus angeblichen „Inkongruenzen der religiösen Anschauung" die Verschiedenheit des dermaligen Johannistextes, als eines beträchtlich erweiterten und überarbeiteten, von dem weit kürzeren Ur-Johannes, der wesentlich nur Redensammlung gewesen sei, darzuthun sucht. Der Urheber dieser älteren, den Matthäus-Logia gleichartigen, also hauptsächlich nur aus Reden des Herrn bestehenden Schrift, sei der Apostel Johannes selbst gewesen, während der geschichtliche Ueberarbeiter und Ergänzer,

dem die heutige Form des Evangeliums zu danken ist, als ein Schüler dieses Apostels zu gelten habe. Zur älteren, echt apostolischen „Johannesquelle", welche außer den Redestücken auch das Wesentliche des heutigen Prologs bereits enthielt, stehe unser jetziges viertes Evangelium in ganz ähnlichem Verhältnisse wie das Matthäusevangelium zu den Logia als älterer „Matthäusquelle"; die Motive zur Bearbeitung der Quelle „sind in beiden Fällen ebenso die gleichen gewesen, wie die Gründe, aus welchen die apostolische Quellenschrift verscholl, nachdem sie die geschichtliche Bearbeitung erfahren hatte". Geschehen ist die Bearbeitung der Johannesquelle „im Kreise des Johannes nach dem Tode desselben"; doch sind die durch sie den Reden des Herrn beigefügten geschichtlichen Zuthaten verschiedener Herkunft, nämlich theils aus der Bekanntschaft mit den auch uns bekannten Evangelienschriften geflossen, theils einer auf Johannes zurückzuführenden mündlichen Tradition entstammend, theils endlich aus den „dogmatischen Anschauungen" und „historischen Postulaten" der nachapostolischen Generation, insbesondere der des kleinasiatischen Johanneskreises hervorgegangen. Mittels einer das ganze Evangelium Kapitel für Kapitel durchnehmenden Detailuntersuchung sucht dann der Kritiker die vom Apostel herrührenden Quellenstücke im einzelnen nachzuweisen und Bestimmteres sowol über ihren geschichtlichen Werth wie über den der nachapostolischen Zuthaten des „Evangelisten" festzustellen.

Schwerlich dürfte dieses Sektionsexperiment, so kunstgerecht es durchgeführt sein mag, dem Urheber vielen Dank seitens seiner Mitforscher, auch der radikaler gerichteten, einbringen. Die Motive, wonach die Grenzlinie zwischen echt apostolischen und nachapostolischen Stücken in den einzelnen Fällen gezogen wird, sind großentheils nur subjektiver Art; an äußeren Zeugnissen für die angebliche Doppelarbeit zuerst des Apostels selbst und dann eines späteren „Evangelisten" fehlt es ganz und gar. Das konsequentere und bequemere Verfahren derjenigen Kritiker, welche das ganze Evangelium als tendenziöses Produkt aus nachapostolischer Zeit betrachten, wird bei den Bestreitern seiner apostolischen Autorität doch immer die Vorherrschaft behaupten.

Den konservativen Standpunkt in der evangelienkritischen Frage wahrt die Schrift von G. Wetzel: „Die synoptischen Evangelien", welche ihrem eigentlichen Inhalte nach unverändert, jedoch mit einem Nachtrag des Verfassers vermehrt, in zweiter Auflage erschienen ist (Heilbronn, Henninger). Daß sie die Hypothese eines mündlichen Urevangeliums oder einer reichlich strömenden und doch relativ fixirten apostolischen Ueberlieferung als Erklärungsgrund sowol für die Verschiedenheiten wie für das Gemeinsame der evangelischen Texte in erster Linie geltend macht, wurde bereits gelegentlich ihres erstmaligen Erscheinens bemerkt.

Zur positiv-evangelischen Einleitungsliteratur über das vierte Evangelium steuerte K. R. Gregory eine im Punkte der Literaturangaben durch ihn reichlich vermehrte englische Ausgabe von Chr. E. Luthardt's Schrift: „Der Johanneische Ursprung des vierten Evangeliums" (Leipzig 1874) bei („St. John, the author of the fourth Gospel. Revised, translated and the literature much enlarged." Edinburgh, Clark).

Eine Prüfung der äußeren geschichtlichen Bezeugung aller vier Evangelien zumal lieferte der Nordamerikaner W. Marvin („Authorship to the four Gospels. External evidences." New-York, T. Whittacker). Eigenthümlich ist der Versuch des Engländers H. H. Evans (desselben, der in einer vorjährigen Arbeit die Apostelgeschichte als direkt paulinische Schrift zu erweisen versucht hatte), den unechten Schluß des Markusevangeliums dem Apostel Paulus zu vindiciren, wofür er die auch von einigen Früheren, wie Ewald, Hitzig ꝛc. bemerkten Anklänge des Abschnitts an das dritte Evangelium als Basis benutzt („St. Paul, the author of the last twelve verses of the second Gospel." London).

Einen neuen Gesammtkommentar zu allen vier Evangelien sowie auch zur Apostelgeschichte haben die beiden Erstlingslieferungen der neutestamentlichen Abtheilung von Strack und Zöckler's „Kurzgefaßtem Kommentar zu den h. Schriften A. und N. T." gebracht (Nördlingen, Beck). Für Plan und Anlage dieses Unternehmens ist, wie schon früher gelegentlich bemerkt wurde, der von den Herausgebern und Mitarbeitern gehegte Wunsch maßgebend gewesen, Geistlichen und Studirenden ein Hülfsmittel zu zusammenhängendem wissenschaftlichem Durchstudiren der ganzen Bibel in nicht allzu langer Frist an die Hand zu geben, und zwar dies nicht behufs Verdrängung oder Ueberflüssigmachung der reichhaltigeren und mit größeren Massen gelehrten Materials angefüllten Auslegungswerke, wol aber um auf deren Gebrauch in geeigneter Weise vorzubereiten. Zu diesem Zweck erscheint die abschnittweise gebotene deutsche Uebersetzung des Grundtextes einerseits eingeleitet durch Erläuterungen des Gedankenfortschrittes und mehr oder minder eingehende Darlegungen des Zusammenhangs, andererseits mit knappgehaltenen kritisch-exegetischen Fußnoten versehen, sowie gelegentlich gefolgt von Exkursen auslegungsgeschichtlichen und apologetischen Inhalts. Das paraphrastisch reproducirende Auslegungsverfahren wirkt so zusammen mit dem glossatorisch kommentirenden. Den Einleitungsfragen ist ein verhältnißmäßig nur knapper Raum gewidmet, da für sie, wenigstens betreffs einiger Materien und besonders der Literaturangaben, auf die Ausführungen in dem Zöckler'schen „Handbuch der theologischen Wissenschaften" verwiesen wird. Gemäß solchem Plane sind nun die drei ersten Evangelien (nicht in synoptischer Verflechtung, sondern einzeln nach einander) von C. F. Nösgen bearbeitet worden, sodann im zweiten Theile das Johanneische Evangelium von Chr. E. Luthardt und die Apostelgeschichte von O. Zöckler. Ganz genau gleichartig erscheinen die einzelnen Abtheilungen nicht gehalten; wie denn Nösgen bezüglich der Einleitungsfragen sich besonders kurz gefaßt und bei seinem Auslegungsverfahren mehr das Element der zusammenhängenden Erläuterungen als dasjenige der Glossen unter dem Texte kultivirt hat, während Luthardt und Zöckler ihren Bearbeitungen etwas eingehendere Einleitungen vorausgesandt haben und betreffs des Verhältnisses zwischen Erläuterungen und Fußnoten, großentheils wenigstens, umgekehrt wie jener verfahren sind. Der seitens mittelparteilicher (ritschlianischer) und radikaler Kritiker erhobene Vorwurf: es werde in diesen Kommentaren auf die Annahmen der neueren Kritik wenig oder keine Rücksicht genommen, trifft nicht zu. Vielmehr wird sowol in den Einleitungen zu den erklärten Büchern als in den Erläuterungen die moderne Kritik,

soweit der durch den Gesammtplan bedingte Raum es gestattet, berücksichtigt, und hier und da trägt die exegetische Behandlung des ganzen betreffenden Buches oder Abschnittes von Anfang bis zu Ende einen apologetisch gegen die tendenzkritischen Negationen gewendeten, bald kürzer bald einläßlicher mit denselben sich auseinandersetzenden Charakter. Von einem Kommentarwerke von grundsätzlich kurzer Fassung ein Mehreres zu verlangen, könnte nur unbillig genannt werden. Für das detaillirte Aufrollen und Analysiren der Irrgewinde der modernen Kritik sind Monographien in wissenschaftlichen Zeitschriften oder ausführliche exegetisch-kritische Handbücher der richtige Ort.

An Einzelbeiträgen zur Exegese der Evangelien sah das letzte Jahr eine ziemliche Zahl hervortreten. Dieselben beschäftigen sich überwiegend mit Stoffen oder Stellen aus dem Bereiche der Synoptiker. Die eine eingehendere Johannes-Monographie jedoch, welche neben ihnen zu nennen ist, übertrifft sie an tiefem theologischen Gehalt und reichem wissenschaftlichen Ertrag in erheblichem Maße. Als Erstling einer demnächst folgenden Serie von „Beiträgen zum Verständniß des Johanneischen Evangeliums" hat F. L. Steinmeyer eine Studie über „Das hohepriesterliche Gebet Jesu Christi" veröffentlicht (Berlin, Wiegandt u. Grieben). Ausgehend von der Grundansicht, daß Jesus in eben der Stunde, wo er sein Apostolat vollendet, um das „Apostolat seiner Jünger in der Welt" bitte, legt er den Gedankengang des tiefsten und herrlichsten aller Gebete eingehend dar. Er weicht dabei von der sonst allgemein üblichen Gliederung, wonach Jesus zuerst für sich, dann (V. 6—13) für seine Jünger, endlich (V. 20 ff.) für die ganze Gottesgemeinde aller Zeiten bittet, erheblich ab, indem er den zum Vollzug gelangenden Gedankenfortschritt vielmehr in folgendem Stufengange sich entwickeln läßt: 1. Ablegung von Rechenschaft über die treu vollbrachte Sendung Gottes (V. 1—12); 2. Ausschau nach dem vom Vater erbetenen Lohn, als einem (auf Grund seines Heilandsverdienstes) mit aller Sicherheit zu beanspruchenden, ja ihm unbedingt gewissen (V. 13—23); 3. Sprechung des Amen durch den Sohn im Namen des Vaters (V. 24—26).

Unter den auf synoptische Aussprüche oder Lehrpartien bezüglichen Einzelschriften verdienen Beachtung zunächst eine Studie von W. Mangold über die siebente Bitte des Vaterunsers („De evangelii secundum Matth. cap. VI, v. 13b. ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ commentatio exegetica." Bonn, Strauss); ein der vierten Bitte geltender Aufsatz des Amerikaners J. K. Edwards in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" („The word ἐπιούσιος".), dahin abzielend, dem vielumstrittenen Hapaxlegomenon im Anschlusse an die Targumim sowie unter Hinweis auf Ps. 104, 16 die Bedeutung „stärkend, zur Stütze gereichend" zu vindiciren, sowie die Studie über Matth. 5, 17—19 von P. Ewald, welche Heft X dieser Zeitschrift brachte. Ferner eine Monographie über die Parabeln Jesu von A. Jülicher („Die Gleichnisreden Jesu. I. Hälfte: Allgemeiner Theil." Freiburg i. Br., Mohr), worin manches Treffende zur Würdigung der paraboliſchen Elemente des Redestoffs der Evangelien nach Form wie Inhalt beigebracht und insbesondere über die Nothwendigkeit sorgfältiger Vermeidung alles Allegorisirens bei deren Behandlung theilweise Richtiges bemerkt ist, aber dies

auf Grund einer naturalistischen und skeptisch-tendenzkritischen Gesammtauffassung des neutestamentlichen Geschichts- und Lehrstoffs, welche es zu einer wahren Förderung des behandelten Gegenstandes nicht zu bringen vermag. Auf ähnlichem Standpunkte hat H. Ch. Tamm dasselbe Thema bearbeitet. Seine Erörterung des „Realismus Jesu in seinen Gleichnissen" (Jena, Dabis) läßt, neben einigem Wohlgemeinten und relativ Brauchbaren, was zur Charakteristik beider paraboli-schen Lehrformen: der „Erzählungsgleichnisse" beschämenden oder strafenden Inhalts und der „Naturgleichnisse" belehrenden Inhalts beigebracht wird, vielfach Anklänge an die Vorstellungs- und Ausdrucksweise des älteren Rationalismus hervortreten; insbesondere ist ihre Auffassung der Person Christi eine wesentlich ebionitisch-rationalistische. Gestreift wird das in Rede stehende Thema auch von F. Nippold in dessen „Jenaer Rosenvorlesung": „Das Naturbild in den Reden Jesu" (erschienen als Heft 7 seiner Vorträge und Abhandlungen „Zur geschichtlichen Würdigung der Religion Jesu". Bern, Wyß). Die beherrschenden Gesichtspunkte sind auch darin die des modernen theologischen Liberalismus; aber des Sinnigen, zu vertiefter Erfassung des Gegenstandes Anregenden wird mehreres beigebracht. Besondere Beachtung verdient der dem genannten Vortrage beigegebene ausführliche Anhang: „Inwiefern darf von gesicherten Ergebnissen der Leben-Jesu-Forschung geredet werden?" eine nach der theologischen Seite allerdings unbefriedigt lassende und vielfach zum Widerspruch herausfordernde, aber in literarischer und kritischer Hinsicht mehrfach lehrreiche Arbeit.

Nicht weniger als vier bis fünf Studien über den Jesus-Namen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου erschienen kurz nacheinander gegen die Mitte des Jahres. Während W. Brückner („Jesus der Menschensohn": „Jahrbücher für protestantische Theologie", S. 254 ff.) die Nothwendigkeit betonte, für die Deutung des Namens ausschließlich auf Dan. 7, 13 zurückzugehen, weil Jesus in Matth. 26, 63 sich bewußtermaßen und absichtlich auf das Danielische Zukunftsbild bezogen habe, suchte Pfr. Fähndrich (in der „Ev. Kirchen Zeitung", Nr. 10) den Namen als eine von jener Prophetenstelle unabhängige, durchaus selbständige Schöpfung Jesu darzuthun. Aehnlich F. M. Usteri in der Abhandlung: „Die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn" (in der „Theol. Zeitschrift aus der Schweiz", sowie auch separat, Zürich, Höhr); wogegen C. Meinhold (in der „Ev. Kirchen-Zeitung", Nr. 16) sich gegen solche Losreißung des Begriffes „Menschensohn" von seiner alttestamentlichen Vorlage erklärte, und A. Jacobsen („Protest. Kirchenzeitung", Nr. 25) behufs Erklärung des Ausdrucks die Johannesapokalypse in Anspruch zu nehmen versuchte.

Mehrere Erörterungen sind den Wundern der evangelischen Geschichte zutheil geworden. Auf dem Standpunkte Strauß'scher und Volkmar'scher Wunderkritik hält sich W. Hönig's Beleuchtung der „Wunderberichte der synoptischen Evangelien („Protestant. Kirchenzeitung", Nr. 8—13). Sie zielt dahin ab, zunächst die Zahl der einzelnen Wundereignisse der evangelischen Geschichte thunlichst zu verringern, was durch Statuirung von Parallelberichten der urchristlichen Tradition, wovon der eine die Thatsachenreihe des anderen mit gewissen Veränderungen wiedergebe, zu erreichen gesucht wird, sowie weiterhin sie ins Allegorische zu ver-

flüchtigen, d. h. sie als sinnbildliche Umkleidungen von nicht wunderbaren Geschichtsthatsachen zu verstehen. Der gelehrige Schüler Volkmar's ist hier nicht zu verkennen, aber er strebt offenbar noch über ihn hinaus.

Eine zwar nicht radikal mythisirende oder auch allegorisirende, aber doch stark spiritualisirende und nach psychologischer oder natürlicher Umdeutung des eigentlich Wunderbaren strebende Haltung bethätigt W. Beyschlag in seinem „Leben Jesu", dessen „zweiter, darstellender Theil" (Halle, Strien) gegen Ostern v. J. erschien. So wenig Beyschlag das Wunderbare im Leben und Wirken des Herrn im allgemeinen leugnet: bei vielen einzelnen Vorgängen der evangelischen Geschichte befolgt er jene auf möglichste Verringerung und Verkleinerung des eigentlich Wunderbaren in ihnen gerichtete Tendenz. Lediglich innere Vorgänge in Jesu sollen in den Berichten über seine Taufe, Versuchung und Verklärung verarbeitet sein; sowol die Stillung des Sturmes und die Speisung der Fünftausend als auch die Heilung der Blutflüssigen werden auf natürliche oder wenigstens „im höheren Sinne natürliche" Begebenheiten reducirt; im Hochzeitswunder von Kana soll eine an die Thatsachen des Hypnotismus erinnernde „psychische Beherrschung der Hochzeitsgäste" durch Jesum stattgefunden haben ꝛc. Selbstverständlich bleibt von solcher subjektivistisch-willkürlichen Kritik der Bereich der Lehre des Herrn ebenso wenig verschont wie der seines äußeren Lebenslaufs und Wunderwirkens. Gleich den Jüngern, auf deren Mißverständnisse und Mangel an Kritik zahlreiche angebliche Ungenauigkeiten oder Irrthümer der Berichterstattung zurückgeführt werden, soll auch Jesus selbst oft genug „in großartiger Unbefangenheit um Mißverständnisse" geredet, oder sich des Mittels einer „offenbar symbolischen Malerei" bedient haben, soll über sein Lebensziel erst ganz allmählich sich klar geworden sein ꝛc. Zu den am unumwundensten als objektive, obschon wunderbare Thatsache anerkannten Momenten des Lebensverlaufs Jesu gehört seine Auferstehung vom Tode. Jedenfalls hat der Verfasser sein sonst überall, namentlich auch bei Betrachtung der Geburt des Herrn, hervortretendes Streben nach Abstreifung alles Uebernatürlichen von den betr. Vorgängen (oder, was dasselbe besagt, nach möglichster Verringerung des Konflikts mit der modernen „naturwissenschaftlichen Weltansicht") auf diesem Schlußpunkt seiner Darstellung am sorgfältigsten zurückgehalten.

Als ausländische neue Arbeiten über die Wunder der evangelischen Geschichte, und zwar als positiv-apologetisch gehaltene, mögen hier noch die Schriften zweier englischen Autoren genannt werden: J. B. Dover, „Der Dienst der Gnade" („The ministry of the mercy. Studies of the gospel miracles") und A. B. Bruce, „Das wunderbare Element in den Evangelien" („The miraculous element in the gospels". London, Hodder & Stoughton). Mehr nur eine vermittelungstheologische, theilweise an Ritschl sich anlehnende Haltung zeigt die Studie von R. Mackintosh über Jesum und das alttestamentliche Gesetz („Christ and the Jewish law." London, Hodder). Sie löst das in Stellen wie Matth. 5, 17; Luk. 16, 17 ꝛc. sich darbietende Problem im wesentlichen richtig dahin: es sei von Jesus bei seiner Forderung der Erfüllung des Gesetzes nicht an das Detail aller einzelnen Satzungen und Gebote gedacht, sondern vielmehr das im Gesetze enthaltene sittliche Ideal als ein unbedingt festzuhaltendes betont worden.

Wenzeslaus Link.

Von **R. Bendixen**, Diakonus in Colditz.

III. Das Generalvikariat.

Es geschah am 28. August 1520, daß Staupitz auf dem Kapitel zu Eisleben das Generalvikariat niederlegte. Er erlebte dann die Freude, trug auch wol selbst dazu bei, daß Link von den Brüdern zu seinem Nachfolger gewählt wurde. Miltitz wollte den Tag nicht vorübergehen lassen, ohne in einer lateinischen Rede auf die Brüder einen Druck auszuüben: sie möchten versuchen, Luther in Schranken zu halten. Staupitz und Link gingen Anfang September im Namen des Kapitels mit mehreren Brüdern nach Wittenberg. Sie baten Luther, er möchte dem Papste in einem Privatschreiben erklären, daß er ihn niemals persönlich habe angreifen wollen. Luther war hierzu bereit; war er anfangs über die Wahl des neuen Generalvikars wenig erfreut gewesen, so ergab sich doch schon jetzt ein friedliches Einvernehmen. Um den 20. September traf Link in Erfurt mit Miltitz zusammen. Miltitz sprach sich bei dieser Gelegenheit sehr erfreut darüber aus, daß Luther willig sei in aller Demuth an den Papst zu schreiben. Von Erfurt aus nahm der neue Generalvikar sogleich eine Visitationsreise vor. Er besuchte die Klöster in Thüringen und Sachsen, darunter Nordhausen, Eschwege, Wittenberg, Grimma, Waldheim, Dresden, Magdeburg. Von Magdeburg machte er einen Abstecher nach Mecklenburg. Ende November war er in Sternberg. Hierauf wandte er sich nach Himmelspforte, Quedlinburg und Eisleben. Von Eisleben ging es nach Grimma, dann über Neustadt und Kulmbach nach Nürnberg, wo er den Winter zubrachte. Die Kongregation nahm übrigens von der Bannbulle keine Notiz, stellte sich also schweigend auf Luther's Seite. Luther selbst glaubte durch die Bannbulle von den Satzungen des Ordens losgelöst zu sein. Seine Schriften wurden nach Veröffentlichung der Bannbulle auch in Nürnberg von Raths wegen öffentlich verboten, aber auch von den Rathsherren heimlich gelesen. Im Uebrigen freute man sich hier nicht wenig, daß der neue Kaiser sich nach Deutschland begab. Nur mit Rücksicht auf die herrschende Seuche wurde der Reichstag nach Worms verlegt. Mit Spannung sah man dem Verhalten Karl's V. und dem weiteren Verlauf des wittenberger Handels entgegen. Spengler aber getröstete sich, so der Kaiser und die Kardinäle nicht den Herrgott mit unter die Räthe aufnehmen wollten, würde der wol selber mit ins Spiel kommen und wunderbare Dinge wirken.

Anfang März sandte Link die Schmähschrift des Ambrosius Katharinus an Luther. Der römische Dominikaner hatte diese „Apologie für die Wahrheit des christlichen Glaubens" „gegen die gottlosen und sehr verderblichen Lehren Martin Luther's" an den Kaiser gerichtet. Wie der Beichtvater Glapio Schlimmes fürchtete, wenn diese Schrift in Luther's Hände gelangte, so hatte auch Link sie mehr der Verspottung als der Widerlegung für würdig befunden. Luther machte sich sogleich an ihre Widerlegung. Er widmete sie Link zur Vergeltung dafür, daß dieser ein solches ungeheuerliches Machwerk an ihn geschickt und nicht lieber dem

Pegnitzfluß oder dem Gott Vulkan verehrt habe. Kurz bevor er sich nach Worms auf den Weg machte, vollendete er diese Schrift. Luther verwahrt sich übrigens bei Uebersendung des Buches ausdrücklich dagegen, als wolle er sich durch diesen Schritt wieder unter Link's als seines Ordensoberen Gewalt begeben; der heiligste Statthalter Gottes auf Erden könne sonst von Link fordern, seine Hände mit Luther's Blut zu beflecken.

Auch zu Staupitz, der sich an den Hof des Kardinalerzbischofs von Salzburg begeben hatte, war das „Brüllen des Löwen" gedrungen. Er beschäftigte sich lebhaft mit der Frage, ob die Macht oder die Wahrheit siegen würde. Sein Erzbischof, Matthäus Lang, dem Luther früher nicht fern gestanden, trat jetzt sehr feindselig gegen ihn auf. Staupitz sollte Luther's Artikel verleugnen, was er doch nicht vermochte. In dieser Lage schrieb er an Link am 4. Januar 1521. Es fiel doch auch ihm auf, daß sein Scheiden aus dem Amte ihm den so ersehnten Frieden nicht gebracht hatte. Er sieht sich von Verwickelungen und Versuchungen umgeben, und er vermag nicht zu fliegen. So will er den heilsamen Kelch nehmen und den Namen des Herrn verkündigen. Dem Heldengeiste Martin's gegenüber kommt er sich vor wie ein stammelndes Kind, das noch der Milch bedarf. Mit dem Wunsche, daß Link ihn, der zum finsteren Sterne wohne, nicht lassen wolle, schließt der düstere Brief.

Aehnliches bekam Luther zu hören und gedachte des Wortes, mit dem er von dem nun so trostlosen Staupitz vormals in Augsburg getröstet war. Dieses Trostwort ruft er nun dem Angefochtenen ins Gedächtniß zurück, und eignet es ihm zu. Als Luther hörte, daß der bedrängte Freund sich dem Urtheil des Papstes unterwerfen wollte, und sich zugleich von ihm an die Pflicht der Demuth erinnert sah, schrieb er mit ernster Mahnung an Staupitz: „Bei dir ist zu viel Demuth, bei mir zu viel Stolz; ob man aber auch bisher schweigen und sich demüthigen sollte: werden wir, beschwöre Dich ich, nicht jetzt, da der liebste Heiland in der Welt zu Spott wird, für ihn streiten und unseren Hals hinstrecken? Drum habe ich freudig wider den römischen Götzen meine Hörner aufgerichtet; Du willst nicht folgen, aber laß mich doch gehen und fortgerissen werden". Staupitz schrieb dann wieder an Link: „Daß Du den Brief [auch anderen] eröffnet hast, darin hast Du recht gethan, und es stört mich nicht im geringsten. Dürfte ich doch in Deiner Gegenwart alles thun und unter Deiner Führung Christo nachlaufen! Ich antworte unserm Martin, der mit Dir übereinstimmend mir meinen Kleinmuth vorgehalten hat. Da Du mir aber ein Petrus bist und der andere ein Paulus, so erkenne ich gern meine Schuld an". Staupitz schüttete auch später und noch nach seinem Ordenswechsel vor den Freunden sein Herz aus. Mit Link kam er um Ostern 1521 zum letzten mal in München zusammen und brachte „seinen Mitgefangenen" Nikolaus Besler aus Salzburg mit. Link nahm diesen Besler als Reisegefährten zu sich, da gerade jetzt wieder eine größere Visitationsreise bevorstand. Link war von einem regen Amtseifer beseelt. Er suchte überall für strenge Ordnung zu wirken. Jedem Kloster wandte er die eingehendste Fürsorge und Pflege zu. Link und Besler machten sich im April 1521 auf die Reise. Noch hatte Link keine Ahnung davon, daß dies seine letzte eigentliche und größere Visi-

tationsreise sein sollte. Er zog mit seinem Begleiter über Windelheim und Ulm nach Eßlingen und Kanstatt; von hier nach Straßburg, Schlettstadt und Rappoltsweiler. Um Pfingsten wird Link in Heidelberg gepredigt haben. Von hier ging es nach Frankfurt und Mühlheim, dem Kloster bei Ehrenbreitstein, aus welchem Eberhard Brisgar im J. 1518 nach Wittenberg gegangen war, um hier zu studiren. Sodann reisten die beiden rheinabwärts nach Köln und weiter nach Flandern und Holland. In Gent und Enghien war längerer Aufenthalt; dann ging es über Löwen und Tongern nach Köln zurück. Hierauf durchzog Link das ganze Hessenland, und es ist dies um so merkwürdiger, als er das einzige dort zu seiner Jurisdiktion gehörige Kloster Eschwege nicht besuchte. Doch wird er sich im Interesse seines Ordens zu thun gemacht haben. Die sächsischen und thüringischen Klöster wurden sodann noch kurz berührt.

Schon längst wartete auf Link die Nachricht von Luther's Rettung, ohne daß sich bestimmter sagen ließe, wann sie in seine Hände gelangte. Melanchthon hatte, nachdem Luther ihm am 12. Mai geschrieben, einige Zeilen an Link gerichtet, des Inhalts: Unser theuerster Vater lebt; siehe Du zu, daß Du ihm niemals unähnlich bist. Weiteres sollte er durch den Ueberbringer erfahren. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ihm die frohe Kunde durch den antwerpener Prior Jakob Propst mitgetheilt wurde, da dieser im Sommer 1521 die wittenberger Hochschule besucht hatte und Mitte Juli in seine Heimat zurückging. Aber auch andere niederländische Augustinermönche verkehrten als Gäste und Schüler im wittenberger Kloster, das Link übrigens auf dieser Reise nicht berührt zu haben scheint. Mitte August kehrte er nach Nürnberg zurück.

Auch hier waren damals die Zustände ernster als sonst. Eine drückende Schwüle lag in der Luft. Das Achtsedikt gegen Luther war nicht mehr zu umgehen. Die Martinianer mußten sich stiller halten, als sie es gewohnt waren. Um diese Zeit bekam Link Besuch aus Wittenberg. Der Klosterprior Held hatte ihm wenig Erfreuliches zu melden. Unter den dortigen Augustinerbrüdern war eine stürmische Bewegung ausgebrochen. Da hieß es, kein Mönch könne selig werden. Namentlich Gabriel Zwilling machte sich durch solche Reden bemerkbar. Dreizehn Mönche traten geräuschvoll aus dem Kloster aus. Einer derselben wollte gar in Wittenberg eine Tischlerwerkstatt aufschlagen und heirathen. Was Karlstadt und Melanchthon gegen die Mönchsgelübde vorbrachten, fand Luther so wenig genügend, daß er am 9. September Thesen zu einer Disputation über die Gelübde an Melanchthon sandte, des Inhalts, daß die Gelübde in sich unchristlich und darum nicht verbindlich seien. Die wittenberger Bewegung beschränkte sich nicht auf diese Fragen. Auch in der Abendmahlsfeier waren Aenderungen im Werke; schon stellte es Karlstadt als Sünde hin, daß man sich den Kelch nicht reichen lasse. Man drang auf Gewährung des Kelches an die Laien. Was in der Klosterkirche nicht zu erreichen war, dachte man in der städtischen Pfarrkirche um so leichter durchzusetzen. Zugleich eiferte man wider die Messe.

Konrad Held hatte sich vergebens bemüht, die Bewegung unter den Brüdern aufzuhalten; man hatte ihm den Gehorsam aufgekündigt. Der Kurfürst war zu weise, um sich in diese Händel zu mischen. Der Prior sah sich mit seinen Be-

schwerden an die Universität gewiesen, ohne daß er hier eine einmüthige Antwort hätte erhalten können. So machte er sich nach Nürnberg auf den Weg. Ihn schmerzten die Vorgänge mit der Kommunion unter beiderlei Gestalt; es bekümmerte ihn wol noch mehr, daß er, um den neuen Brauch zu hindern, die Messe in der Klosterkirche vorläufig gänzlich hatte einstellen müssen; und es verdroß ihn wol am meisten, daß man sogar die Laien aufstachelte, sie sollten die Mönche, wo sie auf die Gasse gingen, zupfen und spotten, auf daß sie aus dem Kloster zu gehen veranlaßt würden.

Es konnte für Link keinen Augenblick zweifelhaft sein, wie er nach dem Buchstaben des Gesetzes zu entscheiden hatte. In den Satzungen waren die anzuwendenden Strafen genau bestimmt. Die Konstitutionen von Staupitz hatten in ihrem 46. Kapitel auf jene Pflichtvergessenen, die „wider den Eid, den sie Gott und dem Orden geschworen, das Kleid des Ordens abgeworfen" hatten, die Strafe der Exkommunikation gesetzt, wovon nur der Apostolische Stuhl absolviren konnte. Auch wer reuig in den Schos des Ordens zurückkehrte, mußte sechs Monate im Kerker verbüßen und hatte sein Stimmrecht auf immer verloren. Aber weder hatte Link die Mittel in der Hand jetzt, bei der Stellungnahme des Kurfürsten, Gewalt anzuwenden, noch konnte er ohne starken inneren Widerspruch so streng aburtheilen über Brüder, die zum Theil nur folgerichtiger handelten als er. Auch mußte er die wittenberger Vorgänge erst noch genauer kennen lernen. Er schrieb daher ein Kapitel aus, welches nach Weihnachten zusammentreten sollte. Staupitz rieth ihm, es in Wittenberg abzuhalten, „weil dort am besten die ganze Angelegenheit von den Gelehrten gründlich erforscht werden könne".

In der Zwischenzeit wollte er die ganze Angelegenheit in sich verarbeiten. Dabei wandte er sich zu weiterer Klärung in den ersten Wochen des December brieflich an Luther. Ohnehin war er diesem seit dem 1. April eine Antwort schuldig. Ueber die Gegenschrift seines Freundes gegen Katharinus hatte er sich noch nicht erklärt. Jetzt sprach er seine Zustimmung aus. Luther machte ihn in seiner Antwort auf die Tragweite dieses Einverständnisses aufmerksam. Die Klöster seien so gut wie die Speiseverbote gegen das Evangelium. „Was wirst Du also thun? Wen wirst Du zum Gehorsam zwingen? Wen, der ausgetreten ist, wirst Du zurückrufen? Wen wirst Du als Apostaten anklagen, wenn Du hier, wie Du doch mußt, die Freiheit lehrst? Du bittest mich vielleicht um Rath. Ich sage, Du bedarfst meines Rathes nicht. Ich bin sicher, daß Du nichts, was dem Evangelium zuwider ist, thun oder dulden wirst, auch wenn darüber alle Klöster zu Grunde gehen müßten." Uebrigens mißbilligte Luther auf das entschiedenste die stürmische Art, wie die Brüder das Kloster verlassen hätten. Sie hätten im Frieden und gegenseitigen Einverständniß scheiden sollen. Doch sei es nicht gerechtfertigt sie zurückzurufen. Luther verwies in diesem Briefe auf seine damals noch nicht gedruckte Schrift über die Gelübde. Link konnte diese Schrift nur dann gelesen haben, wenn Spalatin ihm das Manuskript übersandt hatte, was auch nicht unwahrscheinlich ist.

Wie ernstlich übrigens Link selbst das Für und Wider der schwebenden Frage erwogen hatte, ergibt sich aus einer seiner Schriften. Sein „Dialogus der

ausgelaufenen Mönche" erschien im J. 1525 bei Gabriel Kantz in Altenburg. Darin wird beschrieben, wie ein evangelischer Mann zu einem Papisten kommt und mit ihm zu reden begehrt. Dieser evangelische Mann hat gehört, wie die ausgetretenen Ordensleute und ausgelaufenen Mönche, ja auch die ehelichen Priester von den frommen heiligen Vätern als meineidige verlaufene Buben gescholten werden. Er bittet daher um Unterweisung mit dem Bemerken, daß er dann auch nicht bergen wolle, was er von verständigen Gelehrten erlernt habe. Selbstverständlich war Link noch weit davon entfernt, durchweg so zu reden wie der evangelische Mann in diesem Dialog. Aber diese Schrift enthält die Konsequenzen und Resultate von dem, was er im letzten Jahre seines Generalvikariates suchend und ringend immer deutlicher erkannte, bis es ihm zur völligen Gewißheit wurde. Solange er jedoch dem Orden angehörte, stand er vor der Aufgabe, wie und inwieweit er die Schwachen tragen möchte und könnte. Es kam also auch das in Betracht, was Luther in jener Zeit den Wittenbergern zu bedenken gab (de Wette II, 118 ff.): „Wir haben noch viel Brüder und Schwestern, die zu Leipzig, im Land zu Meißen und sonst umher wohnen; die müssen wir auch mit zum Himmel haben. Was sollt's auch beschweren, daß ich Fisch esse meinem Nächsten zugut? Wollt ich doch wol ein Größeres thun, so es ihm zugut käme. Also kann ich meinen Feinden (wenn ihre Bekehrung zu hoffen ist) und den Schwachen diese Kappen wol zugut tragen und soll mich nicht beschweren". Luther's Brief an Link und sein Brief an die Wittenberger bringen die beiden Seiten der christlichen Freiheit treffend zum Ausdruck; beide Briefe werden für die Beschlüsse des Kapitels maßgebend gewesen sein. Doch gilt dies von dem oben mitgetheilten Briefe des Reformators an Link natürlicherweise in um so höherem Grade, als er eine direkte Antwort auf eine bedeutsame Anfrage war. Die in diesem Briefe ausgesprochenen Rathschläge gaben für die Verhandlungen die eigentliche Richtschnur ab.

Das Kapitel trat, wie aus einem gleichzeitigen Briefe des Justus Jonas an Johann Lang hervorgeht, vor dem 8. Januar 1522 in Wittenberg zusammen. Die Versammlung war nur schwach besucht. Den meisten Brüdern mochte es mißlich erscheinen, zu den vorliegenden Fragen Stellung zu nehmen. So wurden verschiedene laufende Geschäftssachen von der Tagesordnung gestrichen. Nur die Hauptsache kam zur Verhandlung. Die Beschlüsse sind von verschiedenen Seiten übereinstimmend aufgezeichnet (vgl. „Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche", XXXVII, S. 347). Die kürzere Fassung scheint die ursprüngliche und maßgebende zu sein. Nach ihr richtet sich auch die alte Uebersetzung, in deren Aufschrift es heißt, daß diese Schlüsse den armen gefangenen Gewissen tröstlich zu hören sind. Voransteht der Grundsatz, daß dem Worte Gottes alle Kreaturen weichen müssen. „Weil wir der Schrift folgen, wollen wir uns nicht durch irgendeine menschliche Autorität oder menschliche Traditionen drücken lassen." Dabei soll niemandem ein Zwang auferlegt werden. Die Beschlüsse sollen den armen gefangenen Gewissen tröstlich und dienlich sein, nicht aber dem Fleische zur Versuchung werden, sondern es heißt: Es stehe ein jeglicher auf seinem Gewissen. Von diesem ausgesprochenen Grundsatz aus stellte nun die Versammlung folgende sechs Punkte auf:

1. Jedem ist es gestattet, das Kloster zu verlassen oder in demselben zu bleiben. Denn bei denen, die in Christo sind, ist weder Jude noch Grieche, weder Mönch noch Laie, und ein Gelübde wider das Evangelium ist kein Gelübde, sondern ein unchristlich Ding.

2. Denen, die im Kloster bleiben, wird angerathen, das Mönchskleid und die hergebrachten Gewohnheiten beizubehalten, jedoch so daß,

3. weder der Glaube jemandes verletzt noch gegen das Gebot der Liebe gesündigt wird.

4. Der Bettel widerspricht der H. Schrift (1 Thess. 4, 11); er wird daher gänzlich verboten; ebenso auch die Votivmessen; denn man muß auch den Schein vermeiden.

5. Die dazu Geschickten sollen in den Konventen auserwählt werden, das Wort Gottes zu lehren; die anderen sollen durch Handarbeit die Brüder ernähren.

6. Da nun von einem bindenden Gelübde nicht mehr die Rede sein kann, werden die Brüder schließlich ermahnt, den Oberen aus freier Liebe zu gehorchen, unter sich und vor anderen ohne Aergerniß zu wandeln, auf daß das heilige Evangelium nicht verlästert werde.

Mit diesen Beschlüssen war das Mönchsleben an seiner Wurzel untergraben. Luther hatte an denselben große Freude. Er schrieb darüber an Link, der sich dann wieder in Nürnberg aufhielt, am 19. März: der heilige Geist habe nur auf dieser Mönchssynode gewirkt und auf keiner anderen. Freilich klagt Luther in demselben Briefe über die, welche die Freiheit des Geistes für das Fleisch ausbeuten; er denkt dabei an Wittenberger und macht Karlstadt und Zwilling dafür verantwortlich. Zu Ende des Jahres beklagt er den schimpflichen Austritt eines wittenberger Mönches.

Wie vorauszusehen, blieb die Bewegung nicht auf Wittenberg beschränkt, sondern erstreckte sich weiter und weiter. Sie griff namentlich in Erfurt um sich Auch in Süddeutschland wurde es unruhig. Aber die Wittenberger thaten es allen anderen zuvor. Namentlich Zwilling trieb es ungestüm, legte weltliche Kleidung an, eiferte gegen die Nachlässigkeit der Obrigkeit, gegen den Bestand des Alten, gegen den Besuch der Schulen. Auch bestieg er unberufen die Kanzel. Die Wogen gingen sehr hoch, als Luther zurückkam. Es ist bekannt, wie er einschritt und durchgriff. Er dämpfte die Bewegung mit gewaltigem Wort. Konnte er auch die vorherrschende Stimmung nicht sofort umgestalten, so behielt er doch ein feines Ohr für sie. So entging es ihm nicht, daß unter den Augustinern eine Verstimmung gegen den Generalvikar sich hier und da Luft machte: Wir wollen, daß der Vikar binnen kurzem abgesetzt wird. Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche! Will er doch das Evangelium lehren, aber nicht unsere Artikel. So in Wittenberg und vielleicht ähnlich in Eisleben (vgl. Luther's Brief an Kaspar Güttel vom 30. März).

Herzog Georg urtheilte, daß die Brüder sich an den wittenberger Beschlüssen mehr geärgert als gebessert hätten. Er verbot daher den Augustinern seines Landes den Besuch des auf Pfingsten nach Grimma ausgeschriebenen Kapitels; ebenso hielt es der Kaiser in den Niederlanden.

Das grimmaer Kapitel war nur schwach besucht. Besler, Kaspar Güttel und Melchior Myritzsch, jetzt Prior von Magdeburg, wurden in den geschäftsführenden Ausschuß oder in das s. g. Diffinitorium gewählt. Link wurde in seinem Amte bestätigt. Bruder Heinrich von Zütphen hatte den Vortrag; er „hielt die Disputation", wie Link sich nachher in einem Briefe („Bremisches Jahrbuch." II. Serie, 1. Band, S. 201 f.) ausgedrückt hat. Man hatte nun zu den in Wittenberg gefaßten Beschlüssen Stellung zu nehmen. Nach dem was dort beschlossen war, konnte nur noch von einer Duldung des an sich bedenklichen Klosterlebens die Rede sein. In Grimma ging man wieder einen Schritt weiter zurück, und versuchte das Mönchthum mit dem Evangelium zu vereinigen. Die Brüder erklärten, daß sie nicht die Regeln und Statuten verwerfen, sondern allen Verpflichtungen in hergebrachter, ordnungsmäßiger Weise nachkommen wollten, mit Ausnahme solcher, die sich als Mißbrauch und für das Seelenheil gefährlich herausgestellt hätten. Als dahin gehörend wurden hauptsächlich die Messen und andere „Betrügereien und Possen" bezeichnet, die abgeschafft werden müßten. Der Bettel wurde nicht unbedingt verboten; man forderte nur einen gerechten Titel dafür und wollte beispielsweise kranken Brüdern, die Gottes Wort lernen und lehren, das Recht von milden Gaben leben zu dürfen, gewahrt wissen. „Daher ist nicht wegen der üblichen Almosensammlungen noch wegen äußerer Bräuche das gemeinsame Klosterleben zu verlassen, sofern nur Mißbrauch und die Gottlosigkeit des Herzens nach Möglichkeit abgethan wird. Je mehr wir der christlichen Freiheit im Kloster gebrauchen, um so mehr werden wir uns bestreben, in den äußeren Bräuchen den Willen des eigenen Fleisches zu brechen und dem alten Menschen abzusterben. Hiermit sei kein Bruder gerichtet oder verachtet; wir setzen von jedem Gutes voraus; unsere Gebrechen erkennen wir und suchen Gottes Gnade und Hülfe."

Demgemäß wurden die Priore ermahnt, in Gemäßheit der Regel und unter Aufbietung aller apostolischen Mittel den eingerissenen Uebelständen und Ausschreitungen entgegenzutreten. Mit scharfen Worten verurtheilte man das unziemliche Austreten so vieler Brüder, von denen das Land wie von „Gethier und Raupengeschmeiß" bedeckt würde. Allein diese Maßregeln waren vergeblich. Das Mönchthum wollte sich dem evangelischen Wesen nicht mehr einfügen lassen. Und mochten noch so viele unter Mißbrauch der Freiheit nicht nur das Kloster, sondern auch alle Zucht beiseite setzen: der Drang des Klosters ledig zu werden, lag im Zuge der Zeit. Mochte Luther noch so oft und kräftig zur Geduld ermahnen, die Zeit eilte rascher vorwärts, als er gedacht. Am wenigsten kann man dem Generalvikar einen Vorwurf daraus machen, daß die alte Form sich während seiner Verwaltung als ungenügend erwies. Er hat doch gethan, was er konnte. Wie weit er die grimmaer Beschlüsse veranlaßte, ob er sich gegen sie sträubte, ist unbekannt. Vorwürfe genug scheinen ihm in dieser Zeit gemacht worden zu sein. Luther muß ihn selbst einem Staupitz gegenüber „als einen Mann, der das Evangelium recht behandle", in Schutz nehmen (de Wette II, 216). An Organisationstalent hätte es Link wol nicht gefehlt, um dem neuen Geiste eine neue Ordensform zu geben; aber es fehlte das Material; schon gingen ganze

Konvente wie z. B. der herzberger auseinander. Link hatte schwerlich den Beruf dazu, neue Ideale evangelischer Liebesthätigkeit sich zu ersinnen; in den Schranken des Ordensverbandes war das auch gar nicht durchführbar; die Zeit des organisatorischen Neubaues war überhaupt noch nicht gekommen. Ob und wie sich die aufgehobenen Bettelklöster evangelisch verwerthen ließen, war auch für Luther zur Zeit noch eine offene Frage; erst später, im August 1523, schrieb er den Leisnigern, aus den Bettelklöstern in Städten wären gut Schulen zu machen.

So wurde die Stellung Link's täglich unhaltbarer. Die Klöster leerten sich zusehends. Der Generalvikar stand da wie ein Feldherr ohne Heer. Und wie ein geächteter Feldherr. Ihm legte man die Augustinerbeschlüsse zur Last; ihn wollte man dafür verantwortlich machen. Luther hatte schon vor Ostern, als Link in Eisleben war, diesen aufgefordert nach Wittenberg zu kommen. Er wiederholte die Einladung am 4. Juli; die oberen und unteren Landestheile seien ihm verboten; er könne sich nirgendwo sicherer und besser aufhalten als in Wittenberg. Es sei dort Arbeit für ihn; es handle sich um nothwendige Glaubensfragen; da sei die Anwesenheit Link's zu gemeinsamer Berathung erwünscht.

Ob Link sich dazu bewegen ließ, ist unbekannt. Am Johannistage schrieb ihm Spalatin in Veranlassung des Kurfürsten, er möge als Zwilling's Nachfolger nach Altenburg gehen. Er redet ihm inständig zu, dieser Berufung zu folgen und das altenburger Volk im Worte des Herrn zu unterweisen, um die großen Bewegungen zu dämpfen und die rohen Gemüther nicht nur mit dem Glauben, sondern auch mit den Pflichten der wahren Liebe vertraut zu machen. Er möge die Sache noch einstweilen für sich behalten, wenn er sie nicht mit Güttel berathen wolle; letzteres jedenfalls mit Rücksicht auf die Vikariatsgeschäfte. Doch erwartete Spalatin damals noch nicht, daß Link aus dem Orden ausscheiden würde, während dieser schon jetzt geneigt war, das Vikariat niederzulegen und sich auf einen kleineren Posten (das Priorat zu Neustadt) zurückzuziehen. Ueber das neustädter Kloster, meint Spalatin dann weiter, könne Link wol einen anderen setzen; auch sei er in Altenburg nicht zu fern, um die Brüder in Zucht halten zu können. Bereits im Juli schreibt Luther in dieser Angelegenheit an Spalatin, und nimmt schon als gewiß an, daß Link nach Altenburg gehen, aber nicht lange dort bleiben werde.

Nach längerem Zaudern nahm Link endlich die Berufung an und zog am 28. Januar 1523 nach Altenburg. Auch entschloß er sich, namentlich auf Luther's Rath, seinem „ruhmreichen" Vikariat ein Ende zu machen. Am 22. Februar legte er das in schwerer Zeit treu geführte Amt förmlich nieder. Er sandte das Amtssiegel an Melchior Myritzsch als ältesten Diffinitor zurück. Wol im Hinblick auf einen gelegentlichen Wink Luther's (vgl. seinen Brief an Link vom 16. Januar 1523) schrieb Link wenige Wochen nach Absendung des Amtssiegels den Brüdern noch einmal, wies dabei auf seine Verheirathung hin und bemerkte, er habe nun auch des Ordens Tracht und Weise fahren lassen und seines Gelübdes vergessen. Vielmehr mußte er sich in seinem Gewissen des Gelübdes ledig erkennen. Und ob er dann in der Folge vergaß was dahinten war, so behielt sein treues Herz mit den Freunden auch den gemeinsam zurückgelegten Weg in gutem Gedächtniß.

Glossen zu dem vierten Bande von J. Janssen's „Geschichte des deutschen Volkes".

Von **Friedrich Braun**, Pfarrer in Memmingen.

In dem vierten Bande seiner „Geschichte des deutschen Volkes" schildert J. Janssen die Reformbestrebungen, mit welchen die Jesuiten auf deutschem Boden dem vordringenden Protestantismus entgegengetreten sind. Janssen's Geschichtschreibung erscheint selbst als eine den veränderten Umständen angepaßte Fortsetzung jener jesuitischen Thätigkeit; denn in der That besteht zwischen jener Zeit und der unserigen eine gewisse Gleiche. Der Protestantismus breitete sich auch in Ländern aus, die ihm für immer verschlossen zu sein schienen: Bayern und Oesterreich wurden mächtig von der neuen Lehre ergriffen; „Wien schien ein zweites Wittenberg zu werden". Das heilige Land Tirol war nicht mehr sicher. Der Erzherzog Maximilian, von einem Schüler[1] der wittenberger Reformatoren erzogen, hielt sich in Joh. Sebast. Pfauser einen lutherisch gesinnten Hofprediger und blieb bis an sein Ende dem römischen Glauben abhold. Selbst gut katholisch gesinnte Fürsten wie Ferdinand und Albrecht V. von Bayern hatten den evangelischen Forderungen schon allerlei Zugeständnisse gemacht. Da war es höchste Zeit, daß die Jesuiten dem weiteren Fortschritt der evangelischen Lehre Einhalt thaten; denn sie trug doch eigentlich an allem Unheil die wesentliche Schuld. Zwar erkennt Janssen an, daß der Klerus von den Prälaten herab bis zu den Mönchen über die Maßen zucht- und sittenlos gewesen sei; er citirt das Urtheil eines Laien, daß eben diese Entartung der Geistlichkeit der Same geworden sei für die Ausbreitung der Sektirerei. Aber daß der Klerus selbst so tief heruntergekommen, so lasterhaft ausarten konnte, daran war nichts anderes schuld als „das liebe Evangelium und die christliche Freiheit". Damals ist es den Jesuiten gelungen, das angegangene Feuer wieder zu zertreten und dem bayerischen und österreichischen Volke alle Segnungen des römischen Kirchenthums zu erhalten. Aber seitdem hat der protestantische Geist wieder bedenkliche Fortschritte gerade in diesen Ländern gemacht. Nicht nur daß er in lange rein gehaltenen Gegenden seine Kirchen baut — was weit schlimmer ist: er steckt die katholische Christenheit an, er bringt ihr unmerklich allerlei recht unkatholische Ideen bei. Und beherrscht er auch nicht gerade die Welt, so erstreckt er doch seinen Einfluß weit hinein in das katholische Volk und auf manchen katholischen Thron. Ja, gerade die Gebildeteren unter unseren Katholiken sind nicht selten von protestantischer Denkweise erfüllt, oft mehr als sie selbst ahnen und man sich katholischerseits eingestehen mag. Aber eben darum ist Gefahr im Verzug; eben darum schreibt Janssen seine „Geschichte".

Sicher schwebte ihm gerade bei diesem vierten Bande besonders die Aeußerung des Canisius vor, die er eben hier (S. 381) anführt: „Es gibt keine Nation

1) Wolfgang Severus, mit seinem deutschen Namen doch wol „Schiefer", wie Schelhorn, „Ergötzlichkeiten" I, 90, und nicht, wie Janssen schreibt: Stiefel.

auf Erden, welche uns Jesuiten mehr am Herzen liegen muß und uns einen weiteren Spielraum zur Uebung der Geduld bietet als die deutsche. Italiens und Spaniens müssen wir vergessen und uns Deutschland allein hingeben, nicht auf einige Zeit, sondern für das ganze Leben. Hier müssen wir aus allen Kräften und mit dem größten Eifer arbeiten, und solange wir nicht abberufen werden, müssen wir nichts so sehr begehren als die Besserung und das fröhliche Gedeihen des deutschen Erntefeldes und guter Arbeiter auf demselben, besonders aus unserem Orden".

Inzwischen hat der Orden auch Zeit gehabt, „aus allen Kräften und mit dem größten Eifer" das spanische und italienische Erntefeld zu bearbeiten. Und was er hieraus gemacht hat, wissen wir. Zwar wäre es interessant zu wissen, wie viel schlechter als gegenwärtig die Zustände eines Klerus wie z. B. des italienischen, oder eines Volkes wie z. B. des spanischen heutzutage wären, wenn sie vor dreihundert Jahren der Fluch der lutherischen Lehre ernstlich betroffen hätte. Doch ist es unchristlich, so etwas auch nur zu wünschen. Wir können es Janssen aufs Wort glauben, daß schon vor dreihundert Jahren jede Aussaat der neuen Lehre aufs heillosesste gewirkt, zuerst die Hirten und Wächter mit Blindheit geschlagen, d. h. den Klerus korrumpirt und damit dann auch das arme Volk verdorben hat — bis Canisius kam und die Verschmachtenden rettete. Aber wir sehen zuvor seine Behauptungen gerade einmal nach dieser Seite etwas näher an.

Der achte und der neunte Abschnitt des vierten Bandes handeln von der „religiös-sittlichen Verwirrung in Oesterreich, in Bayern und in geistlichen Gebieten". Das glauben wir nun ohne weiteres, daß in den genannten Ländern eine solche „Verwirrung" vorhanden war; und an der Richtigkeit der vielen Einzelheiten, mit denen Janssen „den Verfall des hohen und niederen Klerus", „den zunehmenden Verfall der kirchlichen Disciplin", „die verkommenen Zustände im Erzbisthum Salzburg ꝛc.", „die trostlose Lage der deutschen Katholiken" kennzeichnet, zweifeln wir keinen Augenblick. Woher aber das alles so ungefähr um die Mitte des 16. Jahrhunderts, nachdem die Kirche doch fünfzig Jahre zuvor in deutschen Landen so hoher Blüte sich erfreute?

Janssen gibt unter Titel VIII seines ausführlichen Inhaltsverzeichnisses „Religiös-sittliche Verwirrung in Oesterreich" folgende Stichwörter: „Wirkungen der evangelischen Freiheit — Verfall des hohen und niederen Klerus ꝛc." Und unter Titel IX „Religiös-sittliche Verwirrung in Bayern und in geistlichen Gebieten" diese: „Ausbreitung der neuen Lehren in Bayern — zunehmender Verfall der kirchlichen Disciplin". Aber da dann sofort nachfolgt: „Sorglosigkeit der Bischöfe — die adelichen Domherren — das Konkubinat ꝛc.", so will es vielleicht unbillig scheinen, aus dieser Aufzählung schon gleich einen Schluß auf Janssen's Pragmatismus zu machen. Wir müssen also in die Kapitel selber sehen.

Da vermerkt nun Janssen zuerst die Thatsache, daß schon 1522 Paul Speratus mit Zulassung des wiener Bischofs Georg Slatkonia auf der Kanzel bei St. Stephan im evangelischen Sinne gepredigt habe. Dazu setzt er das Urtheil

des Königs Ferdinand, der Abfall vom alten Glauben sei „eine öffentliche Sache geworden, um so böser, als viel Unordnung, Ueppigkeit, Wohlleben, Konkubinat und andere Gebrechen und Sünden bei einem nicht kleinen Theil in der Priesterschaft, Klöstern und Konventen viel öffentlich Aergerniß im Volke gab". Wir streichen uns dieses Urtheil Ferdinand's ganz besonders an. Denn dasselbe besagt unzweifelhaft, daß alle die genannten Dinge beim Auftreten der neuen Lehre schon vorhanden waren und ihr Vorschub leisteten. Diese Thatsache ist viel wichtiger und verlässiger als die gleich daran gereihte Behauptung einer erst 1561 erschienenen, offenbar bereits tendenziösen Flugschrift, daß es „mit diesem allem, nämlich mit den angeführten Gebrechen, fortwährend schlimmer geworden sei, seitdem die verführerischen Sekten und Lehren eingerissen".

Also 1522, sagt uns Janssen, ging „das Revolutionswerk" in Oesterreich an und fand in schon vorhandenen Zuständen seine Nahrung. Am 20. August 1527, hören wir weiter, erließ Ferdinand ein Mandat, das mit härtester Strafe an Leib, Gut und Leben bedrohte, wer die Thatsachen des Apostolischen Symbols, die Sündlosigkeit der Maria, ein Bild oder Krucifix anzutasten oder Vielweiberei, Kommunismus, Anarchie zu predigen wage. Das also von 1527. Dann klagt gleich darauf „ein Zeitgenosse" — es ist aber, wenn man das Citat mit dem Bücherverzeichnis vergleicht, die obengenannte Flugschrift von 1561! — über Abnahme des geistlichen Standes, und desgleichen die Bischöfe von Brixen 1529 und 1540, Georg Kirchmair 1538 und Johann Faber 1533; und die gleiche Klage erhebt aus Wien Canisius 1554. Die Protokolle der Kirchen- und Klostervisitationen von 1544, 1555 ergeben das gleiche trostlose Bild wie die vom Jahre 1528.

Ganz dieselben Verhältnisse stellen sich in Bayern und anderswo dar. „Auch in Bayern waren die neuen Lehren schon frühzeitig verbreitet worden", beginnt der IX. Abschnitt. Bereits im Frühjahr 1522, hören wir, erlassen die Herzoge Wilhelm IV. und Ludwig ein strenges Mandat, welches bei schwerer Strafe alle Religionsneuerungen untersagt, und dann wird sofort weiter erzählt: „Mehrere mußten ihre neue Predigt mit dem Tode büßen; Wiedertäufer wurden in großer Zahl hingerichtet. Die kirchliche Disciplin zerfiel; die höheren geistlichen Aemter waren längst Reservate des Adels geworden, und es war deshalb für die Bischöfe ein gar schwieriges Werk, Unwürdigen ihre Stellen zu entziehen". Dann folgt einmal ein ehrliches Geständniß des Bischofs Gabriel von Eichstädt: „Ich habe Sorg, das Lutherthum sei eine Plage von Gott, daß wir Bischöfe als gar nichts thun. Ich habe mit den und den Bischöfen davon Rede gehabt; aber es haftet nichts, es geht nichts zu Herzen." Waren denn diese Leute nicht alle noch aus der guten katholischen Zeit? Wie kam es denn, da sie doch nicht daran dachten, evangelisch zu werden, daß sie von den „Werken" nichts wissen wollten, die ihnen als Bischöfen zunächst oblagen? Aber wie kann man so fragen? Janssen will ja objektiv sein und nur die Thatsachen reden lassen! Also weiter! 1549 klagen die Abgeordneten desselben Herzogs Wilhelm IV., der schon 1522 sein Mandat erlassen, „die Sitten des Klerus, die verdorbene Disciplin" als „Mutter der Ketzereien" an; 1553 wird gemeldet, daß im Volke

weit und breit Messe, Beichte, Heiligenbilder, Wallfahrten in Mißkredit gerathen sind. Ueberhaupt nehmen von 1550 an die reformatorischen Neigungen und Bestrebungen bei Adel und Bürgerschaft trotz aller Verbote nicht ab, sondern überhand; und daneben decken die Kirchenvisitationen von 1558 und 1559 die tiefste Sittenlosigkeit des Klerus auf. Und wie im Bayerischen und Oesterreichischen stand es auch in den Gebieten von Würzburg, Fulda, Mainz. „Der Klerus, besonders die Stiftsgeistlichkeit, trug auch hier durch öffentliches Sittenverderbniß wesentliche Schuld an dem Abfall vom alten Glauben". „Perpotationes, scortationes, concubinatus, rixae, contentiones" werden ihm vorgeworfen. Und das im Jahre 1550.

Janssen's Schilderungen reichen bis gegen das Jahr 1570. Fast fünfzig Jahre zuvor war „die neue Lehre" in die genannten Gebiete eingedrungen; sie hatte ein wohlgeordnetes Kirchenwesen, einen thätigen, gut unterrichteten Klerus, ein frommes, kirchengehorsames, zu allen „guten Werken" williges Volk vorgefunden (vgl. Janssen, Bd. 1); und fünfzig Jahre später bietet dieses große Gebiet ein so überaus trauriges, trostloses Bild. Wie ist das möglich gewesen? fragt sich jeder unwillkürlich; und der Leser, wenn er katholisch ist, macht sich bereits seine Gedanken; und wenn er protestantisch ist, sitzt er mindestens betroffen davor. Aber Janssen ist viel zu objektiv, um den Leser seinen vorschnellen Kombinationen zu überlassen. Er gibt ihm die Gründe der religiös-sittlichen Verwilderung an. „Durch Schuld der Geistlichkeit wird die katholische Lehre an vielen Orten nicht recht geführt"; „der gemeine Mann bekommt Ursache, nicht allein von der heiligen Religion sich abzusondern, sondern auch die Geistlichen zu verachten und zu verschmähen". Noch 1560 bekennt ein katholisches Gutachten: „Die Deutschland durchschreitende Häresie ist eine Strafe des zürnenden Gottes; durch unsere Krankheiten gewinnt sie täglichen Zuwachs. Solange in den Sitten des Klerus keine strenge Besserung bewirkt wird, wird der Sekten wahrlich kein Ende sein, noch werden die Sprengel Ruhe haben."

Also dies ist's, denkt der Leser: Die Verkommenheit des Klerus, seine Trägheit, seine Unfähigkeit und Sorglosigkeit hat es verschuldet, daß die neue Lehre, wie immer man von ihrer Wahrheit oder Unwahrheit denken mag, viel zu wenig Widerstand, sondern vielmehr bei dem seines entsittlichten Klerus überdrüssigen Volke Eingang fand. Und läßt sich diese Schwäche und Kraftlosigkeit fast des ganzen oberdeutschen Klerus auch nur seltsam mit den blühenden Zuständen vor dem Aufkommen der „kirchlichen Revolution" zusammenreimen: wie ehrlich doch, wie unbefangen hat Janssen die Thatsachen reden lassen — diesmal wahrlich nicht blos zu Gunsten der römischen Kirche!

Und dennoch ist der letzte Eindruck, den die ganze von S. 94—114 entworfene Schilderung beabsichtigt und erzielt, ein anderer. Man sieht, wenn anders wir recht berichtet haben, welches Verhältniß von Ursache und Wirkung sich aus den von Janssen selbst gebrachten Thatsachen ergibt. Aber ein geschickter Maler weiß mit wenigen Pinselstrichen den Charakter zu verändern. „Seitdem Paul Speratus in Wien Luther's Rechtfertigungslehre verkündete", kann König Ferdinand im Abfall vom Glauben eine „öffentliche und böse Sache" finden.

„Die Schriften Luther's und anderer Religionsneuerer werden in Wien und anderwärts fleißig nachgedruckt." „Unter dem Deckmantel des lieben Evangeliums und der christlichen Freiheit wurden in Oesterreich Lehren verkündet und ‚in Praxi' umgesetzt, welche alle bestehende Ordnung bedrohten." Bekanntlich haben das besonders Luther's Schriften gethan! Der Mangel an Priestern wird groß „selbsten in Tyrol, allwo ehedem, bevor das vermeintliche neue Evangelium aufging und die Welt mit Rumor erfüllte, die Priesterschaft in großer Achtung gestanden". Die Schulen verfallen, die Pfarreien unbesetzt, die Leute „wie die unvernünftigen Thiere", klagt 1554 Canisius; und darum ist nach seinem Urtheil 1558 „Wien ein zweites Wittenberg oder Genf". Zeigen die Visitationsprotokolle von 1528 bis gegen 1560 die zunehmende Verachtung des Klosterwesens und Verwilderung der Geistlichkeit, so ergibt sich darum für Janssen, „wie sehr die kirchlichen Revolutionsstürme auf den Verfall des Klerus eingewirkt haben". Das steht wie etwas Naturnothwendiges nebeneinander: der Propst von Klosterneuburg „hängt den Sekten an" und „er hält sein vermeintes Weib in und außer dem Kloster und bezecht sich oft dermaßen, daß niemand im Hause vor ihm sicher ist". „In Herzogenburg sind alle Konventualen sektisch gesinnt", und „der Propst hat es mit mehreren Weibern zu thun". Der Abt von Geras bewohnt mit seiner Konkubine allein das Kloster, trägt seidene Gewänder und ist ein besonderer Freund des Zutrinkens und „er hält einen lutherischen Prediger und Schulmeister und läßt die Sakramente lutherisch ausspenden". Nachdem Janssen den ganzen Abschnitt schon gleich eingeleitet hat mit der Aeußerung des Königs Ferdinand an den Franziskaner Egenolph: „Die evangelische Freiheit sei ein gar sanftes Ruhekissen für unzählbare Menschen; mit jeglichem Jahr habe die Menge hoher und niederer Standespersonen sich gemehrt, so es süß finden, daß man Kirchen- und Klöstergüter einnehmen soll, daß der Christ nichts mehr stiften, nicht mehr, als sie sagen, Gebete plärren, nicht mehr fasten soll, die Priesterbeichte als ein vermaledeites Greuel fliehen soll, und keine Verrichtung guter Werke nothdürftig sei zur Seligkeit" — hat er die Karten so gemischt, daß er bei einem gläubigen Leser, der von den ersten drei Bänden herkommt, den Eindruck nicht verfehlt, den er beabsichtigt, und unbesorgt nun auch, um ganz objektiv zu sein, dazwischenhinein das Kausalverhältniß umkehren und z. B. den „armen, einfeltigen Layen" im J. 1561 bekennen lassen kann, daß, wo das arme christliche Volk gute, fromme Priester habe, es nicht abfalle vom Glauben der Kirche oder doch bald wieder zurecht komme, und das schlechte, ärgerliche Leben der Hauptsamen des sektirischen Wesens sei.

Aber hier liegt nun erst ein unlösbares Räthsel vor. Ja, wenn die „neue Lehre" bei ihrem Eindringen, wie Janssen selbst zeigt, einen verkommenen Klerus und ein dementsprechend berathenes Volk angetroffen hat; wenn zudem die „neue Lehre" von Prädikanten oft sehr zweifelhafter Qualität verbreitet wurde; wenn Prälaten und Adelige, die vorher schon ein gottloses, lasterhaftes Leben führten, Mönche, die ohnehin ihres Regelzwangs überdrüssig waren, die neue Lehre mißbrauchten und mißdeuteten wie einst die Bauern und die Schwarmgeister; wenn es zu alledem an einer kräftigen leitenden Persönlichkeit gebrach: dann ist es

begreiflich, wenn die „neue Lehre" das Uebel zwar nicht erst anrichtete, aber auch nicht beseitigte, sondern die bisher unter einer Hülle korrekter Kirchlichkeit noch einigermaßen versteckten Schäden offen zu Tage treten machte. Aber Janssen denkt nicht daran, uns auf diesen Schluß zu führen. Der Leser muß es glauben: erst die Irrlehre hat den Jammer angerichtet und den Klerus so schlecht gemacht. Erst „nach und nach", mit dem Fortschreiten des Irrthums, ist der Klerus so erbärmlich schlecht geworden. Aber warum ist er so schlecht geworden? Warum hat er die verderbliche Irrlehre so unaufhaltsam vordringen und sich und das Volk davon verwüsten lassen? Janssen stellt sich gerade an, als habe er es hier mit einem unausweichlichen Naturgesetz zu thun. Aber man sagt sich doch trotz alledem, daß ein gut Theil der Pröpste und Aebte, der Mönche und Pfarrer, die in den vierziger, funfziger und sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts ein so trauriges Sittenbild liefern, sicher damals graue Köpfe und erprobte Leute gewesen sind, daß mancher schon seit den zwanziger Jahren, als die Irrlehre kam, in Amt und Würden saß; daß die Irrlehre nicht unerkannt und trügerisch einschlich und zuerst heimlich Boden gewann; daß die geistlichen Führer und Machthaber, selbst vortreffliche Hirten eines gutgeleiteten Volkes, einer reichen Fülle von Machtmitteln sich erfreuten, und daß die weltliche Obrigkeit von Anbeginn an der Unterdrückung der Neuerungen ihren hülfreichen Arm lieh — und dennoch nun diese selbe Geistlichkeit nicht etwa durch die Kunde von den „Revolutionsstürmen" aus einiger Sicherheit und Lässigkeit aufgeschreckt, zu erneuter ernstlicher Uebung ihrer Amtspflicht, zur Reinigung ihrer Standesehre getrieben und den drohenden Gefahren gegenüber wie eine Phalanx einmüthig zusammengeschart, sondern wie durch teuflische Zaubergewalt im Laufe einiger Jahrzehnte in einen Taumel der wildesten Sinnenlust hineingezogen, der alle Ordnung löste und das Volk entrüstet sich von ihm abwenden ließ; — und eben dieses selbe Volk, das seinen korrumpirten Klerus nicht mehr leiden mag, von demselben abgewandt und einer Lehre zugethan, die seine eigene Korruption und die des Klerus verschuldet hat: welch' wunderliche Räthsel? Wie ist dies alles möglich gewesen?

Janssen wird sagen, er habe die Frage nicht gestellt; er brauche sie nicht zu beantworten; er wird bei seiner verdeckten Behauptung bleiben: die neue Lehre hat alles angerichtet. Aber wir erlauben uns, hier eine von Janssen's Ueberraschungen zu entdecken, mit denen er in die Geschichte neues Licht gebracht, und ein paar andere Zeugnisse den seinigen beizufügen, bezw. entgegenzuhalten.

Der Bischof Wilhelm Lindanus von Roermond, ein Schüler des hervorragenden löwener Theologen Ruard Tapper,[1] hat im J. 1568 einen „Apologeticus ad Germanos pro religionis Catholicae pace atque solida ecclesiarum in vero Christi Jesu evangelio concordia"[2] veröffentlicht. Das Koncil von Trient war damals beendigt. Aber die Geistesthaten des Koncils müssen den Bischof über die Zustände seiner Kirche, die er unmittelbar vor Augen hatte, wenig

1) Nach anderen: Sopper; vgl. „Allgemeine Deutsche Biographie", Art. „Lindanus".
2) Schelhorn, a. a. O., I, 348.

getröstet haben. Ist doch der alte Tapper mit „wehmüthigen Klagen“ über die „damals an dem römischen Hof noch herrschenden großen Mißbräuche“ 1552 vom Koncil zurückgekommen; und er selbst, Lindanus, hat wenig Hoffnung, daß die Parrhesie seines ehrwürdigen Lehrers bei den römischen Schmarotzern und den hungerigen Höflingen Gehör finden werde. So ist denn auch Lindanus ehrlich genug, seiner eigenen Kirche wenigstens eine Mitschuld an der eingetretenen Kirchenspaltung zuzuschreiben: das einzige Hinderniß des Friedens ist das schmutzige Leben der Geistlichkeit; würde dieses beseitigt, so sollte es nicht an der Möglichkeit gefehlt haben, die deutsche Einheit herzustellen und den Riß zu verstopfen, der die Kirche spaltet.[1] Von einem heftigen Gegner Luther's und der Reformation, wie Lindanus war, der sich von Canisius wegen seines polemischen Tones sogar eine Rüge hat müssen gefallen lassen (Janssen IV, 383), ist dieses Zeugniß ebenso unverdächtig, wie die Schilderung glaubhaft ist, die er von der „impura vita Ecclesiasticorum“ entwirft.

Der deutsche Klerus, durch alle Arten von Ausschweifung herabgekommen, steht mit seinem Wandel im offenen Widerspruch gegen das, was das Volk von den Kanzeln herab vernimmt („Dissolutissima Cleri Germanici, potissimum Cathedralis, vita omni luxus genere perditissima, an non aliud hominum oculis suggerit quam concionatorum vox insonat auribus?“). In den Klöstern ist außer dem Namen und der Kutte der Mönche kaum mehr etwas von klösterlicher Nüchternheit und Frömmigkeit zu finden. Was er von ganzen Scharen von Konkubinariern, von den Häusern ihrer Konkubinen, von den tagelang und bis tief in die Nächte hinein dauernden Zechgelagen in den Klöstern weiß, ist dem Bischof nicht zum Lachen, sondern zum Weinen. Es gibt Kleriker, die an einer Konkubine nicht genug haben, sondern deren drei und vier unterhalten. Mancher wird durch den Handel mit geistlichen Stellen reich, hat bei Tage zwei- und dreimal einen Rausch und nachts seine verschiedenen Buhlerinnen an der Seite („An non sunt, qui beneficiorum nundinationibus ditantur, de die bis, ter ebrii, de nocte variis cum amasiis sponsi?“). Er kennt Priester, die in ihrem Wein- und Bierdusel öffentlich, zum Gespötte des Volks, eine Galiarde tanzen oder als Possenreißer die Zuschauer belustigen, und es dann wieder wagen an den Altar zu treten, der für Engel ein Gegenstand heiligen Schauers ist. Keine noch so tief stehende Menschenklasse vermag so maßlose Schlemmer, so ungeheuere Freßbäuche, so unersättliche Säufer aufzuweisen wie die Stifte und die Klöster („An ullo passim hominum etiam vilissimorum ordine tam immoderati existunt lurcones, tam ingentes voragines, tam inexplebiles bibones atque merones, quam in Canonicorum collegiis atque monasteriis?“). Ja, es ist vorgekommen, daß „Priester, die ihren Weinrausch noch nicht ausgeschlafen hatten, früh morgens am Altar sich erbrochen und ihr priesterliches Kleid und die heilige Stätte mit den nach Wein stinkenden Speiseresten besudelt haben“.

1) „Tollatur omni studio unum illud impurae Ecclesiasticorum vitae impedimentum, non defuerit conciliandae concordiae Germaniae atque sarciendae unitatis Ecclesiasticae ratio.“ Schelhorn, a. a. O., I, 350.

Hat es der Bischof von Roermond gewagt, trotz des Tridentinums und der seit Jahren schon fortgehenden Thätigkeit des Jesuitenordens die Zustände des katholischen Klerus um 1568 noch so trostlos zu finden und das in einer zu Antwerpen „mit kaiserlichem und königlich spanischem Privilegio" gedruckten Schrift öffentlich so rückhaltlos zu sagen — vielleicht auch hierin zu wenig „milde", zu wenig „herzlich" und „wohlüberlegt", um den Beifall eines Canisius zu finden? — so läßt sich erwarten, daß er in seiner eigenen Diöcese an der Reform seines Klerus mit aller Macht werde gearbeitet haben. Aber es scheint, er hat einen harten Kampf gekämpft. Am 6. September 1570 hat er seinem Klerus eine Synodalrede (Schelhorn, a. a. O., I, 337 ff.) gehalten, in der die oben gehörten Klagen über diese „emblemata virtutis clericalis" unvermindert wiederkehren. Diese Rede „De instauranda dei domo" verbreitet sich auf Grund von Ps. 132, 9 über die justitia sacerdotalis, und erfordert für dieselbe drei Stücke: Lehre und Bekenntniß des rechten Glaubens, frommen Lebenswandel und eifrige Pflege des Gottesdienstes. Bei der Ausführung des zweiten Stücks schweben ihm Thatsachen vor, wie er sie bei der kurz zuvor erst stattgehabten Visitation selbst noch vorgefunden hatte: priesterliche Existenzen voll Heuchelei und Unwahrhaftigkeit. Denn die auch im Kapitel Roermond eingedrungene Ketzerei hatte die geistlichen Herren durchaus nicht so kopflos gemacht, daß sie nur eben im Strom der allgemeinen Auflösung mitgeschwommen wären und alle bisherige Erkenntniß christlicher Wahrheit mit lauter Irrwahn und Lügenlehre hätten vertauschen müssen. Sie wußten es recht wohl, was christliches Leben sei, und predigten es auch; aber es gilt von ihnen, sagt der Bischof, „ore se nosse profitentur Deum, factis autem et vita negant". Trotzdem daß sicher jeder Kleriker der Diöcese Roermond seinen Bischof kannte, hat bis auf die Visitation hin mehr als einer „gewagt, seine Thais bei sich oder in der Nachbarschaft zu unterhalten". Es gibt wenige, die sich ihre Pfründe nicht erkauft und nun dem Verkäufer für das überkommene Amt einen Tribut zu zahlen haben. Der Bischof kennt Säufer und Schlemmer unter seiner Geistlichkeit, die fast den ganzen Tag in den Schenken zubringen. Fressen und Saufen ist ein Laster der Zeit; aber es wird von den Geistlichen nicht unterdrückt, sondern noch gefördert; sie zechen überall mit, sie fordern selbst noch andere zu unsinnigem Saufen heraus. Die Klöster, einst die Pflanzstätten evangelischer Frömmigkeit, sind an nicht wenigen Orten Weinkneipen und Bierlokale geworden („monasteria nunc locis non paucis in vinorum voragines, aut cerevisiarias potius cloacas conversa"). Nirgends wird so wahnsinnig wie in den Klöstern getrunken und gepraßt. Und was diese aufgedunsenen Bierbäuche sonst noch um und an sich haben („ventres istos mero aestuantes quaenam sequantur ancillulae, quae ludibria, quae infanda, nefaria, abominanda"), dagegen sträubt sich das Schamgefühl des Bischofs.

Worin ist nun aber die Ursache dieser Zustände zu suchen? Worin hat sie der Bischof gefunden, der die Schäden öffentlich und amtlich so unerschrocken ans Licht zog, so unerbittlich geißelte?

Es unterliegt wol keinem Zweifel, daß sich der „Kontroversist" Lindanus die Gelegenheit nicht hätte entgehen lassen, wenigstens einen Theil der Schuld auf die

protestantische Ketzerei zu schieben und sie um des angerichteten Verderbens willen anzuklagen, wenn sich ihm der leiseste Schein von Berechtigung hierzu darbot. Aus dem oben Gesagten geht schon hervor, wie sich der Bischof den Zusammenhang zwischen dem Verfall des christlichen Volkslebens überhaupt und der Entartung des katholischen Klerus denkt, nämlich nicht so, daß der Klerus in die allgemeine „Verwilderung" ebenso mithineingezogen worden ist, sondern selber direkt sie verschuldet hat; er spricht es aber im „Apologeticus" auch unzweideutig aus. Die Stelle (Schelhorn, a. a. O., I, 352) verdient unverkürzte Mittheilung. Er beruft sich auf die Ausführung des Chrysostomus zu Matth. 21, 19: „Ubi sacerdotium integrum fuerit, tota Ecclesia floret: sin autem corruptum fuerit, omnium fides et virtus marcida est. Sicut cum vides arborem pallentibus foliis, intelligas, quod vitium habet in radice: sic cum videris populum indisciplinatum, sine dubio cognosce, quod Sacerdotium non est sanum. Quod apophthegma D. Chrysostomi si unquam fidem meruit, aut usquam locum habuit, nunc in primis apud Germanos meretur fidem. Verum quia res in confesso est, nos de mali hujus ex arboris Ecclesiastici quasi radice prognati remedio laboramus soliciti".

Aber Lindanus beantwortet auch die andere Frage, wie und warum die Wurzel krank geworden; warum die Geistlichkeit so entartet sei und damit Ursache zum Verderben des Volkes gegeben hat, wie ihre „vita impura" noch immerfort das „unum impedimentum Ecclesiasticae pacis Germanicaeque in una Christi fide vere Evangelica concordiae" ist. Man wird sich hier sagen dürfen, daß Lindanus bei seinen Schilderungen aus den Jahren 1568 und 1570 keineswegs schwankende, unsicher gewordene Zustände vor Augen hat, bei denen altrömische Kirchenordnung und -Zucht durch lutherische Neuerung untergraben und gelockert erscheint. Er redet von *seiner* Kirche und *ihren* Institutionen, ihren Domkapiteln, Stiften, Klöstern, kurz von der katholischen Kirche des Tridentinums, die sich bewußt und entschieden gegen den Protestantismus abgeschlossen hatte. Er zweifelt nicht, daß seine ganze Geistlichkeit „dem rechten Glauben zugethan sei, weil sie in dem vorigen Jahre (1569) sämmtlich auf das tridentinische Konzilium ohne einigen Anstand und munter geschworen haben, worüber er eine herzliche Freude bezeuget" (Schelhorn, a. a. O., I, 338). Man sieht, in der Diöcese des Bischofs von Roermond war das katholische Kirchenthum eine geschlossene Macht; und das Gift der Ketzerei mußte wol eine seltsame Ansteckungskraft besitzen, wenn es, höchstens im Verborgenen schleichend, solche heillose Wirkungen an dem gutdisciplinirten Klerus des Bischofs Wilhelm hervorzubringen vermochte. Und in der That: das Gift der Ketzerei schlich durch die Diöcese von Roermond. Derselbe Klerus, der einmüthig und „munter" auf das Konzil von Trient geschworen hat, trübt die Freude des Bischofs wieder durch „das unbedachtsame und vermessene Beginnen, verbotene Bücher zu behalten und zu gebrauchen". Der Bischof hat bei seiner Visitation nicht wenige im Besitz von Schriften gefunden, die das Konzil auf den Index gesetzt, und er befiehlt, diese Bücher binnen acht Tagen abzuliefern, die man um so weniger zu studiren brauche, als die Irrthümer der Widersacher hinlänglich bekannt und aufgedeckt seien. Man möchte hier gern er-

fahren, ob der verbotene Eifer zum Studium ketzerischer Bücher gerade bei denselben Klerikern sich gefunden habe, denen Lindanus vorwirft, daß sie den größten Theil des Tages im Wirthshause zubrächten statt des Gottesdienstes zu warten und geistlichen Studien obzuliegen.[1] Träfe dies zu, so fänden Janssen's Zusammenhänge, wie wir sie oben dargestellt haben, eine glänzende Bestätigung. Aber Lindanus sagt davon kein Wort. Er sagt überhaupt mit keiner Silbe, obwol er von beidem in einer und derselben Synodalrede spricht, daß die noch immer gelesenen ketzerischen Schriften Schuld trügen an dem noch immer herrschenden Lasterleben seiner Geistlichkeit. Aber was nach seiner Meinung die Ursache von letzterem ist, das sagt er allerdings. Er denkt nicht daran, den Sittenverfall mit von außen kommenden unheilvollen Einflüssen auch nur zu erklären, geschweige denn zu entschuldigen. Man könnte überall Christo dienen, wenn man wollte, wie man nun zweien Herren dient: „de die Christo, de nocte Baccho". Die Geistlichen predigen ja selbst ein ganz anderes, als sie mit ihrem Wandel ausdrücken.[2]

Nein, dieser Wandel rührt anderswoher. Der Verfall der Kirche, sagt er im „Apologeticus",[3] begann, als der Lehreifer erkaltete, das kirchliche Amt gering geschätzt, die Erfüllung der geistlichen Amtspflichten vernachlässigt wurde, und statt dessen Herrschsucht („regnandi libido"), Streben nach weltlicher Herrschaft („principatus civilis cupido"), eitle Genußsucht („vanis mundi deliciis fruendi amor") den Klerus zu verderben anfing. Ums Geld, das sie für ihre unsauberen Passionen nöthig hatten, war es ihnen mehr zu thun als um den Herrn Christus: „Dum vineae cultores suo servirent potius pigro ventri, impurae gulae, insanae Veneri, non, uti par fuit, suo Domino isthaec largienti Christo, ecquid restabat, nisi ut cederent fisco?" Es sind Worte von wahrhaft erschütternder Gewalt, in denen der Bischof von Roermond seiner Kirche den Bußspiegel vorhält: „Omnium malorum fons avaritia, scelerata, inquam, illa avaritia, sacrilega isthaec auri sacri fames, omnium malorum, teste D. Paulo, radix: quae aut pastores instituit indoctos, ineptos, improbos: aut pastoribus Decanos praeficit minus pios et idoneos, ac magis quae sua, quam quae Christi sunt, quaerentes". Wir glauben es Janssen gern, daß der Jesuit Canisius an der Weise des Kontroversisten Lindanus keinen Gefallen gefunden hat.

Wenn Janssen recht hat, so ist in der reformatorischen Lehre die eigentliche Ursache des kirchlichen Verfalls zu sehen, der in den verschiedenen katholischen Ländern begegnet. Ein Bischof wie Lindanus müßte dann, wo er von Wiederherstellung der verlorenen Kircheneinheit redet, vor allem auf Unterdrückung der „neuen Lehre" sein Augenmerk gerichtet haben. Denn an eine Herstellung der

1) Schelhorn, a. a. O., I, 345: „Quos meliorem, immo majorem diei partem juvat magis in popinis agere quam in templis Dei servire aut legendis suis horis Canonicis sacrisve studiis vacare".

2) Schelhorn, a. a. O., I, 350: „Quid enim profuerit vel doctissimos christianis gregibus destinare pastores, si impuri illorum mores doctrinae Christi detraxerint veritatis opinionem?"

3) Schelhorn, a. a. O., I, 349 f. 353.

Einheit, wobei dem Protestantismus einige Wahrheit zuerkannt würde, denkt Lindanus nicht entfernt. Wenn er in der Verwilderung des Klerus das „einzige Hinderniß" der Einigkeit erblickt, so meint er dies so, daß das Volk gar nie der Ketzerei verfallen sein würde oder doch leicht von derselben zurückgebracht werden könnte, wenn seine Geistlichen ihren Einfluß auf das Volk nicht verscherzt, ja geradezu dasselbe seiner Hirten überdrüssig gemacht hätten. Wir glauben nicht einmal, daß Lindanus mit dieser Ansicht ganz das Rechte trifft. Er hat kein Verständniß für die reformatorische Lehre und unterschätzt viel zu sehr ihre Wirkung auf die Herzen und Gemüther. Aber um so bedeutsamer ist die Thatsache: nach dem Zeugniß eines zeitgenössischen römischen Bischofs ist das „liebe Evangelium" gar nicht die Macht gewesen, welche das Volk aus der alten Kirche hinausgeführt hat; hätte das Volk, so meint er, mit seinem Kirchenthum zufrieden sein können, so hätte die neue Lehre nichts über das Volk vermocht und würde auch bald nichts mehr vermögen, wenn der Klerus sich besserte. Wir glauben das nicht einmal ganz; aber sicher hat der Bischof von entsittlichenden Einflüssen der neuen Lehre, denen der deutsche Klerus zuerst unterlegen wäre, nichts gewußt. Er hätte seiner Geistlichkeit soviel Gerechtigkeit widerfahren lassen, das anzuerkennen und zu beklagen. Er hätte sagen müssen: die neue Lehre ist wie ein Verhängniß über uns gekommen, hat die Hirten verwirrt und die Heerden eben damit zerstört; während er nur deutlich sagen will: das Volk, das immer noch besser ist als seine Geistlichkeit, hat seine Kirche verlassen, hat sich an die neue Lehre gehängt und will nicht von derselben abgehen, weil es gegen seine Seelsorger einen nur allzu berechtigten Haß und Abscheu hat.

Das ist nun aber durchaus nicht etwa eine Meinung, mit welcher der Bischof von Roermond allein steht. Wir werfen damit schließlich noch einen Blick auf dasjenige Gebiet, welches Janssen zu seiner Schilderung des kirchlichen Verfalls vorzugsweise die Farben geliefert hat: Bayern und Oesterreich.

Im Bisherigen haben wir zuerst zu zeigen versucht, wie Janssen das Bild, das er von den besprochenen Zeiten und Zuständen entwirft, doch unversehens wieder in eine Beleuchtung rückt, die seinem Zwecke dient. Wir haben dem sodann das Zeugniß eines verlässigen Zeitgenossen entgegengestellt, dem die Sachlage in wesentlich anderem Lichte erscheint. Es kann hier nicht mehr die Absicht sein, ähnliche Zeugnisse auch aus dem süddeutschen Kirchengebiet beizubringen. Lindanus ist auch hierfür ein vollgültiger Zeuge. Zuerst Professor in Dillingen, ehe er Inquisitor der Niederlande und dann Bischof geworden ist, hat er die süddeutschen Zustände aus nächster Anschauung kennen gelernt; was er im „Apologeticus" sagt, gilt vom deutschen katholischen Klerus überhaupt. Aber nachdem sich die römische Kirche in Bayern und Oesterreich streng katholischer Fürsten erfreute, deren Mitwirkung von Anfang an den Kampf gegen die neue Lehre bedeutend erleichterte, wird man zuletzt fragen dürfen, ob denn nicht unter solchen Voraussetzungen wenigstens in Süddeutschland die neue Lehre und ihre Folgen im Laufe von fünfzig Jahren überwunden worden sind; oder, da wir das Gegentheil von Janssen schon wissen: wie diese Fortwirkung des Unheils trotz aller Gegenbestrebungen möglich gewesen ist. Wunderbare Erscheinung, diese Irrlehre, die sich trotz alles

Zusammenwirkens der geistlichen und weltlichen Behörden so unwiderstehlich erwies! Man müßte mindestens das Zugeständniß erwarten, daß sowol gegen die Irrlehre selbst, die ja freilich mehr versteckt um sich greifen konnte, als auch gegen ihre unmittelbare Wirkung, die Verwilderung des Klerus, die auch in Süddeutschland als unmittelbare Ursache der kirchlichen Auflösung erkannt wurde und jedenfalls mehr zu Tage lag und greifbare Gestalt besaß, alle kirchliche und weltliche Disciplinargewalt sich unzulänglich erwiesen habe.

Wir werden im Nachfolgenden sehen, worin man thatsächlich die Gefahr gefunden, was man ihr gegenüber thun zu können geglaubt, und wer dann die Schuld, wenn nicht an der Fortwirkung des primären, so doch mindestens an der des sekundären Uebels zu tragen hat.

Augustin Baumgärtner, der Gesandte Albrecht's V. auf dem tridentinischen Koncil, erklärte in einer Generalkongregation am 27. Juni 1562 (Schelhorn, a. a. O., I, 692), man habe bei der jüngsten Visitation unter hundert Geistlichen kaum drei oder vier gefunden, die nicht entweder offen im Konkubinat lebten, oder heimlich, wenn nicht gar öffentlich, sich verheirathet hatten. „Quae morum turpitudo in Clero", fährt er fort, „vehementer offendit imperiti populi animos, tantopere, ut sacerdotium una cum sacerdotibus, doctrinam una cum doctoribus execretur, dirisque devoveat. Ita ut sit confestim paratus, ad quamvis sectam exire potius quam redire velit ad ecclesiam". Und endlich findet auch Papst Pius V. es glaublich, daß die Sittenlosigkeit der Geistlichen recht eigentlich das katholische Volk den Häretikern zugeführt habe. Er hat sich das, wie sein 1566 an den Erzbischof Johann Jakob von Salzburg gerichtetes Breve sagt (Schelhorn, a. a. O., I, 694), aus Deutschland berichten lassen, „eo haereses tantopere crevisse ac multiplicatas fuisse, quod Ecclesiastici tam turpiter et nequiter vivendo omnem plane existimationem amiserint et in summam non apud haereticos modo, sed etiam Catholicos contemptionem venerint". Man wird es nach diesem berechtigt finden, was oben von Haß und Abscheu des Volks gegen seine Seelsorger gesagt worden ist. Und der Papst hält das Uebel für überaus gefährlich: „nisi tam nefandum concubinatus vitium extirpetur, nullam spem reliquam esse videmus reprimi posse haereses".[1] Der Bischof erhält den Auftrag, so bald als möglich seine ganze Diöcese zu visitiren, besonders auf den Lebenswandel der Geistlichen sein Augenmerk zu richten und ohne Rücksicht gegen die Strafbaren einzuschreiten. Gegenüber den ihm nicht unmittelbar untergebenen wird er mit päpstlicher Vollmacht ausgestattet. Gleichlautende Schreiben hatte er an seine Suffraganen zu übermitteln.

Man zweifelt keinen Augenblick, nun, da die päpstliche Autorität zu Hülfe kam, werde es, zumal in einem ganz katholischen Lande, und mit Hülfe der Zucht-

1) Wie seltsam nimmt sich gegenüber diesen päpstlichen Aeußerungen die Thatsache aus, daß Lindanus, der 1578 persönlich in Rom den Papst Gregor XIII. für seine Ansichten über Kirchenbesserung zu gewinnen suchte und Faulheit und Habsucht der Geistlichen als Haupthindernisse bezeichnete, „für seine Ansichten keine aufrichtige Zustimmung fand"; „Allgemeine deutsche Biographie", Artikel „Lindanus".

mittel, die einem Erzbischof seitens der katholischen Obrigkeit zur Verfügung standen, besser geworden sein. Und man fragt sich höchstens, warum es erst der Klagen des bayerischen Gesandten 1562 und eines päpstlichen Breves 1566 bedurfte, um auf den Krebsschaden aufmerksam zu werden, nachdem die ersten Mandate gegen die Ketzerei schon vierzig Jahre früher ergangen sind. Vielleicht ließe sich darauf sagen, um alle Billigkeit walten zu lassen, der katholische Klerus habe sich, von dem unerträglichen Druck des Cölibats zu großer Laxheit des Wandels fortgetrieben, dem gutmüthigen Volke gegenüber, das ja freilich viel erträgt, allzu sicher gefühlt; er habe den Zusammenhang seiner eigenen Verächtlichkeit mit den Hinneigungen des Volks zur „neuen Lehre" — wie man ja gewöhnlich an die eigenen Fehler zuletzt denkt — in diesem Grade gar nicht für möglich gehalten; er habe sich diese Einflüsse und Wirkungen erst zum Bewußtsein bringen müssen. Aber nun war dieses Bewußtsein erwacht, der Zusammenhang der eigenen Schuld mit der Abtrünnigkeit des Volkes war erkannt und ausgesprochen; von den höchsten geistlichen und weltlichen Autoritäten war das Uebel in der Wurzel angefaßt: nun konnte es doch nicht schwer sein, dieses „impedimentum" wenigstens, das der unmoralische Wandel der Geistlichkeit der Erhaltung und Wiederherstellung unitatis et concordiae ecclesiae in den Weg legte, zu beseitigen?

Papst Gregor XIII. war auch dieser Meinung. In dem Breve vom 19. September 1575, mittels dessen er den Erzherzog Ferdinand von Oesterreich aufforderte, die Beseitigung des Konkubinats in seinen Landen in die Hand zu nehmen, sagt er ausdrücklich (Schelhorn, a. a. O., I, 697), nachdem er mit Berufung auf 1 Kor. 6, 15. 16. 19 es für doppelt schrecklich erklärt hat „tam turpiter inquinato corpore cordeque sulphureo igne incenso ad Sacro-Sanctum Christi altare accedere, sanctissimam Eucharistiam conficere atque attrectare": „hoc scelus longe lateque per Germaniam diffusum esse", und fährt dann fort: „Quamquam difficile est, illud ex universa illa regione exterminare, tamen iis in locis, quae Catholicis principibus parent, non existimamus difficile id factu esse".

Aber wunderlich! Dem Erzbischof Johann Jakob muß es doch recht schwer, wo nicht gar unmöglich gewesen sein, in den neun Jahren, seit er selbst ein diesbezügliches Breve erhalten, dem päpstlichen Willen zu genügen, weil nun der Papst Gregor XIII. den Erzherzog selbst zu Hülfe rufen mußte. Dieser soll sich mit dem Erzbischof und dem Herzog von Bayern dahin vereinigen, die Konkubinen gemeinsam aus ihren Landgebieten auszuweisen; denn nur auf diese Weise sei es zu vermeiden, daß die aus dem einen Gebiet Ausgewiesenen im Nachbargebiet sich festsetzten. Der Erzbischof von Salzburg muß ihrer also auch bis dahin nicht los geworden sein, da sonst der Papst sein Breve nur an die beiden weltlichen Fürsten hätte richten müssen; er verlangt aber ausdrücklich die Beiziehung auch des Erzbischofs mit dem Herzog: „idemque eos suis in locis facturos confidimus".

Und nun wurde zunächst mit Beschlüssen dem Schaden zu Leibe gegangen. Unterm 26. Oktober d. J. theilte der Erzherzog dem Erzbischof das päpstliche Breve abschriftlich mit (Schelhorn, a. a. O., I, 700). „Ob gleichwol", so schreibt

er, „den Briestern selbsten die Concubinen von Inen zu thuen, unnd sich deren gentzlich zu enteussern durch Ire Ordinarios offtermals ernstlich aufferlegt worden, so ist doch dasselbige von wenigen Briestern beschehen; auch noch zu besorgen, daß es fürohin wenig beschehen werde, sondern daß sy, die Briester, viel ehender von Iren pfarren unnd pfründen abtretten, von Iren Alten und Catholischen Religion apostatiern, das Lanndt raumen unnd sich an dergleichen Ortt weunden, alda Innen nit allain die beiwohnung der Concubinen, sondern gar (!) die Verehelichung derselben vergünnet, begeben, als daß sy die Concubinas verlassen werden. Darauß dan alß in unsern Landen unnd gebietten nit geringe ausödung des Cristlichen Gottsdiensts unnd agang (Abgang) der Briesterschaft, die nunmehr ohne das nit leichtlich zu bekhumen, ervolgen und entsteen möchte". Ferdinand ist mit dem päpstlichen Vorschlag ganz einverstanden und schlägt auch gleich für alle Konkubinen, die sich innerhalb einer festzusetzenden Frist noch im Lande betreffen ließen oder wieder zurückkämen, die Strafe der Einmauerung vor. Bei einmüthigem Zusammengehen der fürstlichen Nachbarn verspricht er sich wirkliche Besserung.

Nachdem am 27. November 1575 auch der Herzog von Bayern dem Erzbischof seine Bereitwilligkeit zu den beabsichtigten Vorkehrungen ausgesprochen hatte, trat im Januar 1576 eine Synode in Salzburg zusammen (Schelhorn, a. a. O., I, 703. 705 ff.). Man vereinigte sich, daß die Bischöfe — außer Salzburg Freising, Regensburg, Passau und Brixen — noch bis Mitfasten ihre Diöcesansynoden halten und ihrem Klerus zur Abschaffung des Konkubinats eine kurze Frist geben sollten. Um den etwa Widerspenstigen den Abzug und das Unterkommen mit ihren Konkubinen in benachbarten geistlichen Gebieten zu wehren, solle an die „anrainenden" (angrenzenden) Bischöfe das Ersuchen gestellt werden, die Priester, „so aus dieser Provintz mit Iren Concubinen oder sonst sine literis testimonialibus bene ante actae vitae daselbs underzukhomen begern, mit kainem Beneficio oder Pfarren zu versehen, ob sy doch aus mangl Irer underhaltung, da sy ye von der Ehr Gottes und Briesterlicher würden wegen davon nit absteen woltten, durch dieses mitl wider zu guetter disciplin unnd Erbarn wandtl getzogen werden". Falls aber die Konkubinen selbst sich widersetzten und, statt einen ehrbaren Wandel anzunehmen, in despectum et non absque suspitione in loco interdicto verharren wollten, sodaß die geistliche Obrigkeit das „brachium seculare" anrufen müßte, so solle die weltliche Obrigkeit „gegen ainer solchen ungehorsamen weibs Person die gebürliche Straff furzunehmen macht haben".

Nun mußte es doch gelingen. Mit Hülfe des „brachium seculare", wo es zu Gebote stand, hat die römische Kirche schon manches fertig gebracht: sollten die vereinigten Bestrebungen aller dieser geistlichen und weltlichen Fürsten nicht einer Anzahl Konkubinen alsbald Meister geworden sein? Denn für die Zukunft wollte damit gesorgt werden, daß schon dem jungen Nachwuchs des Klerus in den Seminarien bessere Grundsätze eingepflanzt werden sollten. Und schon stand auch seit etwa zehn Jahren die eigentliche rettende Macht, der Jesuitenorden, auf dem Plan; „Bayern wurde das Hauptland katholischer Restauration": mußte es nicht gelingen?

Wir sahen schon, wie es noch 1576 stand, obgleich Janssen (IV, 435) behauptet, „um das Jahr 1573 konnte im allgemeinen das Werk der katholischen Restauration in Bayern als vollendet angesehen werden". Aber er fügt selbst noch bei: „Bei vielen Priestern trat noch in späterer Zeit der innere Abfall von der Kirche und allem Christenthum so grell zu Tage, daß die Berichte über ihr Lasterleben wahrhaft erschrecken". Und nun stehen wir wieder vor der Frage: wie ist das nach dem päpstlichen Breve von 1575 und der salzburger Synode von 1576 noch möglich gewesen? Aber wir haben freilich kein Recht so zu fragen. Janssen, der zwar den Band,[1] aus dem wir dies alles schöpfen, zu seinen Quellen zählt, weiß ja nichts von alledem.

Doch bietet vielleicht der Receß der salzburger Synode selbst einen Anhaltspunkt dafür, warum sich noch lange „nach der im allgemeinen vollendeten katholischen Restauration" bei der katholischen Geistlichkeit in Bayern so „erschreckendes Lasterleben" fand. Wir haben Grund anzunehmen, daß der in Salzburg vertretene Episkopat es nicht so eilig hatte, dem Papst seinen Willen zu thun; denn er war selbst mit dem Papst gar nicht sehr zufrieden.

Es kam auf der Synode zur Sprache und fand eine Stelle in dem Receß (Schelhorn, a. a. O., I, 714), daß der Papst allerlei neue Indulte und Konzessionen bewillige zu Abbruch und Schmälerung der Jurisdiktion der Ordinarien sowie des nothwendigen Unterhalts des Klerus, dessen Einkommen ohnehin gering sei. Der Metropolit von Salzburg sollte, beschloß man, die Bitte stellen, „daß doch Ir Bäbst. Heyl. und das Collegium Cardinalium hinfüren dergleichen Concessiones, die contra immunitatem Ecclesiasticam von den weltlichen Fürsten begert werden, ohn ersuecht und habenden Bericht von den Herrn Ordinariis nit geben wolle". Der zu Salzburg versammelte oder vertretene Episkopat fühlte sich eigentlich vom Papste zurückgesetzt und gekränkt; und er konnte sich nicht enthalten, diesem Gefühl in dem Synodalbeschluß Ausdruck zu geben. War es denn nicht ein päpstliches Mißtrauensvotum, wenn Gregor XIII. die ernstliche Inangriffnahme eines doch ganz innerkirchlichen Geschäfts, wie die Disciplinirung des Klerus war, einem Fürsten übertrug? Es heißt im Receß: „dieweill sich auch in dieser versamblung befunden, das die Bäbst. Heyl. unnser allergnedigster Herr, das negotium der concubinen halben, unbewist der Herren Ordinarien, der weltlichen Obrigkhait, die doch ohne das ye lenger ye mehr den geistlichen in Irer Jurisdiction eingrif thuet, bevilcht, so solle Ir Bäbst. Heyl. durch den Herrn Metropolitan berichtet werden, was anyetzt des Concubinats halben alhie bedacht worden, das Ir Bäbst. Heyl. dergleichen Executiones, die den Herren Ordinariis zustendig sein, den welltlichen hinfuran nit bevelchen wollten".

Konnte es denn den Bischöfen nicht gleichgültig sein, wer in dem Kampf gegen das Laster den Vortritt hatte? Konnten sie in dem Vorgehen des Papstes nicht

1) Es fällt auf, daß Janssen im Text ebenso Schelhorn's „Ergötzlichkeiten" (z. B. IV, 169) wie dessen „Amoenitates historiae ecclesiasticae et literariae" citirt, dagegen im Bücherverzeichniß nur die „Ergötzlichkeiten" aufführt. Und auch die „Amoenitates historiae ecclesiasticae et literariae" sind im Text (z. B. IV, 154) nur als „Amoenitates" angeführt, sodaß der Leser nicht weiß, ob die genannten oder nicht vielleicht die „Amoenitates literariae" gemeint sind.

eine weise diplomatische Maßregel erblicken, der sie sich zum Heil der Kirche fügen mußten, um die Mitwirkung des weltlichen Armes desto sicherer zu gewinnen, da doch die katholische Kirche am Rande des Verderbens stand? Weder das eine noch das andere. Sie haben sich geärgert. Und es läßt sich denken, mit welchem Eifer die Ordinarii vom Januar 1576 an ihrem Klerus zu Leibe gegangen sein werden. Glücklicherweise kann Janssen schon von 1573 berichten, daß die „Restauration Bayerns im allgemeinen vollendet war".

Ein altes Spottlied (Schelhorn, „Amoenitates literariae", VII, 254), welches darauf gemünzt ist, daß das auf 1537 nach Mantua ausgeschriebene Koncil kurz vor dem Termin wieder abgekündigt wurde, hat zwar darin nicht recht, daß es gerade diese Verschiebung dem Papst Paul III. als Koncilsflucht auslegte; aber im wesentlichen trifft es merkwürdig mit dem Urtheil des Bischofs von Roermond über „Pastoren und Dekane" zusammen, das wir oben angeführt haben:

„Quid est tibi, Papa, quod Concilium fugisti?
Et vos Cardinales, quia conversi estis retrorsum?
A facie reformationis mota est curia,
A facie reformationis verae:
Quae converteret Papam in pauperem Plebanum,
Et Cardinales in miseros Capellanos".

Darstellung und Beleuchtung der Lehre Ritschl's von der christlichen Vollkommenheit.

Von Pastor **Heinr. Münchmeyer** in Langlingen bei Celle.

Die Lebensaufgabe des Christen ist nach Ritschl eine religiöse und eine sittliche. Er sagt selbst: „So zu sagen, ist das Christenthum nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist". Und an einem anderen Orte: „Allerdings ist im Christenthum alles „bezogen" auf die sittliche Organisation des Menschengeschlechts durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe, aber ebenso und zugleich ist alles „bezogen" auf die Erlösung durch Jesus, auf die geistige Erlösung d. h. auf die in dem Verhältniß zu Gott als Vater zu gewinnende Freiheit von der Schuld und von der Welt .. Diese doppelte vollendet religiöse und vollendet sittliche Bestimmung des christlichen Lebens behält Bestand, indem ihre Ausführung in dem Leben der einzelnen Person in steter Wechselwirkung vor sich geht". Die religiöse Lebensaufgabe des Christen ist nun die Bethätigung der Gotteskindschaft in der geistigen Freiheit und Herrschaft über die Welt. Diese Herrschaft über die Welt zeigt sich im Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes, in der Geduld, in der Demuth und im Gebet. Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes behält durch die Demuth die Fühlung mit Gott, durch die Geduld die

richtige Fühlung mit der Welt, und gibt sich kund und befestigt sich durch das Gebet. Die sittliche Lebensaufgabe des Christen ist die Arbeit am Reiche Gottes oder das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Menschenliebe. Aus beiden Thätigkeiten, der religiösen sowol wie der sittlichen, entspringt die Freude oder Seligkeit. Die Freude aber ist das Gefühl der Vollkommenheit. Sofern nun die Freude oder Seligkeit im christlichen Leben in Aussicht genommen wird, so ist damit die Ausführbarkeit der Vollkommenheit zugestanden. Die christliche Vollkommenheit ist also eine religiös-sittliche und besteht in der Ausübung der religiösen und sittlichen Funktionen des Christenthums. Sie bildet für jeden die Aufgabe, ist Besitz eines jeden, der ein Glied der christlichen Gemeinde ist. In dem evangelischen Lehrbegriffe, auch der Reformatoren, wird freilich immerdar die Behauptung eingeschärft, daß unser religiöser Glaube stets unvollkommen bleibt und ebenso das sittliche Handeln im Gnadenstande. Wenn man sich aber im voraus unbedingt zur Unvollkommenheit verurtheilt weiß, erlahmt die Kraft des Willens, unterbleibt seine Anstrengung, erschlafft unser Eifer. Die Möglichkeit der Vollkommenheit muß in Aussicht gestellt sein, wenn man auf seine Thätigkeit Fleiß verwenden soll. So ist die Vollkommenheit, welche in der evangelischen Auffassung des Christenthums als Aufgabe gestellt ist, ein Gedanke, der für die Vollständigkeit des Christenthums nothwendig ist.

Die Möglichkeit der christlichen Vollkommenheit fällt freilich weg, wenn man einer äußerlichen und quantitativen Auffassung der christlichen Lebensaufgabe huldigt. Der Begriff von den guten Werken, die an dem statutarischen Gesetze ihr Maß finden, kann nicht mit dem Merkmal der Vollkommenheit zusammengedacht werden, auch wenn die Sünde gar nicht in Betracht gezogen wird. Das statutarische Gesetz nämlich schließt die Nöthigung zu guten Werken in allen den möglichen Beziehungen in sich, in denen überhaupt Gutes zu Stande kommen soll. Daraus ergibt sich, daß die guten Werke, welche den Einzelnen obliegen, eine endlose Reihe bilden und die Leistungen des Einzelnen darum stets unvollständig bleiben. Daraus ergibt sich ferner, daß der Wille in jedem Moment auf alle möglichen Zwecke, die in den Umfang des Guten fallen, in Anspruch genommen wird. Um Eines guten Werks willen muß man gleichzeitig alle übrigen Aufforderungen, gut zu handeln und gute Zwecke zu fördern, unberücksichtigt lassen, da man in Einem Zeitpunkt nur zu Einer Handlung fähig ist. Darum ist die Unvollkommenheit mit solcher unrichtigen äußerlichen und quantitativen Auffassung der Lebensaufgabe von selbst gegeben.

Indessen muß die Bestimmung zur persönlichen Vollkommenheit aufrecht erhalten werden, indem dieselbe sich nach der qualitativen Beurtheilung des religiös-sittlichen Lebens als eines Ganzen in seiner Art richtet. Um das klar zu stellen, muß ich etwas weiter ausholen. Alle Religion entspringt nach Ritschl aus dem Kontrast, in welchen sich die Menschen ursprünglich hineingestellt sehen, daß sie gemäß ihrer natürlichen Ausstattung unselbständige Theile der Welt sind, und daß sie gemäß ihrer geistigen Kraftausstattung sich von aller Natur unterscheiden und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlen. Das Streben des Menschen geht nun in jeder Religion dahin, sich mit der Hülfe

Gottes von der gewöhnlichen natürlichen Bedingtheit seines Lebens freizumachen. Die Ergänzung seines eigenthümlichen Selbstgefühls, daß er einen anderen Werth hat als alle Natur, erreicht der menschliche Geist durch seine Beziehung auf Gott in der religiösen Weltanschauung nun so, daß seine Abhängigkeit von Gott ihn für die Abhängigkeit von der Welt entschädigt und ihm seinen Werth verbürgt, mit und durch Gott ein eigenthümliches Ganzes zu sein. Dieses Streben nach Ergänzung durch Gott in allen heidnischen Religionen ist der durchgängige Ausdruck des Bedürfnisses nach dem Werthe eines Ganzen, den der Mensch sich sichern will, um damit aufzuwägen, daß er von Natur die elende Stellung als Theil der Welt einnimmt. Die Religion in der Gestalt allen Heidenthums erreicht dieses Ziel nicht. Weil hier nämlich die Vorstellung von Gott nicht sicher abgegrenzt ist gegen die Welt und ihre Theile, da der Glaube an die Götter in die Anschauung der getheilten Natur verflochten ist, so wird auch nur ein quantitativer Abstand zwischen den Menschen und den Göttern vorgestellt, und demgemäß wird diese Ergänzung des Menschen durch die Gemeinschaft mit Gott in allem Heidenthum nur quantitativ verstanden und nur momentan durch die üblichen Kultushandlungen erfahren. So ist der Erfolg der heidnischen Religionen der, daß sie keine Befriedigung gewähren, weil sie die religiöse Ergänzung des natürlichen Lebensgefühls nicht qualitativ und nicht regelmäßig darbieten. Erst das Christenthum bewährt sich als die vollkommene d. h. dem Zweck aller Religion wirklich entsprechende Form derselben, indem es dem Menschen die Werthschätzung als eines Ganzen in seiner Art qualitativ und stetig gewährleistet.

Nämlich so. Der eigenthümlich christliche Gottesbegriff ist der, daß er die Liebe ist, worin eingeschlossen ist, daß er geistige Person ist. Die Objekte der Liebe sind nothwendig dem liebenden Subjekte gleichartig, nämlich geistige Personen. Nun ist die Liebe ein in sich stetiger Wille, der auf die Förderung des Selbstzwecks des Anderen gerichtet ist, indem er den Selbstzweck des Anderen in den eigenen persönlichen Selbstzweck aufnimmt. Da nun die Welt für uns gegeben ist, innerhalb deren eine Vielheit von geistigen Personen als Gliedern einer Gattung existirt, so sehen wir, daß die Schöpfung, Heranbildung und Vollendung einer Geisterwelt (nämlich der Menschenwelt) die Aeußerung der Liebe Gottes ist. Die Naturwelt kann wegen ihrer Ungleichartigkeit mit Gott nicht das direkte Objekt und der letzte Zweck des Liebeswillens Gottes sein, sie ist nur das Mittel zu dem nothwendigen Zweck der Hervorbringung der Geisterwelt. Als Vielheit wäre aber auch das menschliche Geschlecht der Natur gleichartig und gegen Gott ungleichartig, kann demnach anscheinend nicht Gegenstand seiner Liebe sein. Indessen erreicht diese Vielheit in dem gegenseitigen und gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe im Reiche Gottes, welches keine Schranke mehr an der Familie, dem Stande und der Volksgenossenschaft findet, eine übernatürliche Einheit. Gott also ist die Liebe insofern, als er seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst. Die Gottesidee und die aus ihr resultirende religiöse Weltanschauung des Christenthums erheben also die Menschheit als das geistige Ganze über die Welt. Damit wird auch jedem einzelnen Gliede des Gottesreiches die Möglichkeit ge-

boten, ein Ganzes in seiner Art, also im qualitativen Sinne zu sein; denn in der sittlichen Welt als Ganzem ist auch jedes einzelne Glied, indem es die Bestimmung zum sittlichen Charakter erreicht, mit dem Werthe eines Ganzen bekleidet. Damit ist die von Christus aufgestellte Selbstbeurtheilung des Menschen gegeben, daß sein Leben mehr werth ist als die ganze Welt (Mark. 8, 34—37). Dem Menschen nützt es nichts, wenn er die ganze Welt gewönne und sein Leben verlöre; denn nichts, auch die ganze Welt nicht, ist ein Ersatz, ein Aequivalent für dasselbe. Also weil wir im Christenthum ein jeder seinen persönlichen Werth von der ganzen Welt unterscheiden, ist uns auch als Christen die Aufgabe gestellt, jeder ein Ganzes in seiner Art zu werden. Deshalb ist die Aufgabe der Vollkommenheit des religiösen und sittlichen Lebens im Christenthum nothwendig. Diese Vollkommenheit hat also den Sinn, daß die Christen in dem religiösen Glauben und sittlichen Handeln Jeder ein Ganzes in seiner Art sein oder werden soll.

Nach Aneignung der Versöhnung mit Gott nun erlebt man in der wirklichen Gemeinschaft mit dem wahren geistigen Gott sich als ein Ganzes über der Welt, indem man den geistigen Werth seiner Individualität an der Herrschaft über alle möglichen Hemmungen aus der getheilten und natürlichen Welt erprobt. Das geschieht in den religiösen Funktionen zunächst des Glaubens an die göttliche Vorsehung, daß uns alle Dinge und Ereignisse in der Welt zum Guten dienen, weil man als Kind Gottes ein Gegenstand besonderer Fürsorge und Hülfe Gottes ist, dann der Geduld, der Demuth, des Gebets. Darin besteht die religiöse Vollkommenheit. Indem nun aber der Glaube den Endzweck des Reiches Gottes als den eigenen Zweck des Gottes sich aneignet, mit dem man sich versöhnt weiß, wird auch die sittliche Leistung des Einzelnen zu einem Ganzen um des allgemeinen Zwecks willen, nämlich der Arbeit am Reiche Gottes, dem die gesammte sittliche Handlungsweise untergeordnet ist. Durch die religiösen Funktionen aus der Versöhnung und durch die Gesinnung auf den Endzweck des göttlichen Reiches wird ein jeder ein überweltliches Ganze.

Damit steht es in keinem Widerspruch, daß man sich der quantitativen Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit der religiösen und sittlichen Funktion bewußt bleibt. Zunächst der religiösen Funktionen. Die Erscheinungen von Sprödigkeit des Vorsehungsglaubens, von Verzögerung der Ergebung in Gottes Fügungen, von momentaner Ungeduld im Leiden, kurz die Erscheinungen von Glaubensschwäche, von Mangel an Freudigkeit im religiösen Leben sind bekannt. Zum Beispiel: Wir Christen freuen uns allewege, auch in Noth und Verfolgung, und in dieser Freude haben wir keine Wünsche, keine Spannung auf etwas, was erst erfüllt werden soll, oder wenn doch Wünsche sich regen, haben wir sie in der Freude ohne die Unlust über ihre noch nicht eingetretene Erfüllung. Dann ist man also im Stande, dieselben mit Dank, in der uns beruhigenden Anerkennung der Macht und Güte Gottes vorzutragen. Es muß aber zugegeben werden, daß diese ideale Haltung des Gemüthes auch bei den aufrichtigst Frommen nicht in jedem Augenblick vorhanden ist, daß es oft erst im Beten durch einen Kampf mit der entgegengesetzten Verdrossenheit und Lahmheit hervorgebracht werden muß. Aehnlich ist

es auf dem sittlichen Gebiete: da findet sich auch quantitative Beschränktheit. Es kommt auf dem sittlichen Gebiete ja darauf an, daß die sittliche Leistung oder das Lebenswerk im Zusammenhange des Reiches Gottes unter der Qualität eines Ganzen in seiner Art begriffen werde. Und deshalb ist es ein Ganzes, weil es innerlich durch den besonderen Beruf begrenzt ist. Jeder Einzelne nämlich handelt sittlich, indem er das allgemeine Gesetz in seinem besonderen Berufe erfüllt oder in derjenigen Verbindung von Berufsarten, welche man in seiner Lebensführung zusammenzufassen im Stande ist. Das nothwendige Guthandeln aber, welches hierbei unbestimmt bleibt, wird unter der Bedingung als pflichtmäßig erkannt, daß es durch das Pflichturtheil in Analogie zum Beruf gestellt wird, nämlich daß man nach Erwägung aller Umstände berufen sei, die außerordentliche Liebespflicht zu üben. Man entwickelt aus der Gesinnung, welche in dem Felde des besonderen Berufes sich zum Handeln auf den gemeinsamen höchsten Endzweck bestimmt, d. i. auf den Endzweck des Reiches Gottes, die Grundsätze, nach welchen man einzelne Gruppen des sittlichen Handelns regelt, und bildet im Einklang mit ihnen die einzelnen Pflichturtheile, daß es in dem gegebenen Falle nothwendig sei, den Endzweck des Guten zu verwirklichen. Man ist ja durch die vielfachen Beziehungen des Lebens unzähligemal veranlaßt, über die regelmäßigen Grenzen des eigenen Berufs hinauszugreifen; aber dann handelt man pflichtmäßig, indem man urtheilt, man sei in diesem Falle berufen, den allgemeinen Grundsatz der Dienstfertigkeit zu befolgen. Unter diesen Umständen und in dieser Form erzeugt der Einzelne das Sittengesetz aus seiner Freiheit oder lebt in dem Gesetze der Freiheit. Unter diesen Bedingungen wird auch die sittliche Leistung des Einzelnen zu einem Ganzen. Aber auch hier erscheint die zeitliche Reihe der im sittlichen Berufe nothwendigen Handlungen als endlos, und auf jeder Stufe, die wir erreicht haben, muß sich der Antrieb zeigen, die Lebensleistung auszudehnen und größer zu machen. In dieser Hinsicht ist unsere Sorge um die Unvollständigkeit unserer Pflichterfüllung berechtigt. Das Haschen nach effektiver Unsündlichkeit des Handelns in allen Einzelheiten ist zudem vergeblich.

Diese quantitative Unvollständigkeit, Mangelhaftigkeit und Beschränktheit unserer religiösen und sittlichen Funktionen hat ihren Grund darin, daß der menschliche Geist immer durch die Reize der Welt bedingt bleibt, auch wenn er die Stufe der selbständigen Persönlichkeit gewonnen hat, und daß die Natürlichkeit des Menschen mit seiner guten Absicht in Widerstreit tritt, was nicht nothwendig eine Erscheinung des sündigen Egoismus sein muß. Schuld daran ist also unsere vielfache Abhängigkeit von der Natur und von der Gesellschaft und die Schwäche unseres Willens. Die christliche Vollkommenheit ist im Werden begriffen; wir sind in dieser Bestimmung geschaffen, daß wir als Persönlichkeit immer nur werden. Die Gegenwirkungen gegen solche Versuchungen und Anfechtungen auf dem religiösen und sittlichen Gebiete sind der Beweis der christlichen Vollkommenheit in ihrer Art. Denn jedes organische Wesen, welches in seiner Art ein Ganzes bildet, kann ein gewisses Maß von mechanischen Mängeln ertragen, ohne in seiner Art vernichtet zu werden. Das geistige Leben aber ist in dem Sinne ein Ganzes, wie die auf den Endzweck des Guten gerichtete Frei-

heit in jedem Augenblick bereit ist, diejenigen geistigen Antriebe zu hemmen, zu ordnen und zu überwinden, welche aus der Relation des Geistes zu der eigenen individuellen Natur und zu der umgebenden Welt hervorgehen. Sofern also daher auch Hemmungen und Störungen in den eigentlichen Funktionen des christlichen Lebens sich ergeben, so ist schon die Wahrnehmung dieser Hindernisse als solche, wenn sie mit dem Entschlusse der Ueberwindung verbunden ist, ein Zeugniß der Unvollkommenheit nur in quantitativer Hinsicht, aber in qualitativer Beziehung selbst eine Erscheinung der Vollkommenheit. Der Glaube, welcher in die Bitte ausbricht: Herr, hilf meinem Unglauben! ist in seiner Art vollkommen. Die berechtigte Sorge um die Unvollständigkeit unserer Pflichterfüllung gewährt eben den sittlichen Antrieb, die Lebensleistung auszudehnen und größer zu machen, und dient nicht dazu, uns abzuschrecken und unseren Eifer zu lähmen. Wenn nun aber der Christ sündigt? Die berechtigte Gewißheit der Sündenvergebung, in welcher der Gläubige steht, wird das Schuldgefühl über eine sündige Handlung schärfen und dadurch die Probe dafür leisten, daß sie nicht einen Rückfall in das Reich der Sünde bezeichnet. Der Christ wird dann um so mehr auf die Veredelung und Reinigung der selbstsüchtigen Triebe und Affekte bedacht sein. Nur wenn die Sünde als Feindschaft gegen Gott denjenigen Grad der Selbstentscheidung erreicht haben sollte, daß der Wille seinen Selbstzweck absichtlich in das Böse setzte, ist die Umkehr des Willens ausgeschlossen und der Rückfall in das Reich der Sünde vollzogen. Der Christ aber, welcher gesündigt hat, fühlt mit Unlust den Unwerth seiner sündigen Handlung als eines Widerspruches gegen Gott; zugleich aber, da er sich die Sündenvergebung einmal angeeignet hat und in derselben steht, weiß er, daß der in seiner Sünde ausgedrückte Widerspruch gegen Gott seine Gemeinschaft mit Gott nicht hemmen soll. Daher hat er auch nach der Sünde kein Mißtrauen gegen Gott, kämpft aber um so mehr gegen die Sünde. Die christliche Aufgabe der Vollkommenheit ist mit dem Bewußtsein der habituellen Sündhaftigkeit in der Anweisung ausgeglichen, man solle nach dem gemeinschaftlichen guten Endzweck unter der Vorstellung streben, daß man als Glied der christlichen Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden ist. Dieses ist ja auch der absichtliche Sinn jeder rechtschaffenen und wirksamen Reue, zu welcher man im Fortschritte der Heiligung nur um so bereitwilliger ist, als man gegen die Nachwirkung der Sünde in sich selbst empfindlicher wird.

Indem der Einzelne sich in der christlichen Gemeinde die Berufung zum Reiche Gottes und die Versöhnung oder Annahme zum Kinde Gottes aneignet, geht er aus seiner sittlichen Natur insofern heraus, als sie mit der Sünde oder der Herrschaft der Welt über die Menschen verflochten ist. Mit dieser qualitativen Sinnesänderung wird die qualitative Bestimmtheit des Ziels gesichert. Vollkommen sind demgemäß schon die, die sich mit Anstrengung auf das Ziel richten, womit natürlich diejenige Vollständigkeit nicht gemeint ist, welche man zugleich mit dem Ziele des Lebens und dem Abschlusse des Heils erreicht. Es fallen in dieser Beziehung Abstufungen zwischen verschiedenen Menschen in die Augen, aber dieselben sollen keinen Klassenunterschied begründen, sondern sie folgen nur dem Gesetz des Werdens, daß einer näher am Ziele ist als der Andere. Es erreichen eben nicht

alle gleichzeitig die Stufe der Vollkommenheit, zu welcher doch alle berufen sind. Es kommt ja darauf an, daß das religiös-sittliche Leben ein Ganzes in seiner Art ist. Nun bedeutet der Begriff des Ganzen, daß die einzelnen Theile eines organischen Wesens durch einen allgemeinen Zweck in einer besonderen Art gegliedert sind. Dem entspricht es, daß die christliche Vollkommenheit in der Erzeugung des sittlichen Lebenswerkes und in der Ausbildung des religiösen und sittlichen Charakters besteht. Wer an einem solchen sittlichen Lebenswerke arbeitet und in der Ausbildung des religiösen und sittlichen Charakters begriffen ist, indem er gegen die Hemmungen reagirt, dem gebührt der Titel der christlichen Vollkommenheit. Durch die Aneignung des göttlichen Lebens bezw. der offenbaren göttlichen Zwecke stellt er den Werth seines geistigen Lebens innerhalb der beschränkenden Verflechtung desselben mit der Natur oder der Welt sicher. Er ist somit ein religiös-sittliches Ganze im qualitativem Sinne.

Wenn nun die religiösen Funktionen in normaler Weise mit den sittlichen verbunden sind, die Erscheinungen des Glaubens an die väterliche Vorsehung Gottes, der Demuth, der Geduld und des Gebetes mit der sittengesetzlichen Gesinnung und dem berufsmäßigen guten Handeln, so sind sie für den Menschen selbst, der sie übt, die genügenden Zeugnisse seines Heilsstandes. Es gibt keine andere Art, sich von seiner Versöhnung mit Gott zu überführen, als daß man die Versöhnung erlebt. Es wird ausdrücklich von Ritschl bestritten, daß man die Heilsgewißheit im Glauben hat in dem Sinne, wie die lutherische Kirche es lehrt. Man hat vielmehr die Seligkeit auf Erden in dem Gefühle der religiös-sittlichen Vollkommenheit. Man ist selig in der Erfahrung, daß uns alle Dinge zum Guten dienen (das religiöse Gebiet), und man ist selig im Thun des Guten (das sittliche Gebiet). Dieses Gefühl ist deshalb in beiden Fällen dasselbe, weil man in der Erfahrung der christlichen Freiheit und Herrschaft über die Welt wie in der Handlungsweise aus dem Motiv des götttichen Reichs die Stellung über den natürlichen und partikularen Bedingungen des Lebens einnimmt, welche in den Begriff der Welt zusammengefaßt werden. Mit der Seligkeit als dem Gefühl der religiös-sittlichen Vollkommenheit ist aber die Heilsgewißheit gegeben.

Nach dieser Darstellung der Lehre Ritschl's von der Vollkommenheit, die ich absichtlich fast ausschließlich mit Sätzen Ritschl's wiedergegeben, welche ich in der Weise zusammenzustellen gesucht habe, daß das ganze ein einigermaßen klares Bild seiner Lehre ergeben möchte — hoffentlich ein klareres Bild, als es der Vortrag Ritschl's über die christliche Vollkommenheit (Göttingen 1874) bietet — gehe ich zu der Beleuchtung dieser seiner Lehre über. Zu dem Behufe weise ich zunächst darauf hin, daß derselbe sich für solche Lehre auf folgenden Satz im zweiten Theile der Augustana Art. VI de votis monachorum beruft: „Perfectio christiana est, serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi". Auf diesen Ausspruch der Augsburgischen Konfession beruft er sich in seinem großen dreibändigen Werke „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", in

seinem „Unterricht in der christl. Religion“ und in seinem oben erwähnten Vortrage. Er muß also wol der Ueberzeugung sein, daß seine Ausführungen durch denselben wesentlich gestützt werden. Sehen wir zu, ob das der Fall ist!

Zur christlichen Vollkommenheit rechnet die Augsburgische Konfession nach dieser Stelle zunächst: serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum. Das ist Ehrfurcht und Vertrauen, sagt Ritschl, und identisch mit der religiösen Funktion der Demuth, die er aufstellt. Nach ihm ist die Demuth die Gefühlsstimmung, welche aus der Erkenntniß der väterlichen Leitung durch Gott entspringt und entweder sie begleitet oder als stetige Bereitschaft zu allen Fügungen Gottes die bewußte Ausübung des Vorsehungsglaubens ersetzt. Aber es ist schon ganz verkehrt, unter dem serio timere Deum der Augustana die Ehrfurcht als Bestandtheil der Demuth zu verstehen. Nach der authentischen Erklärung der Apologie im Artikel de poenitentia ist dieses timere Deum der timor filialis, den freilich Ritschl so sehr perhorrescirt, und dieser timor filialis wird dort definirt: „talis pavor, qui cum fide conjunctus est, hoc est, ubi fides consolatur et sustentat pavidum cor“. Dagegen: „servilis timor, ubi fides non sustentat pavidum cor“. Daß mit dem serio timere Deum wirklich dieser timor filialis gemeint ist, talis pavor qui cum fide conjunctus est, darauf weist schon der Umstand hin, daß unmittelbar auf das serio timere Deum in der Augustana folgt: „et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum“. Somit ist mit den ersten beiden in der von Ritschl angezogenen Stelle des Bekenntnisses genannten Aeußerungen der perfectio christiana: timor et fides gemeint, oder wie die Apologie sich in jenem Artikel ausdrückt: contritio et fides, die beiden Bestandtheile der poenitentia. Die Augustana selbst bezeichnet im Art. XVI des ersten Theils: de rebus civilibus die evangelica perfectio kurzweg als timor Dei et fides. Wenn nun Ritschl in seinem mehrfach erwähnten Vortrage sagt: „Ich erlaube mir, diese Sätze (nämlich in der von ihm angezogenen Stelle der Augustana) so zu gruppiren, daß ich die Ehrfurcht und das Vertrauen auf Gott in die Demuth zusammenziehe“, so muß ich sagen, daß er sich damit sehr viel erlaubt hat, mehr als erlaubt ist: damit, daß er jenes serio timere Deum in Ehrfurcht umsetzt, und daß er das andere Stück als „Vertrauen“ d. i. Vertrauen in die väterliche Vorsehung Gottes faßt und beides unter die „Demuth“ begreift. Es kann nach dem von mir Ausgeführten nichts weiter gemeint sein als die poenitentia mit ihren beiden Stücken contritio (= timor) und fides, wie das auch die weiter unten angeführten Stellen der Bekenntnisse bestätigen werden.

Nun ist aber das Bekenntniß nicht etwa der Ansicht, daß die Vollkommenheit in der poenitentia nur ihre Wurzel habe d. i. in dem timor Dei et fides. Die Apologie sagt vielmehr (de dilectione et impletione legis): „Fides existit in poenitentia, et inter bona opera, inter tentationes et pericula confirmari et crescere debet, ut subinde certius apud nos statuamus, quod Deus propter Christum respiciat nos, ignoscat nobis, exaudiat nos. Haec non discuntur sine magnis et multis certaminibus“. Und dann heißt es weiter: „et in his

rebus perfectionem christianam et spiritualem ponimus, si simul crescant poenitentia et fides in poenitentia". Also die christliche Vollkommenheit besteht in der täglichen Buße, die bei Christen immerdar zunimmt. Wie stellt sich doch die Sache ganz anders, als Ritschl sie darstellt! Ich füge noch hinzu, daß auch an anderen Stellen die Apologie der christlichen Vollkommenheit zu ihrem Inhalt einfach die poenitentia gibt, z. B. im Art. XVI de ordine politico: „Christiana perfectio sita est in motibus cordis: in magno timore Dei, in magna fide". Es läßt sich demnach auf Grund unserer Bekenntnisse behaupten: Wer im Glauben steht, der aus der Reue hervorgegangen ist, und in diesem Glauben wächst, der hat die perfectio christiana.

Wir müssen aber auch darauf noch das Auge richten, daß in der von Ritschl angezogenen Stelle der Augustana zu diesen beiden Stücken des timor und der fides noch hinzugefügt wird als zur christlichen Vollkommenheit gehörig: „petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem, interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi". Das Gebet und das Vertrauen auf Gottes Hülfe in allem berufsmäßigen Wirken ist ja selbstverständlich mit dem Glauben an den versöhnten Gott gegeben, und das Thun der guten Werke und die treue Berufserfüllung ist die Wirkung des Glaubens in Kraft des den Gläubigen verliehenen heiligen Geistes. Hiermit soll dem Gedanken vorgebeugt werden, als ob die fides todt sei und nichts im Leben ausrichte. Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, daß die starke Betonung der vocatio, des Berufes, hier durch den Gegensatz hervorgerufen ist, da die römische Kirche die Werke der Vollkommenheit gerade nicht in dem berufsmäßigen Wirken fand. So oft weist die Apologie darauf hin, daß der Glaube nicht todt ist, sondern sich im Christenleben als ein lebendiger zeigt, in der Regel mit besonderer Bezugnahme auf den irdischen Beruf. Z. B. im Art. XXVII de votis monasticis: „Die rechte evangelische christliche Vollkommenheit ist, daß wir täglich in der Furcht Gottes, im Glauben an die uns in Christo verheißene Barmherzigkeit, in treulichem Fleiß des Berufs und Amts, das uns befohlen, zunehmen, wie auch Paulus die Vollkommenheit beschreibt, daß er sagt 2 Kor. 3, 18: „Wir werden verklärt in dasselbige Bild von einer Klarheit zu der anderen als vom Geist des Herrn". Und in demselben Artikel an einer anderen Stelle: „Alle Menschen, sie seien, in wes Stande sie wollen, ein jeder nach seinem Beruf, so sollen sie nach der Vollkommenheit, so lang dies Leben währt, streben und allezeit zunehmen in Gottesfurcht, im Glauben, in Liebe gegen den Nächsten und dergleichen geistlichen Gaben". Als Gläubige können die Christen die vom Gesetze geforderte Vollkommenheit des Lebens erreichen, wie in der Apologie de justificatione ausgeführt wird: „Durch den Glauben werden wir neugeboren und kommt durch den Glauben der heilige Geist in unser Herz, welcher unser Herz erneuert, daß wir Gottes Gesetz halten können". Trotzdem bleibt diese Gesetzeserfüllung thatsächlich nur ein Anfang und unvollkommen, wie dasselbe Bekenntniß de dilectione et impletione legis lehrt: „Quum hac fide apprehenditur mediator Christus, cor acquiescit et incipit diligere Deum et facere legem, et scit, jam se placere Deo propter mediatorem Christum, etiamsi illa inchoata legis impletio procul

absit a perfectione et valde sit immunda". Wieder und immer wieder weist die Apologie darauf hin, daß Christen wol das Gesetz erfüllen können, daß sie hierin aber in Wirklichkeit nicht die Vollkommenheit erreichen, daß sie Gott lediglich um des Glaubens willen gefällig sind, auf Grund dessen sie als Gerechte angesehen werden. Was uns Gott wohlgefällig macht, das ist der Glaube oder das Sein in Christo, was zuletzt noch das Bekenntniß bestätigen mag (de dilectione et impletione legis): „So lehren wir nicht allein, wie man das Gesetz halten könne, sondern auch wie es Gott gefalle, alles, was wir thun, nämlich nicht daß wir in diesem Leben das Gesetz so vollkommen und rein halten, sondern daß wir in Christo sind".

So besteht nach der Augustana bezw. der Apologie die christliche Vollkommenheit darin, daß man im Glauben an die Gnade Gottes in Christo auf Grund der täglichen Buße wächst und im Glauben durch den heiligen Geist ein Gott wohlgefälliges Leben nach seinem Gesetze zu führen trachtet. Weil das letztere immer unvollkommen bleibt, muß man stets wieder zu dem Glauben seine Zuflucht nehmen; und wenn man das thut, ist man vollkommen. Im letzten Grunde ist also der vollkommen, der in Christo ist, der in terroribus conscientiae zur Gnade Gottes in Christo seine Zuflucht nimmt. Hieraus möchte ersichtlich sein, daß diese symbolische Lehre von der Vollkommenheit eine durchaus andere ist als die Ritschl'sche, und daß Ritschl keineswegs ein Recht hat, sich in irgendwelcher Weise auf die Augustana zu berufen. Gerade die von Ritschl so energisch zurückgewiesene Behauptung, daß man auch im Gnadenstande stets der Unvollkommenheit des sittlichen Handelns eingedenk sei, damit man sein Heil nicht auf die Werke gründe, die immer hinter dem Gesetze zurückbleiben, sondern nur auf den Glauben an Christus, welcher er die andere Behauptung entgegenstellt, daß man im Thun des Guten selig wird, und daß die sittliche Berufsleistung dem Menschen seine Stellung im Gottesreiche sichert: gerade jene von ihm zurückgewiesene Behauptung, die seiner Lehre von der christlichen Vollkommenheit schnurstracks zuwiderläuft, wird von dem Bekenntnisse aufs klarste aufgestellt. Ausdrücklich will ich noch einmal auf den Punkt hinweisen: wenn unter den Merkmalen der christlichen Vollkommenheit in der mehrfach berührten Stelle der Augustana auch genannt wird: interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi, so hat das nur den Sinn, wie vorhin des Näheren gezeigt ist, daß sich bei dem Christen auch die cura obediendi vocationi, wie die Apologie sich ausdrückt, das ernstliche Streben nach dem Gott wohlgefälligen Leben finden muß, da sonst sein Glaube todt ist.

Worin hat nun diese Verschiedenheit der Lehre von der christlichen Vollkommenheit bei Ritschl und in den Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche und überhaupt in der lutherischen Theologie, die mit den Bekenntnissen übereinstimmt, ihren Grund? Ritschl tadelt an Paulus, daß er das Christenthum nur als Ordnung der Versöhnung meine, wie denn derselbe dementsprechend die Menschheit ausschließlich als Träger der Sünde beurtheile; und an der überlieferten Theologie hat er auszusetzen, daß sie im Anschluß an direkte Gedankenreihen des Paulus im Christenthum nur den Faktor der Versöhnung ins Auge fasse. Er will nichts von der Lehrbildung wissen, in welcher die Erlösung als der erschöpfende Aus-

druck des christlichen Heils angenommen wird. Er wirft ihr vor: „Alles, was den Erlösungscharakter betrifft, ist in der Theologie, namentlich in den evangelischen Konfessionen, Gegenstand der genauesten Ueberlegung gewesen, und demgemäß findet man in der Erlösung durch Christus den Mittelpunkt aller christlichen Erkenntniß und Lebenspraxis, während dabei die ethische Auffassung des Christenthums unter der Idee des Reiches Gottes zu kurz kommt. Es ist für den Protestantismus verhängnißvoll gewesen, daß die Reformatoren nicht die Idee des sittlichen Reiches Gottes von der hierarchischen Korruption gereinigt, sondern daß sie wegen dieses Mißbrauchs die Idee überhaupt so gut wie aufgegeben, und daß sie nicht erkannt haben, daß das Reich Gottes als die sittliche Organisation des Handelns aus dem Motiv der Liebe eine wesentliche Aufgabe des Christenthums ist". Er stellt dem gegenüber den Satz auf: „Das Christenthum ist in erster Linie auf den Endzweck des Reiches Gottes gegründet; dieser Gedanke wird durch die Autorität Jesu, welcher der Vorzug vor Paulus gebührt, vorangestellt". Und an einem anderen Orte: „Das Reich Gottes muß als der höchste Gesichtspunkt im Christenthum anerkannt werden, dem auch die Erlösung oder Versöhnung als Mittel unterzuorden ist". Hiernach scheint es, als ob nach Ritschl im Christenthum alles auf das Reich Gottes, auf die sittliche Organisation der Menschheit durch das Handeln aus Liebe hinausliefe, und als ob die Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung oder Sündenvergebung nur Mittel zu diesem Zweck wäre, also das Religiöse dem Sittlichen subordinirt wäre. Aus anderen Aeußerungen Ritschl's ist aber ersichtlich, daß die Rechtfertigung oder Sündenvergebung ihre direkte Abzweckung nicht auf das Reich Gottes und das sittlich gute Handeln in demselben hat, sondern auf die christliche Freiheit und Herrschaft über die Welt, während auf der anderen Seite das sittliche Handeln freilich bedingt ist durch die Versöhnung oder Rechtfertigung. Dazu paßt die zu Anfang mitgetheilte Aufstellung Ritschl's: „Das Christenthum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um Einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist": nämlich die sittliche Organisation des Menschengeschlechts durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe und die durch die Versöhnung zu gewinnende Freiheit von der Welt. Wie nun beide Sätze übereinstimmen: 1. „Das Reich Gottes muß als der höchste Gesichtspunkt im Christenthum anerkannt werden, dem auch die Erlösung oder Versöhnung als Mittel unterzuordnen ist" und 2.: „Die Rechtfertigung und Sündenvergebung hat ihre direkte Abzweckung nicht auf das Reich Gottes", ist mir unfaßlich. Ich kann dem Gedanken nicht ausweichen, daß hier ein Widerspruch vorliegt. Soviel ich sehe, will Ritschl das Religiöse, die christliche Freiheit und Herrschaft über die Welt, welches bezweckt wird durch die Rechtfertigung und Sündenvergebung, und das sittlich gute Handeln im Reiche Gottes, welches sein Motiv an dem überweltlichen Endzweck des Reiches Gottes findet, im allgemeinen als gleichwerthig im Christenthum nebeneinander stellen. Aber an einzelnen Stellen seiner Ausführungen klingt es hindurch, daß dem sittlichen Handeln doch der erste Platz in der Konsequenz seines Systems gebührt Schon die Aufstellung einer doppelten Bestimmung des Christenthums scheint verdächtig, da keine unter die andere oder unter eine höhere beide umfassende sub-

sumirt werden soll. Man kommt unwillkürlich auf den Gedanken, daß hier die Achillesferse der Ritschl'schen Theologie sich zeigt, und ich für meine Person bin davon überzeugt.

Man wird in dieser Vermuthung bestärkt, wenn man etwas näher die religiöse Bestimmung des Christenthums nach Ritschl ins Auge faßt. Die Rechtfertigung oder Sündenvergebung d. i. die Aufhebung der Trennung, welche infolge der Sünde zwischen den Menschen und Gott eingetreten ist, hat direkt einen religiösen Zweck, man sollte denken: die Menschen in die persönliche Gemeinschaft mit Gott zu bringen. Und gewiß, Ritschl nennt als direkte Zweckbeziehung der Rechtfertigung das Leben, und zwar als Leben in der Gemeinschaft mit Gott, im Frieden mit Gott, im Schutze Gottes, aber er sagt sofort, daß dieses Leben religiös gar nicht aufgefaßt werden könne, außer daß zugleich eine Relation desselben auf die ganze Welt in Betracht komme. Wenn nämlich die Verehrer Gottes in der christlichen Religion den Herrn und Schöpfer der Welt als ihren Vater kennen, mit dem sie in Gemeinschaft und im Frieden stehen, so ist damit die Selbstbeurtheilung gegeben, daß sie wie Gott selbst geistige sich selbst bestimmende Wesen sind. Da sie sich aber zugleich als Theile der Welt, des Umfangs des getheilten Daseins, beurtheilen müssen, so muß in der Gemeinschaft mit Gott ein Gegengewicht hiergegen gegeben sein. Und zwar so ist es gegeben, daß man in der wirklichen Gemeinschaft mit dem wahren geistigen Gott sich als ein Ganzes über der Welt erlebt, indem man den geistigen Werth seiner Individualität an der Herrschaft über alle möglichen Hemmungen aus der getheilten und natürlichen Welt erprobt. Das deutet doch klar genug darauf hin, daß die mit der Rechtfertigung gegebene Gemeinschaft mit Gott nicht Selbstzweck ist, sondern nur Mittel zum Zweck der Herrschaft über die Welt nach Ritschl. So sollte auch Ritschl eigentlich die doppelte Bestimmung des Christenthums nicht eine vollendet religiöse und eine vollendet sittliche nennen, sondern allenfalls eine vollendet geistige und eine vollendet sittliche. Die religiösen Funktionen sind wirklich nur Funktionen der Welt gegenüber, da das geistige Individuum seine Herrschaft über die Welt ausübt. Man höre nur folgenden Satz Ritschl's, der eine lange Erörterung über „die Nothwendigkeit der Sündenvergebung aus dem Zweck der Freiheit über die Welt" zusammenfaßt: „Die Rechtfertigung oder Sündenvergebung in dem prinzipiellen Sinne, daß das Verhältniß der Menschen zu Gott aus der Trennung durch das Schuldgefühl und das Mißtrauen und aus dem Widerspruch oder der Feindschaft der Sünde in die Gemeinschaft des Vertrauens und des Friedens gegen Gott umgesetzt werde, hat ihre direkte Abzweckung auf die Einführung der Menschen in das ewige Leben, welches in den Erfahrungen der Freiheit oder der Herrschaft über die Welt, in der Unabhängigkeit des Selbstgefühls von den Hemmungen wie von den Antrieben der Naturursachen und der partikularen Gesellschaftskreise gegenwärtig ist[2]".

Damit hängt es zusammen, daß Ritschl den Titel der Liebe zu Gott und zu Christus zwar nicht ganz verwirft, aber die herrschende Formulirung des Glaubens an Gott und Christus dem durchaus vorzieht. Er sagt: „Der Titel der Liebe zu Gott und zu Christus kann auch auf ein eingebildetes Privatverhältniß

zu Gott und Christus angewendet werden, und im herrnhutischen Sprachgebrauch ist thatsächlich dieser Anspruch ausgeprägt. Allein der Titel des religiösen Glaubens eröffnet die Geltung der Anschauung der Welt als eines durch Gott gewährleisteten Ganzen und die Korrespondenz der individuellen Selbstbeurtheilung mit dieser gemeinsamen Weltanschauung. Der Titel der Liebe zu Gott und Christus hat ein Gepräge der Gleichgültigkeit gegen die Welt überhaupt oder der Weltflucht. Aber in dem Titel des Glaubens an Gott und Christus ist das Gegentheil ausgedrückt, nämlich daß man Gott vertraut und folgt, sofern man sich in die von ihm gehandhabte Weltordnung eingliedert, und an Christus, insofern er die Welt mit Gott versöhnt und ihr Herr ist".

Auch in seinem Begriffe vom Reiche Gottes hat Ritschl nur den Gedanken der Verbindung der Menschen in demselben durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe hervorgehoben, und er tadelt an Luther, Melanchthon und Calvin, daß sie das Reich Christi als den inneren religiösen Zusammenhang zwischen Christus dem Erlöser und den Gläubigen erklären, wovon er nichts wissen will.

Wie ausschließlich die religiöse Bestimmung des Christenthums auf die Herrschaft über die Welt geht, sieht man daraus, daß von ihr in Bezug auf die Seligkeit nach diesem Leben gar keine Rede mehr ist. Das ist auch ganz konsequent, da die Welt ja dann mit ihren Hemmungen und verkehrten Antrieben nicht mehr besteht. In Bezug auf die Seligkeit nach dem Tode ist nur noch von dem Reiche Gottes bei Ritschl die Rede: „Wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedingungen des geistigen Lebens verändert werden, besteht als höchstes Gut für die Genossen desselben das übernatürliche und überweltliche Reich Gottes fort". Und: „Die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes steht unter Bedingungen bevor, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen". Und: „Es kommt in Beziehung auf die letzten Dinge darauf an, daß keiner selig ist außer in Verbindung mit allen Seligen im Reiche Gottes". Somit fällt nach Aufhören dieser Weltordnung die religiöse Bestimmung des Christenthums weg, von ihr (soviel ich sehe) ist keine Rede mehr bei Ritschl, und es bleibt nur die sittliche bestehen. Die religiöse Bestimmung hat ihre Bedeutung nur für diese Weltordnung. Der Vollständigkeit halber will ich noch anführen, daß Ritschl an einem Orte allerdings sagt: „Auch wenn „diese irdische Hütte" aufgelöst sein wird, bewährt sich in der christlichen Hoffnung auf die Fortdauer des geistigen Lebens in einem entsprechenden Körper die unumgängliche Voraussetzung, daß wir als einzelne Glieder der geistigen Gattung dem Umkreise der Welt niemals uns entziehen können", aber von einer Herrschaft über die Welt kann doch in jenem Leben nicht die Rede sein, auch wenn wir dort einen Körper haben und wir in gewisser Weise auch dort im Umkreise der Welt sind, da nach Ritschl die Welt als der Umfang des getheilten Daseins, die in dieser ihrer Eigenschaft uns hemmt und verkehrte Antriebe auf uns ausübt, unsere Herrschaft fordert und die Welt in jenem Leben doch nicht als solcher Umfang des getheilten Daseins existiren wird. Somit bleibt es bestehen, daß die von Ritschl gelehrte religiöse Bestimmung des Christenthums als Gemeinschaft mit Gott nur Mittel zum Zweck ist, zum Zweck der Weltbeherrschung; sonst würde diese religiöse Bestimmung auch nach Aufhören dieser

Weltordnung noch in Betracht kommen ebenso wie die sittliche das Reich Gottes betreffend. Es zeigt aber auch diese Erwägung wieder, wie die sittliche Bestimmung des Christenthums der religiösen übergeordnet ist. Die sittliche besteht fort, wenn von der religiösen keine Rede mehr ist.

Nach meiner Ueberzeugung auf Grund des Studiums der Ritschl'schen Schriften müßte derselbe konsequenterweise nach seinen eigenen Prämissen das, was er die religiöse Bestimmung des Christenthums nennt, zu einem Mittel der sittlichen Bestimmung des Christenthums, wie er dieselbe faßt, machen. Dann herrschte in Betreff dieses Punktes Einheitlichkeit und Klarheit in seiner Theologie. Er müßte das Christenthum definiren als die absolut sittliche Religion, sofern es auf Grund der Rechtfertigung die Menschheit dahin führt, in Freiheit von der Welt und von den Hemmungen und Antrieben, die aus dem getheilten Dasein hervorgehen, die sittliche Organisation der Menschheit im Reiche Gottes zu verwirklichen. Ich weiß wohl, daß Ritschl sich gegen diese Definition sträuben würde, da er z. B. ausdrücklich behauptet: „Man wird nicht erweisen können, daß die religiöse Instruktion der Jünger Jesu blos als Mittel dazu gemeint ist, sie zu der sittlichen Aufgabe unter den Mitmenschen besser zu befähigen; denn die Religion bedeutet niemals ein Mittel zu anderem Zweck", da er selbst auch in seiner Ausführung das Religiöse und Sittliche nebeneinanderstellt und sich alle Mühe gibt, dem Religiösen, wie er es faßt, seine besondere Stellung zu wahren, und das sittlich gute Handeln nur der Normirung durch die Religion unterstellt, im übrigen aber dasselbe durch den Endzweck des Reiches Gottes motivirt sein läßt. Thikötter erwähnt in seiner „Darstellung und Beurtheilung der Theologie A. Ritschl's", daß Kübel u. a. den Einwurf gegen Ritschl erhoben hätten, er degradire das Religiöse zu einem Mittel des Ethischen und nehme ihm den selbständigen Werth. Ich möchte sagen: Ritschl thut das zwar nicht in seinen Ausführungen, aber konsequenterweise müßte er es thun. Selbstverständlich aber wäre damit der Charakter des Christenthums als Religion gefährdet. Und das ist es auch sicherlich, was Ritschl, wenn auch ihm selbst unbewußt, abhält diese Konsequenz zu ziehen. Denn er selbst sieht ein: „Wenn man ohne weiteres die Eigenthümlichkeit des Christenthums nach dem teleologischen Moment, nämlich dem Zwecke des rein sittlichen Gottesreichs, bestimmen wollte, so würde man seinen Charakter als Religion beeinträchtigen".

Da nun aber Ritschl die doppelte Bestimmung des christlichen Lebens festhält, so ist selbstverständlich, daß auch die christliche Vollkommenheit nach ihm sich in die religiösen und sittlichen Funktionen gliedert, in die religiösen der Herrschaft über die Welt und die sittlichen der Arbeit am Reiche Gottes, die freilich in Wechselwirkung zueinander stehen, und deren Einheit sich in der aus beiden Reihen entspringenden Freude oder Seligkeit bewährt, die das Gefühl der religiös-sittlichen Vollkommenheit ist. Nun ist es ja klar und wird von Ritschl bereitwilligst zugegeben, daß sich bei den Christen stets Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit in ihren religiösen und sittlichen Funktionen findet. Er lehrt geradezu, daß diejenigen, welche die Höhe der christlichen Charakterbildung erreicht haben und dieselbe im Kampfe mit der eigenen Sünde sowie in der Geduld gegen die äußeren Hemmungen behaupten, aus ihrem gesteigerten Zartgefühl das Urtheil schöpfen, daß sie mit Mängeln und Unvollkommenheit behaftet sind. Darum weist er die quantitative Unvollkommenheit ab. Er lehrt vielmehr, daß es nur darauf ankommt, die qualitative Vollkommenheit zu erreichen. Und diese, die qualitative Vollkommenheit, verbürgt das Christenthum den Menschen. Damit erfüllt es den allgemein menschlichen Trieb der Religion. Wie vorhin des Näheren ausgeführt ist, entspringt ja nach Ritschl alle Religion aus dem Kontrast, in welchen sich die Menschen ursprünglich hineingestellt sehen, daß sie gemäß ihrer natürlichen Ausstattung unselbständige Theile der Welt sind, abhängig und gehemmt von anderen Wesen,

welche auch nur Theile der Welt sind, und daß sie gemäß ihrer geistigen Kraftausstattung sich von aller Natur unterscheiden und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlen. Darum findet sich auf allen Stufen der Religion das Streben, in größerer oder geringerer Klarheit, sich zu ergänzen durch die Beziehung auf Gott so, daß die Abhängigkeit von Gott den Menschen für die Abhängigkeit von der Welt entschädigt und ihm seinen Werth verbürgt, den er in sich fühlt, mit und durch Gott ein eigenthümliches Ganzes zu sein. Diesen allgemein menschlichen Trieb der Religion erfüllt das Christenthum nun, indem es vermöge seiner Gottesidee und der aus ihr resultirenden Weltanschauung die Welt als ein Ganzes darstellt und die Menschheit als das geistige Ganze über die Welt erhebt und damit jedem einzelnen Gliede des Gottesreichs die Möglichkeit bietet, ein Ganzes in seiner Art, also im quantitativen Sinne, zu sein. Es ist nun beides in Betracht zu ziehen, einmal daß der Mensch zwar der Welt angehört, dem Zusammenhang der natürlichen und partikularen Lebensmotive, aber daß er als Geist mehr werth ist als die ganze Welt, und sodann, daß der Endzweck Gottes in der Welt das sittliche Reich Gottes ist. Danach wird der Mensch ein Ganzes in seiner Art in der christlichen Freiheit oder Herrschaft über die Welt, und indem er in seiner sittlichen Arbeit am Reiche Gottes ein Lebenswerk zu Stande bringt, das ein Ganzes in seiner Art ist. So gewinnt die einzelne Person den Werth eines Ganzen, welcher dem Werthe der ganzen Welt als der Ordnung des getheilten und natürlich bedingten Daseins überlegen ist, und so stellt man den Werth seines geistigen Lebens innerhalb der beschränkenden Verflechtung desselben mit der Natur oder Welt sicher. Weil nun das Christenthum dieses allgemeine religiöse Bedürfniß befriedigt, so ist es nicht eine Art der Religion neben den anderen, sondern es ist die vollkommene Religion über den vergeblichen Versuchen derselben.

Jetzt ist es klarer, worauf es Ritschl eigentlich ankommt. Der Mensch soll sich durch Gott ergänzen, soll mit Hülfe Gottes seine Bestimmung erreichen, seine doppelte Bestimmung, als Geist über die Welt und ihre Einflüsse auf ihn zu herrschen, und als Glied der menschlichen Gesellschaft an ihrer gottgewollten Bestimmung zu arbeiten. Das erste erreicht er durch die Aneignung der Versöhnung, das andere durch die Aneignung des göttlichen Weltzwecks, der auf das Reich Gottes gerichtet ist. Daraus folgt, daß für Ritschl die Gemeinschaft mit Gott nur Mittel zum Zweck ist, zu dem Zweck, daß der Mensch seine Bestimmung erreicht, die aber nicht mit der Gemeinschaft mit Gott zusammenfällt, sondern durch dieselbe nur bezweckt, bezw. bedingt ist. Ich kann nicht einsehen, warum Ritschl nicht nach seinen Voraussetzungen als die Bestimmung des Menschen hinstellt, in geistiger Freiheit von der Welt an der sittlichen Organisation der Menschheit im Reiche Gottes zu arbeiten, welche Bestimmung er erreicht durch die Beziehung, in die er sich zu Gott setzt. Dann wäre allerdings die Aufgabe des Christenthums nur eine sittliche. Aber bei Ritschl ist sie auch nicht religiöser Art, sondern eine geistige und eine sittliche, und der Charakter des Christenthums als Religion ist bei ihm nur insofern gewahrt, als die Menschheit in der Abhängigkeit von Gott ihre geistige und sittliche Bestimmung erreicht. Diese Abhängigkeit von Gott bliebe aber gewahrt, auch wenn Ritschl konsequenterweise nur die sittliche Abzweckung des Christenthums aufstellte. Ich sage noch einmal, es ist lediglich eine Selbsttäuschung, wenn man meint, Ritschl lehre eine religiöse und eine sittliche Bestimmung des Christenthums; in Wirklichkeit ist bei ihm nur von einer geistigen und sittlichen Bestimmung die Rede, die aber freilich gar nicht nebeneinander gestellt werden können. Eigentlich kann es nur eine sittliche Bestimmung des Christenthums nach Ritschl geben.

Doch es wird Zeit, daß wir auf Grund des inzwischen Erörterten auf die vorhin gestellte Frage zurückgreifen: Worin hat die Verschiedenheit der Lehre von

der christlichen Vollkommenheit bei Ritschl und in den Bekenntnissen unserer Kirche ihren Grund? Jetzt wird die Antwort leicht sein. Darin, daß Ritschl lehrt, daß alles darauf ankommt, daß der Mensch ein geistig- (oder wie er sagt: religiös-) sittliches Ganzes in seiner Art wird; dagegen die lutherische Kirche von dem Grundsatze ausgeht, daß des Menschen Bestimmung ist, in wirklicher, persönlicher Gemeinschaft mit seinem Gott zu stehen. Nun liegt es auch auf der Hand, warum Paulus, die evangelische Kirche und die überlieferte Theologie das Christenthum, wie Ritschl sagt, nur als Ordnung der Versöhnung meinen. Weil sie in dem Glauben stehen, daß das höchste Ziel des Menschen die Gemeinschaft mit Gott ist als Selbstzweck, die aber wegen der Sünde nur auf dem Wege der Versöhnung erreicht werden kann. „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott": das ist das Streben jedes Menschen, bald dunkler bald klarer. Denn der Mensch ist für die wahre Gemeinschaft mit Gott geschaffen, hat nur in ihr sein wahres Leben, ist nur selig, wenn er in Gott ist, wenn er weiß, daß Gottes Herz sich zu ihm neigt, und daß sein Herz sich freudig zu Gott richten kann. Wenn diese persönliche Gemeinschaft zwischen dem Menschen und Gott im Glauben da ist, dann ist das Verlangen seiner Seele zur Ruhe gekommen, dann ist sie satt und befriedigt. Ritschl behauptet zwar, daß das Trachten des Menschen dahin gehe, sich zu ergänzen durch die Gemeinschaft mit Gott in dem Sinne, wie es bereits ausgeführt ist; das behauptet er aber nur und bringt keinerlei Beweis dafür bei. So wird es wol richtig sein, was Nägelsbach, der die homerische und nachhomerische Theologie der Griechen so gründlich erforscht hat wie kaum ein anderer, als Resultat seiner Forschungen gibt („Homerische Theologie." 2. Aufl. Nürnberg 1861, S. 13): „Wir finden die Quelle des heidnischen Gottesbewußtseins in jenem dem gottverwandten Menschengeist eingepflanzten Bestreben „Gott zu suchen", ob er ihn fühlen und finden möchte (Apg. 17, 27)". Dahin geht schon des Paulus Meinung und die „überlieferte Theologie" hat sich diese Auffassung angeeignet. Das ist das Streben in allen Religionen: da die Menschen den Frieden und das Gleichgewicht der Seele nicht in sich selbst und in der Welt finden, so suchen sie als Geschöpfe Gottes, die zu ihm geschaffen sind, ihn, um in seiner Gemeinschaft Befriedigung zu finden. Sie ahnen es, wenngleich oft sehr dunkel, was Augustin (Conf. lib. I, cap. I) so treffend ausspricht: „Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te". Sie ahnen aber auch, wenngleich ebenfalls oft sehr dunkel, daß die Sünde es ist, die sie von Gott scheidet, daher das Streben der Versöhnung der Sünde auf die verschiedenste Weise. Weil aber diese Versöhnung mit Gott nicht erreicht wird, deshalb bleibt die Unruhe, deshalb wird das Herz nicht gewiß und fest. Wann ist hiernach der Mensch vollkommen? Wenn er seinen Gott im Glauben gefunden hat, wenn er im Glauben ihn als seinen Vater weiß und sich als sein Kind. Dann hat sein Herz Ruhe, mehr begehrt es nicht. Das meint auch die Augustana, wenn sie die christliche Vollkommenheit dahinein setzt: „serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum". Denn nur auf dem Wege der Buße kommt man zum Glauben an die Gnade Gottes. Wer zu dem Glauben gebracht ist: habeo Deum placatum, der ist vollkommen. Je mehr er in diesem Glauben wächst und fester wird, um so freudiger wird sein Herz. Die Freude aber ist, wie Ritschl sagt, worin ich ihm beistimme, das Gefühl der Vollkommenheit. Damit ist es denn völlig erklärt, warum Paulus und die Reformatoren und unsere Theologie die Versöhnung so ganz in den Mittelpunkt stellen; denn durch sie allein wird dem Sünder die Gemeinschaft mit Gott, die seine Vollkommenheit ausmacht, ermöglicht.

Weil nun mit dem Glauben an die Gnade Gottes, mit der Gemeinschaft mit Gott im Glauben, ganz von selbst der gottwohlgefällige Wandel gegeben ist,

so rechnen die Bekenntnisse ihn mit zur Vollkommenheit. Die Kraft zu solchem Gott wohlgefälligen Christenwandel haben wir im Glauben durch den heiligen Geist. Die Erfahrung freilich lehrt, daß auch der durch den Glauben Gerechtfertigte das Gesetz nicht vollkommen erfüllt. Das ist ihm aber jedesmal ein Beweis, daß es seinem Glauben gebricht. Das treibt ihn wieder zum Glauben durch die Reue hindurch und dann zu neuem Wirken für seinen Gott. Auch die Schuld der quantitativen Unvollkommenheit des christlichen Lebens schiebt der Christ stets auf sich. Denn darin ist Ritschl unbedingt recht zu geben, wenn es auch nicht etwas ist, das er erst ans Licht gefördert hätte, daß der Christ nicht ein statutarisches Gesetz zu erfüllen hat, welches die Nöthigung zu guten Werken in allen den möglichen Beziehungen in sich schließt, in denen überhaupt Gutes zu Stande kommen soll. Damit wäre sofort eine Kollision der Pflichten gegeben. Es würden zu derselben Zeit verschiedene Pflichten an den Christen herantreten, die er unter Umständen gar nicht zu gleicher Zeit erfüllen kann. So wäre die Unvollkommenheit seiner Gesetzeserfüllung nicht seine Schuld, sondern läge in den von Gott gesetzten Verhältnissen. Nein, das oberste Gebot, das alle anderen in sich schließt, ist das Gebot der Liebe zu Gott; darin liegt auch das Gebot der Liebe zum Nächsten und alle anderen Gebote. Aus der Liebe zu Gott gilt es allewege zu handeln, und diese Liebe zu Gott macht auch das Auge helle, daß es immerdar in jedem Augenblick seine Pflicht erkennt. Daß es daneben für den Christen unter der Voraussetzung der Sünde von großem Werthe ist, daß er die Grundzüge des Willens Gottes im Dekalog und sonst in der Schrift hat, will ich natürlich nicht leugnen. Sobald nun die Liebe zu Gott den Christen nicht beherrscht und seine Gedanken, Worte und Werke nicht leitet, sündigt er. Wenn er aber gesündigt hat, ist die Gemeinschaft mit seinem Gott gestört, wenn auch nicht jedesmal völlig aufgehoben. Darum gilt es immer wieder im Glauben seines Gottes Vergebung, Gnade und Liebe zu suchen. Sobald der Christ in der fides seines Gottes Herz wiedergefunden hat, ist er vollkommen.

Wenn nun Ritschl sagt, daß die stete Unzufriedenheit des Christen mit sich selbst und der Gedanke, daß er in seinem christlichen Leben die Vollkommenheit doch nicht erreichen könne, die Freudigkeit des Wirkens beeinträchtigen werde; wenn er wörtlich sagt: „Wenn man sich in irgendeiner Thätigkeit im voraus zur Unvollkommenheit verurtheilt weiß, so wird der Antrieb dazu gelähmt, da die Möglichkeit der Vollkommenheit in Aussicht gestellt sein muß, wenn man in irgendeinem Zweige der Thätigkeit Fleiß verwenden soll; die stete Vergegenwärtigung der Unvollkommenheit in den guten Werken ist ein erhebliches Hinderniß für den Eifer um die Lösung der sittlichen Aufgabe des Christenthums"; wenn er das den Reformatoren entgegenhält — so ist darauf zu antworten: Ehe der Christ an das Wirken geht, hat er die christliche Freudigkeit und Seligkeit, das Gefühl der Vollkommenheit in der Gemeinschaft mit seinem Gott durch den Glauben, der in Christo sein Vater ist, und diese Freude am Herrn treibt ihn mächtig, diesem Herrn in allen Stücken zu dienen, zumal er weiß, daß er die Kraft dazu hat durch den heiligen Geist. Wenn er nun aber trotzdem immer wieder seine Unvollkommenheit erkennt, sein tägliches Sündigen, so möchte ihn das wol lähmen in seiner christlichen Thätigkeit, aber die Freude an seinem Gott, die er immer wieder gewinnt, wenn er seine Vergebung, Gnade und Liebe wiedergefunden hat, gibt ihm immer wieder Kraft und Freudigkeit für sein Christenleben. Es heißt alle Tage mit freudigem Muthe, wenn man Vergebung erlangt hat: nun will ich bis aufs Blut kämpfen, daß ich nur meinem unaussprechlich gnädigen Gott gefalle.

Wie kann es nun noch zweifelhaft sein, wie der Christ zu der Gewißheit seines Heils kommt? Gewiß, wenn er das neue Leben sieht, in dem er steht, wenn er etwas davon erfährt, daß er als ein Kind des Lichts wandelt, so hat er

davon eine Gewißheit, daß er ein Kind des Lichts ist, daß er Gottes Kind ist. Es ist gar nicht zu bestreiten, daß im N. T. öfter (man denke besonders an die Briefe Johannis) das neue Leben des Christen als Kennzeichen seines Christenstandes bezeichnet wird. Aber im letzten Grunde ist es doch sein Thun nicht, das ihm die Gewißheit seines Heilsstandes gibt, sondern dieses Thun nur insofern, als es eine Wirkung des Geistes Gottes ist. Sein Thun als die Frucht des durch Gottes Gnade gesetzten guten Baumes ist ihm der Beweis seines Christenstandes. Es ist nicht so gemeint, als ob er sich sagte: Um dieses meines Thuns willen habe ich Gottes Gnade, sondern so müßte sich der Christ darüber aussprechen: Mein Leben nach Gottes Willen ist mir ein Zeugniß, daß ich Gottes Geist habe, und weil ich den habe, muß ich ein Gotteskind sein. So ist es auch kein Widerspruch, daß neben dieser Heilsgewißheit auf Grund des neuen Lebens die Erkenntniß von der Unvollkommenheit dieses neuen Lebens hergeht, die in die tägliche Buße treibt. Also, worauf der Christ sein Heil gründet, das ist im letzten Grunde die Gnade seines Gottes, die er mit der Armsünderhand ergriffen hat. Darum in schweren Anfechtungsstunden, wo uns unser neues Leben nicht als solches erscheinen will, wo wir nur das Verkehrte an demselben sehen, greifen wir direkt ohne Vermittelung unseres Wandels in der Wiedergeburt zu der Gnade Gottes in Christo Jesu; im Glauben an diese Gnade haben wir die Gewißheit unserer Gemeinschaft mit Gott und damit unseres Heilsstandes.

So ist die Grunddifferenz zwischen der kirchlichen und Ritschl'schen Lehre von der christlichen Vollkommenheit die, daß nach der ersteren der Christ vollkommen ist, wenn er die Gemeinschaft seines Gottes im Glauben hat, ganz abgesehen von all seinem Thun; nach der letzteren dagegen, wenn er ein Ganzes in seiner Art geworden ist in seinem religiösen und sittlichen Thun. Ritschl scheint mir die wesentliche Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott verkannt zu haben; daher kommt es, daß er die religiöse und sittliche Bestimmung des christlichen Lebens scheidet und die religiöse so faßt, daß sie eigentlich keine religiöse mehr ist. Bei ihm ist das Christenthum als Religion, als wahre Religion, d. i. wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, gefährdet.

Nicht eine Widerlegung der Ritschl'schen Lehre von der christlichen Vollkommenheit habe ich geben wollen. Da seine ganze Theologie in gewisser Weise auf diese Lehre hinausläuft, wie er denn selbst in der Vorrede zum 2. Bande seiner „Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" ausspricht, daß er den praktischen Ertrag der positiven Entwickelung der Lehre von der Versöhnung in seinem Vortrage über „Die christliche Vollkommenheit" ausgesprochen habe, so wäre zu dem Behuf seine ganze Theologie oder doch wenigstens die Grundprinzipien derselben ins Auge zu fassen, zu prüfen und zu widerlegen gewesen, was ein ganzes Buch ausgefüllt haben würde. Nur das habe ich gewollt, diese seine Lehre so klar wie möglich im Zusammenhange darzulegen und in das rechte Licht zu stellen, indem ich sie der bisher gültigen lutherischen Lehre über denselben Punkt gegenübergestellt, daneben auf die beiderseitigen Voraussetzungen die Aufmerksamkeit gelenkt und darauf hingewiesen habe, welch wesentliche, fundamentale Differenz zwischen beiden besteht. Ich zweifle nicht, daß viele von Mystik, Pietismus und herrnhutischem Wesen reden werden, wenn sie meine Ausführungen lesen, bin aber überzeugt, daß sie echt lutherisch sind, daß alle, die aus der Wahrheit sind, ihnen zustimmen müssen, und daß alle suchenden Seelen nur in solcher „Mystik", die der Herzschlag von Luther's Theologie ist, wirklichen dauernden Frieden finden werden.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Die biblische Literatur des Jahres 1886.

Von D. O. Zöckler.

B. Neues Testament.

II.

Episteln-Exegese. Apostolisches Zeitalter.

C. Weizsäcker, als Verfasser einer historischen Gesammtdarstellung des apostolischen Zeitalters, welche im Mohr'schen Verlage in Freiburg i. B., jedoch der theologischen Lehrbücherssammlung dieser Firma nicht eigentlich eingereiht erschien („Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche") hält die aus seinen früheren Schriften und Abhandlungen bekannte Uebergangsstellung zwischen dem tendenzkritischen Standpunkte seines Amtsvorgängers Baur und zwischen einer etwas konservativeren Auffassung des Urchristenthums etwas verändert fest. Sowol die geschichtliche Grundansicht von dem behandelten Zeitraum, welche er darlegt, als die Behandlung der einzelnen isagogisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Probleme gibt ihn als Nachbar und Geistesverwandten solcher Epigonen der tübinger Schule wie Keim, Hilgenfeld, Pfleiderer ꝛc. zu erkennen. Einiges berührt wohlthuend, so die Bestimmmtheit, womit die Nachrichten der urchristlichen Ueberlieferung über das Apostelddekret, über Petri Martyrium in Rom, sowie über des Johannes apostolisches Wirken in Ephesus als wahr anerkannt werden. Aber derartiges führt doch über einen modificirt tendenzkritischen Standpunkt wie etwa derjenige Hilgenfeld's nicht hinaus; und in der That überwiegt das tendenzkritisch Negative die vereinzelten Zugeständnisse positiverer Art bei weitem. Bei Erörterung der Selbstbezeugungen des Auferstandenen wird die eigentliche leibliche Auferstehung preisgegeben und die Mehrzahl der Berichte über Jesu Erscheinen, sei es vor einzelnen seiner Jünger, sei es im Kreise derselben, als mit Legendenstoff überwuchert dargestellt. Die Art, wie über den Inhalt der fünf ersten Kapitel der Apostelgeschichte abgeurtheilt wird, ist geradezu radikal zu nennen. Die Erzählung des Pfingstwunders z. B. „läßt sich nirgends zur Anschaulichkeit bringen; sie ist offenbar den symbolischen jüdischen Legenden von der Gesetzesverkündigung nachgebildet"; sie schafft „eine dem geschichtlichen Thatbestand widersprechende Vorstellung vom Zungenreden, die der Verfasser selbst im Verfolge nicht festhalten kann". Was die späteren Hauptereignisse betrifft, so wird Pauli Bekehrung als eine wunderbare Thatsache anerkannt, aber dies doch nur im Sinne eines Wunders innerer, psychologischer Art, sowie mit scharfer Scheidung zwischen des Apostels eigenen Angaben darüber und zwischen der lukanischen Darstellung; die letztere wird als mehr oder weniger sagenhaft preisgegeben. Sämmtliche Gefangenschaftsbriefe des Apostels, ausgenommen den an die Philipper, desgleichen die Pastoralbriefe, werden als unecht gestrichen. Andere echte apostolische Briefe oder Schriften als die sieben Paulusbriefe (1. und 2. Thessalonicher-, 1. Korinther bis Galater- und Philipperbrief) sind nicht auf uns gekommen. Weder der Jakobusbrief, noch die Petrus- oder die Johannesbriefe sind

echt; weder die Apokalypse noch das vierte Evangelium sind apostolisch-johanneisch; die erstere hat obendrein beträchtliche Interpolationen in nachapostolischer Zeit erfahren. Auch der Hebräerbrief ist eine erst nachapostolische Schrift (mit wahrscheinlich unechtem Schluß, Kap. 13, 18—24) nicht sehr lange vor dem ersten Clemensbriefe entstanden. Das eigentliche apostolische Zeitalter geht überhaupt mit dem J. 70 zu Ende; nur sehr bedingterweise können die drei nächstfolgenden Jahrzehnte oder das Johanneische Zeitalter zur apostolischen Zeit im weiteren Sinne mit gerechnet werden.

Daß diese Kette negativer Auffassungen und Urtheile zwar in einer geschichtlich fortschreitenden und pragmatisch im ganzen geschickt verarbeiteten Darstellung, aber entblößt von jedwedem literarischen Apparat, und ohne Rücksichtnahme auf das entweder zustimmende oder gegnerische Verhalten der Mitforscher, vor den Blicken der Leser aufgerollt wird, charakterisirt, gleich dem Fehlen einer präcis gegliederten Stoffeintheilung nach Perioden und Unterperioden, sowie der, wie es scheint, grundsätzlichen Vermeidung aller genaueren chronologischen Untersuchungen, das Ganze als aus der Kategorie streng-wissenschaftlicher Arbeiten heraustretend. Jedenfalls bleibt es der Haltung eines „Lehrbuches" fern. Hinsichtlich seiner theologischen Art und Tendenz steht es übrigens der durch die bekannten Arbeiten Holtzmann's und Harnack's eröffneten Serie von „Theologischen Lehrbüchern" unmittelbar nahe (vgl. die Kritik von A. Zahn in Heft 12 dieser Zeitschrift).

Auf ähnlichem Standpunkt wie der Weizsäcker'sche hatte schon sein Vorgänger in der genannten Lehrbücher-Serie, A. Harnack, im grundlegenden ersten Theil seines „Lehrbuchs der Dogmengeschichte" über die innere Seite der urchristlichen Geschichte zu orientiren versucht (vgl. darüber „Theol. Literaturblatt", 1886, Nr. 5), und hat A. Hilgenfeld in seinem Organ sich theils mit dieser Harnack'schen Darlegung, theils mit schon vorher erschienenen Arbeiten von positiverer Haltung kritisch auseinandergesetzt („Das Urchristenthum und seine neuesten Bearbeitungen von Lechler und Harnack": „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" Heft 4; auch: „Die Gemeindeordnung der Hirtenbriefe [nach Kühl]", ebd.).

Ueber zwei der wichtigsten Ereignisse der äußeren Geschichte der apostolischen Zeit liegen positiv-apologetisch gerichtete Studien vor. Das Bekehrungswunder Pauli sammt den vorausgegangenen Erscheinungen des Auferstandenen bildet das Betrachtungsobjekt K. Schlottmann's in dem Schriftchen: „Die Osterbotschaft und die Visionshypothese" (Halle, Buchh. des Waisenhauses), worin zunächst die Strauß'sche Auffassung der Christophanien als reiner, lediglich subjektiv bedingter Visionen, sodann die gehaltvollere und minder leichtfertige Annahme, daß jene Erscheinungen objektiv begründete, d. h. durch eine reale geistige Gegenwart Christi verursachte Visionen gewesen seien, bestritten wird. Die Uebergehung Holsten's, des hauptsächlichsten Vorkämpfers der ersteren Ansicht, fällt ebenso sehr auf, wie die Zurückstellung Keim's, der unter den Vertretern der zweiten, theistisch vertieften Auffassungsweise, doch unzweifelhaft einer der bedeutendsten war und deshalb vor allen eingehend berücksichtigt werden mußte. Immerhin bildet das Dargebotene einen geistvollen und dankenswerthen neueren Beitrag zur Apologie des eigentlichen Grundwunders der neutestamentlichen Geschichte überhaupt, sowie des

auf demselben erwachsenen centralst bedeutsamen Faktums der Anfangsjahre des apostolischen Zeitalters.

Gleichfalls von Wichtigkeit ist die einer der letzten Episoden aus dem Leben des Heidenapostels, der Schiffbruchsgeschichte in Apg. 27 u. 28, gewidmete Beleuchtung, welche ein Nichttheolog, Navigationsschuldirektor A. Breusing in Bremen, seinem lehrreichen Werke über „Die Nautik der Alten" (Bremen, Schünemann) einverleibt hat. Das Ergebniß der gründlichen, über mehr als 60 Seiten des Ganzen sich erstreckenden Prüfung des lukanischen Schifffahrt- und Schiffbruchberichts gipfelt in der Anerkennung desselben als „des werthvollsten uns aus dem Alterthum erhaltenen nautischen Dokuments"; jeder Seemann sehe beim Lesen dieser Schilderung, „daß sie nur von einem Augenzeugen verfaßt sein könne". Ueber zahlreiche zur archäologisch-technischen Seite der Schilderung gehörige Details verbreitet der beigefügte nautische Kommentar des Verfassers willkommene Aufschlüsse; auch beleuchtet er einige der in Betracht kommenden geographischen Fragen mit Glück unter theilweise neuen Gesichtspunkten.

Auch mehrere der diesen Arbeiten zur Seite gehenden monographischen Beiträge zur Erforschung der inneren biblisch-theologischen Seite der neutestamentlichen Entwickelung im apostolischen Zeitalter dürfen mehr oder weniger anerkennend hervorgehoben werden. O. Fritsch hat die Grundstelle von der Selbstentäußerung des göttlichen Logos Phil. 2, 5—8 „exegetisch und biblisch-theologisch erläutert" (Berlin, Gärtner). J. Dalmer hat in seiner Inauguraldissertation: „Die Heilsbedeutung des Todes Christi nach der Darstellung des Apostels Paulus" behandelt (Greifswald, Abel). Ueber Christi Hadesfahrt hat J. M. Usteri sich in neuer Untersuchung verbreitet („Hinabgefahren zur Höllen. Eine Wiedererwägung der Schriftstellen 1 Petr. 3, 18—22 und 4, 6." Zürich, Höhr), wobei er zwar die erstere der beiden klassischen Petrusstellen richtig auf ein Heilszeugniß Christi an Abgeschiedene im Hades (speciell an abgeschiedene Noachiden) deutet, dagegen in der zweiten, Kap. 4, 6, eine Heilsverkündigung an früher auf Erden Lebende und seitdem Verstorbene ausgesagt findet, mithin also den sonderbar harten und willkürlichen Versuch einer Trennung der beiden, offenbar aufs engste zusammengehörigen Aussprüche macht.

Einzelfragen aus dem Gebiet der Pauliniſchen Anthropologie und Soteriologie behandeln die Broschüren von S. Cler über das Gesetz („La notion de la loi dans St. Paul." Alençon, Guy) und von J. Morison über Begriff und Wesen der Heiligung („St. Paul's teaching on sanctification. A practical exposition of Rom. VI." London, Hodder).

Ueber den Gesammtbereich der neutestamentlich-biblischen Theologie ausgedehnt, obschon der Natur der Sache nach zumeist bei Erörterung apostolischer Stellen verweilend, erscheinen die Abhandlungen von H. Gebhardt: „Der Himmel im N. T." (in Heft XI dieser Zeitschrift), von E. Höhne: „Die drei Hauptnamen des jüdischen Volkes im N. T." („Hebräer, Israeliten, Juden") (in Heft XII ebd.); von Reveling: „Die neutestamentliche Lehre vom Lohn" (in den „Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein". Bonn, Weber). Ebenso die von der Teyler'schen Gesellschaft in Haarlem gekrönte Preisschrift

von P. Christ: „Die Lehre vom Gebet nach dem N. T. Beitrag zur Kenntniß und Würdigung des ursprünglichen Christenthums“ (Leiden, Brill). Was der Verfasser dieser letztgenannten Arbeit auf Grund der evangelischen wie der epistolischen Aussprüche des N. T. über den Gegenstand der Anbetung, den Inhalt des Gebets, dessen Kraft und Wirkung, Wesen und Geist, sowie endlich über die wichtigsten das Gebet betreffenden Formfragen ausführt, fußt auf extrem tendenzkritischen Ansichten, die etwa denjenigen Volkmar's vorzugsweise nahe stehen, und faßt sich zu praktisch-religiösen Ergebnissen zusammen, die der Denk- und Lehrweise des Vulgärrationalismus um den Anfang dieses Jahrhunderts zumeist entsprechen.

Vorzugsweise fleißig ist auf dem Felde der Kritik (Isagogik) und Exegese des Römerbriefes gearbeitet worden. Der Textkritik dieser Epistel gilt die Untersuchung J. M. A. Michelsen's: „Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van Paulus' brief aan de Romeinen“ in der „Theol. Tijdschrift“, Juli- und Septemberheft. Ueber die Adressaten des Briefes verbreitet sich eine die jüngsten Verhandlungen über dieses Thema insbesondere von Mangold und von O. Lorenz kritisch beleuchtende Studie von H. Holtzmann („Der Leserkreis des Römerbriefs“: „Jahrbücher für protestantische Theologie“, S. 107—131). Von den beiden neuen Römerbrief-Kommentaren, welche gleichzeitig im Sommer v. J. ans Licht traten, ist der in zwei Abtheilungen von ungefähr gleicher Stärke erschienene von C. W. Otto der umfangreichere und gelehrter gehaltene („Kommentar zum Römerbrief“. Glauchau, Peschke). Der neueren exegetischen Forschung, insbesondere derjenigen der positiv gerichteten Ausleger wird darin eingehende Berücksichtigung gewidmet. Dabei geht aber der Verfasser überall seinen eigenen Gang und bereichert theils die isagogisch-historische, theils die theologische Untersuchung über den Inhalt des interessantesten und bedeutsamsten aller Paulusbriefe mit originellen, nicht selten zum Widerspruch reizenden, mehrfach aber auch dankenswerthen und das Schriftverständniß fördernden Annahmen. Unter den in der Einleitung ausführlich behandelten Gegenständen tritt die Erörterung der zur Bildung der römischen Gemeinde führenden Vorgänge bedeutsam hervor. Dem Aquila, als dem Führer einer aus dem Orient eingewanderten kleinen Judenchristengemeinde, welche neben der älteren und zahlreicheren heidenchristlichen Römergemeinde selbständig fortbestanden habe, wird hier eine besonders einflußreiche Rolle zugewiesen und so zum historischen Verständnisse von Röm. 16, 3—5, sowie zur Behauptung der integrirenden Zugehörigkeit des 16. Kapitels zum Briefe überhaupt ein eigenthümlicher Weg gebahnt. In theologischer Hinsicht ist es des Verfassers scharfer Gegensatz zur herkömmlichen Deutung von Röm. 11 auf eine schließliche vollständige Bekehrung oder Wiederbringung Israels, welcher eigenartig hervortritt. Die Entschiedenheit, womit er alles Judäophile und Chiliastische von der Auffassung dieses Abschnittes fern zu halten sucht, ergibt eine interessante Berührung mit der ganz ähnlichen Position, wie sie Th. Kliefoth in seiner gleichzeitig erschienenen „Christlichen Eschatologie (S. 147 ff.) in dieser Frage einnimmt.

Beträchtlich kürzer gefaßt als die Otto'sche Schrift erscheint die von Tholuck's

Schüler Ed. Böhmer, dem verdienten romanischen Sprach- und Literaturforscher zu Straßburg, unter dem Titel: „Des Apostels Paulus Brief an die Römer" (Bonn, Weber) gebotene Auslegung. Sie besteht in einer historischen Einleitung, einer abschnittweise mitgetheilten Uebersetzung, für welche ausschließlich der Text der Sinaihandschrift zu Grunde gelegt ist, einer streng reproduktiv gehaltenen Erläuterung, welche alles Glossatorische, sowie allen theologisch-wissenschaftlichen Apparat grundsätzlich vermeidet, endlich einem Anhang, betreffend das vom Apostel nach dem Römerbrief noch Erlebte und Geschriebene. Die der landläufigen theologischen Lehr- und Schriftstellermethode konsequent fernbleibende Haltung der Schrift wird es wahrscheinlich verhindern, daß theologisch-wissenschaftliche Kreise ihr eine reichlichere Benutzung angedeihen lassen; dafür dürften aber manche schriftforschende gebildete Laien sie mit dankbarem Interesse in die Hand nehmen. Des Verfassers Auffassung der apostolischen Laufbahn Pauli und der Stellung des Römerbriefs innerhalb derselben ist eine mehrfach eigenartige: Paulus soll, wie im Römerbrief, so auch schon in den Korintherbriefen sich verschiedentlich auf den Jakobus-, zum Theil auch schon auf den Judasbrief beziehen; er soll diese älteren Episteln theils apologetisch, zur Vertheidigung seines Standpunktes gegenüber judaistischen Anklagen benutzen, theils sich gegen sie, insbesondere gegen die Rechtfertigungslehre des Jakobusbriefes, erklären. Als nächste Sendschreiben nach dem von Korinth aus während der dritten Missionsreise entsandten Römerbriefe habe Paulus als Gefangener, und zwar schon von Caesarea aus unter Felix, die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Philipper (nicht auch den Epheserbrief) entsandt. Sowol Paulus als auch schon sein Vorgänger Jakobus sollen die Logia, sowie das Markus- und das Matthäusevangelium benutzt haben. Man erkennt aus diesen Angaben das eigenthümlich Selbständige, hier und da freilich auf Idiosynkrasieen Hinauslaufende der urchristlichen Geschichtsansicht des Verfassers.

Wenden wir uns nun zu den die Korintherbriefe betreffenden Arbeiten! „Kritische Untersuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apostels Paulus an die korintische Gemeinde, mit Rücksicht auf die in ihr herschenden Streitigkeiten" überschreibt der breslauer Theolog T. F. Räbiger seine 39 Jahre zuvor in erster und jetzt in „zweiter, nach den neuesten Forschungen vervollständigter" Ausgabe (Breslau, Morgenstern) erschienene Monographie. Die auf Reduktion der vier korinthischen Parteien (1 Kor. 1, 12) auf nur drei, mittels Streichung der Christusfraktion, ausgehende Tendenz der Arbeit ist unverändert geblieben. Die s. g. Christuspartei gilt dem Verfasser als eine Fiktion moderner Exegeten, als ein „nachreformatorisches, auf 1 Kor. 1, 12 (vgl. 2 Kor. 10, 7 f.) ruhendes Dogma". Neue entscheidende Gründe für diese seither immer in der Minorität gebliebene und gewiß auch künftighin so verbleibende Annahme bringt er nicht bei; doch bietet er zu einigen der in Betracht kommenden Fragen hier und da lehrreiche Gesichtspunkte dar. Auch verdient die den Gedankengang des Apostels durch alle Kapitel beider Briefe hindurch verfolgende Darlegung, eine Art von paraphrastischer Exegese mit steter Bezugnahme auf jenes Hauptproblem der (angeblich) drei Parteien, beachtet zu werden.

Die eigentliche Kommentarform trägt der Anfang einer ausführlichen wissenschaftlichen Auslegung des ersten Korintherbriefes, welcher auf Grund des französischen Originals von F. Godet durch P. und K. Wunderlich verdeutscht geboten wurde („Kommentar zu dem ersten Briefe an die Korinther." Deutsch bearbeitet. 1. Tl. Hannover, Meyer). Da es einstweilen nur die kleinere Hälfte (Kap. 1—7) des Briefes ist, welche hier vorliegt, so bleibt die eingehendere Würdigung der im französischen Original inzwischen vollendeten Arbeit billig bis zu vollendetem Erscheinen des Ganzen vertagt.

„Ueber 2 Kor. 5, 1—4" hat E. Wetzel einen eigenthümlichen neuen Erklärungsversuch geboten („Theologische Studien und Kritiken", S. 303 ff.), der sich hauptsächlich auf die Deutung von εἴπερ (V. 3) = „obgleich, wenngleich" stützt und das „nicht aus Menschenhand gemachte ewige Haus im Himmel" (V. 2) auf das σῶμα ἀφθαρσίας oder die Unsterblichkeit (verklärte Lebensfortdauer) bezieht.

In Bezug auf den Galaterbrief hat A. D. Loman, der holländische Bruno Bauer, seine ultraradikalen Annahmen zu vertheidigen gesucht und demgemäß im Zusammenhang mit seiner Annahme, daß die judaistischen Parteien der Ebioniten, Enkratiten ꝛc. überhaupt keine Paulusbriefe als echt anerkannt hätten, auch diesen schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aufs kräftigste bezeugten Brief verworfen („Quaestiones Paulinae", in der „Theol. Tijdschrift", S. 43—113). Seiner Hyperkritik hat C. van Manen eine gründlich abfertigende Zurückweisung zutheil werden lassen („Bezwaren tegen de echtheid van Paulus' brief aan de Galatiers", ebd. S. 319—349).

Sowol dem Galaterbriefe als den vier Gefangenschaftsbriefen Pauli sind im Meyer'schen Kommentar Neubearbeitungen, bezw. neue Auflagen von solchen zutheil geworden, nämlich der erstgenannten Epistel durch Fr. Sieffert (7. Aufl.; sechs Jahre nach der durch ebendenselben besorgten 6. Aufl.), dem Epheserbriefe durch W. Schmidt (6. Aufl.; acht Jahre nach der gleichfalls schon von Schmidt besorgten 5. Aufl.), den Briefen an die Philipper, die Kolosser und Philemon durch A. H. Franke. Dieser Letztgenannte tritt als Herausgeber der 5. Auflage von Meyer's Auslegung der genannten Episteln zum ersten mal in der Reihe der Fortbildner dieses Kommentarwerkes auf, und zwar mit tüchtiger und vielversprechender Leistung.

Die drei größeren Gefangenschaftsbriefe, ohne den Philemonbrief, hat auch das englische Gelehrtenkonsortium, welches den „Kanzelkommentar" herausgibt, jüngst wissenschaftlich und praktisch-homiletisch erläutert („The Pulpit Commentary: Ephesians, Philippians and Colossians, by W. G. Blaikie, Caffin and Findlay". 3 vols. London, Kegan Paul). Zu den Thessalonicherbriefen liegt ein neuer katholischer Kommentar vor, für Vorlesungszwecke bestimmt und deshalb ziemlich elementar gehalten (J. Pánek, „Commentarius in duas epistolas b. Pauli apostoli ad Thessalonicenses. Usibus auditorum suorum concinnavit". Regensburg, Verlagsanstalt). Der O. Fritsch'schen Untersuchung von Phil. 2, 5 ff. wurde schon oben gedacht.

Mehrere beachtenswerthe monographische Beiträge zur Paulinischen Epistelexegese brachten die letztjährigen Hefte des Nicoll'schen „Expositor". A. Maclaren

setzte darin seine schon 1884 begonnene Serie von Betrachtungen über den Inhalt des Kolosserbriefes fort; Godet lieferte eine solche über den Grundgedanken des Römerbriefs („Paul's Gospel to the Romans"); Westcott theilte unter dem Generaltitel: „Christus Consummator" eine Reihe von Meditationen über wichtige Hauptabschnitte des Briefes an die Hebräer mit („The trials of a new age, Hebr. 12, 27. The destiny of man as fulfilled by Christ through suffering, Hebr. 2, 5–10. The universal society, Hebr. 12, 22—24" ꝛc.). Ebenderselbe ließ seinen früher besprochenen Kommentar zu den drei Johannisbriefen in zweiter Ausgabe erscheinen („The Epistles of St. John. The greek text with notes and essays." London, Macmillan), während gleichzeitig A. Plummer im „Cambridge Greek Testament" eine Auslegung derselben Briefe veröffentlichte.

Für den Hebräerbrief ist noch die Monographie von F. Rendall: „Theology of the Hebrew Christians" (London, Macmillan) als belangreich zu erwähnen. Es wird darin, wenigstens in der ersten Hälfte der Untersuchung (die zweite handelt über die „sakrificielle Sprache" oder Opfertypik des N. T.), wesentlich eine Darlegung der Entstehungsverhältnisse des Briefes an die Hebräer gegeben, dahin lautend, daß derselbe von Italien aus an eine syrische judenchristliche Gemeinde, wahrscheinlich in Antiochia, gerichtet sei, und daß seine Abfassung in den Anfang des J. 70 (nach Beginn der Belagerung Jerusalems) falle.

Zur bekannten Drei-Zeugen Stelle 1 Joh. 5, 6 ff. bot der katholische Theolog Keppler eine Erläuterung, worin er die Beziehung des darin über Wasser, Geist und Blut Gesagten zu dem in Joh. 19, 34 vom Evangelisten berichteten Wunder beim Lanzenstich in die Seite des Gekreuzigten des Näheren beleuchtet („Geist, Wasser und Blut": „Theologische Quartalschrift", S. 1—23).

Ungemein reichlich ist im letzten Jahre die Apokalypse mit exegetischen und kritischen Studien bedacht worden. Fast die Gestalt eines Kommentars zum ganzen Buche, oder wenigstens einer Einleitung in alle Hauptverhältnisse desselben, trägt die apologetische Betrachtung, welche W. Milligan, als Vortragender im Baird-Cyklus für 1885, geboten hat („The Revelation of St. John. The Baird-Lecture for 1885." London, Macmillan). Sowol die Entstehungsverhältnisse als die Frage wegen des Weissagungsgehalts des Buches werden hier in kirchlich orthodoxen Sinne erörtert. Johannes der Apostel empfing die Offenbarung, und zwar nicht etwa kurz nach Nero's Tode (denn die Deutung des Antichrist-Abschnitts, Kap. 13 auf Nero ist unzulässig), sondern erst unter Domitian. Nicht auf Rom ist „die große Babylon" in Kap. 18 f. zu deuten, sondern auf das entartete Jerusalem, die christenfeindliche Weltkirche der letzten Zeiten. Während hier eine evangelisch-reichsgeschichtliche Deutung des Buches geboten wird, die der von Auberlen, Hofmann, Luthardt ꝛc. einigermaßen verwandt erscheint, fußt der katholische Theolog Rückert mit seiner Vertheidigung einer bildlichen Bedeutung der „Jungfrauen" in Offb. 14, 4 (= „Heilige, Auserwählte") auf dem Boden römisch-allegorischer Behandlung des Buches („Die Begriffe παρθένος und ἀπαρχή in Apok. 14, 4. 5": „Theologische Quartalschrift", S. 391 ff.). Mystisches Allegorisiren und platt-rationalistisches Moralisiren erscheinen auf seltsame Weise verquickt

in dem wunderlich konfusen und unwissenschaftlichen Schriftchen von W. Röckner: „Komm und siehe! Der Symbolschlüssel und das Lebensgesetz in der Offenbarung Johannes“ (Tilsit, Lohauß in Comm.).

Gegen die D. Völter'sche Zerstückelungs-Hypothese ließen sich mehrere Stimmen aus dem liberalen Heerlager vernehmen. So der bekannte Tendenzkritiker A. Thoma in dem Aufsatze: „Die Einheitlichkeit der Apokalypse“ („Protestant. Kirchenzeitung“, Nr. 17) sowie der eifrige synoptische Evangelienforscher A. Jacobsen in der Abhandlung: „Die Johannes-Apokalypse und die kanonischen Evangelien“ (ebd., Nr. 25—28). Der letztere sucht in Verbindung mit seiner Zurückweisung der Völter'schen Annahme eines erst nach 150 zum Abschluß gekommenen, langsamen und schrittweisen Entstehungsprozesses des Buches dasselbe als schon vorsynoptischen Ursprungs darzuthun und mehrfache Einwirkungen seines Inhalts auf den Gedankengehalt und die Ausdrucksweise unserer kanonischen Evangelienschriften zu erweisen. Sowol der Gebrauch des Namens „Menschensohn“ im Munde des synoptischen Christus als dessen eigenartige Beleuchtung der näheren und ferneren Zukunft in der Oratio eschatologica und deren Parallelen seien durch den Einfluß der Johannes-Apokalypse, die zu den ältesten Schriften des Urchristenthums gehöre, verursacht. Mit einem Paradoxon von ganz anderer Art suchte der gießener Theologiestudirende E. Vischer unter Zustimmung seines Lehrers A. Harnack dem Völter'schen Zersplitterungsverfahren gegenüberzutreten („Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung. Mit einem Nachwort von A. Harnack. [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. 2. Bd. 3. Heft.] Leipzig, Hinrichs). Die Apokalypse soll ähnlich wie die Testamenta XII Patriarcharum laut Schnapp's Nachweis (1884) ein jüdisches Buch sein, dem ein Seher der ältesten Kirche eine Ueberarbeitung gemäß seinem christlichen Standpunkte angedeihen ließ. Nur vermittels dieser Annahme erkläre sich die seltsame „Mischung von echtem Judenthum (nicht etwa Judenchristenthum) und universalistischem Christenthum“, welche das Werk zeige. Allzu einheitlich bleibt die Textgestalt des Buches auch bei dieser Hypothese nicht. Abgesehen davon, daß von vornherein die Kapitel 1—3, sowie der Schluß, Kap. 22, 6—21, als specifisch christlichen Ursprungs ausgeschieden werden, wird das Durchsetztsein auch des als jüdisch betrachteten Kernes des Ganzen: Kap. 4, 1—22, 5 mit kleineren oder umfänglicheren christlichen Interpolationen behauptet. Der Jesusname, die öftere Erwähnung des „Lammes“, die Loblieder der Seligen auf dasselbe in Kap. 5, 9 ff. und 7, 9 ff., das „geistliche Sodoma und Aegyptus“ in Kap. 11, 8, mehreres in der Millenniumsweissagung, Kap. 20, 1—6 (besonders der ganze sechste Vers) sollen als derartige Zuthaten des christlichen Ueberarbeiters auszuscheiden sein. Konservativerseits dürfte diesem neuesten Zerschneidungsexperiment, das einigermaßen wie ein Uebungsmanöver aus einer kritischen Kunstschule sich ausnimmt, kaum viel Beachtung gewidmet werden. Der darin angegriffene Völter jedoch hat die Sache ernsthaft genommen und unter dem Titel: „Die Offenbarung Johannis keine ursprünglich jüdische Apokalypse. Eine Streitschrift gegen die Herren Harnack und Vischer“ (Tübingen, Heckenhauer) eine Replik herausgegeben. Sowol in ihr wie in der im Schluß-

hefte des Jahrg. 1886 der „Theol. Tijdschrift“ enthaltenen (besonders gegen Weizsäcker sich wendenden) Abhandlung: „Neueres über die Apokalypse“ vertheidigt Völter seine eigenthümliche Zerstückelungshypothese.

Praktisches und Erbauliches.

Eine Parallel-Bibel zum Gebrauch für schriftforschende evangelische Laien hat der C. Bertelsmann'sche Verlag in Gütersloh zu veröffentlichen begonnen („Parallel-Bibel oder die h. Schrift A. und N. T. in der Verdeutschung durch D. M. Luther nach der Original-Ausgabe von 1545 mit nebenstehender wortgetreuer Uebersetzung nach dem Grundtext.“ In drei Bänden). Das Unternehmen scheint uns ein nicht unwichtiges zu sein und der Förderung aller Freunde eines gesunden, im guten Sinne des Wortes erleuchteten Christenthums empfohlen werden zu können. Durch die angemessene übersichtliche Zusammenstellung des unveränderten Luthertextes mit einer genauen Grundtextverdeutschung in nebenstehenden Kolumnen gewährt es die Möglichkeit beständiger Vergleichung der Lutherbibel mit dem Sinne des Grundtextes, weist dabei auf die Fälle, wo letzterer dunkel oder zweifelhaft ist, in Randnoten hin, und leitet so auch die evangelische Laienwelt dazu an, mit einer gewissen Selbständigkeit ihres Urtheils Stellung in der Bibelrevisionsfrage zu nehmen.

Eine gediegene populäre „Erklärung der vier Evangelien und der Apostelgeschichte“ hat Th. Heintzeler veröffentlicht (Cannstatt, Bosheuyer). Trefflich gelungen sind namentlich die das Johannesevangelium behandelnden Abschnitte dieses Werkchens. Für Zwecke des Religionsunterrichts, sowie im Anschluß an sein früher veröffentlichtes Lehrbuch für denselben gab C. O. Schäfer eine „Erklärung biblischer Geschichten des N. T. in Form von Erzählungen für Schule und Haus“ heraus (Frankfurt, Schriftenniederlage des Ev. Vereins). Mehr dem christlich-novellistischen Genre, wie es von Pressel in „Priscilla und Sabina“ ꝛc. gehandhabt wird, nähert sich das Buch des Dänen Th. Hansen, das O. Gleiß unter dem Titel: „Aus den Jugendjahren Jesu“ in ansprechender Verdeutschung geboten hat (Leipzig, Fr. Richter). Die darin gebotenen Schilderungen bezwecken eine anschauliche Darstellung der geistigen Zustände im Heiligen Lande, wie sie einige Jahre vor der Taufe und dem öffentlichen Hervortreten des Herrn herrschten. Ein mehr wissenschaftlich gehaltener Anhang: „Studien über die Jugendjahre Jesu“ bringt einige neutestamentlich-zeitgeschichtliche Skizzen. Geradezu in poetische Form gegossen erscheint die freie Reproduktion des evangelischen Geschichtsinhalts, welche F. Blanc in seinem „Jesus Christus. Erzählendes Gedicht in 30 Gesängen“ (2. Aufl. Hildburghausen, Gadow & Sohn) geboten hat. Dieser nicht übel gerathene Versuch einer neuen Messiade legt die Erzählung von Jesu Geburt, Kindheit, öffentlichem Lehrwirken, Leiden und Verherrlichung einem durch Jesu messianisches Heilszeugniß in Kapernaum bekehrten bethlehemitischen Kaufmann Hiram in den Mund, der sie, auf der Rückkehr von Damaskus nach Judäa begriffen, in der Nähe des Sees Genezareth seinen andächtig lauschenden Reisegefährten vorträgt.

Mehreres hierher Gehörige hat Englands theologischer Büchermarkt gebracht: Vorlesungen von Baring-Gould über die Anfänge des öffentlichen Lehrwirkens des Herrn in Galiläa („Nazareth and Capernaum. Ten lectures on the beginning of our Lord's Ministry." London, Skeffington); eine Betrachtung über den ethischen Lehrgehalt der Bergpredigt als des großen „Freibriefes der Christenheit" von Andrew Tait („The Charter of Christianity. An examination in the light of modern criticism, of our Blessed Lord's Sermon on the Mount, and its ethical precepts compared with the best moral teaching of the ancient world." London, Hodder); eine Sammlung von prächtigen Original-Illustrationen zur Bergpredigt mit einleitendem Text vom Bischof von Ripon (The Sermon of the Mount. Illustrated, with an introduction." London, Hodder).

Auch für den homiletischen und liturgischen Bereich sind verschiedene evangelische Geschichtsstoffe mit mehr oder minder bemerkenswerthem Erfolge behandelt worden. Wir heben namentlich hervor zwei neue Predigtreihen über das Gleichniß vom verlorenen Sohn Luk. 15: von W. Berenbruch („Verirrung und Heimkehr. Zwölf Predigten." Barmen, Klein) und von W. Fürer („Verloren und Gerettet! Fünf Predigten." Anklam, Buchh. des Bugenhagenstifts), wozu eine neue, die 7. Aufl, der schon älteren Schrift von G. W. Schulze: „Das Gleichniß vom verlorenen Sohne" hinzutrat (Braunschweig, Schwetschke & Sohn). Ferner eine neue Erbauungsschrift über Joh. 11 von J. C. Arndt („Trostheim. Betrachtungen über die Auferstehungsgeschichte des Lazarus." Wernigerode, Jüttner), sowie zwei neue Harmonisirungen der Passionsgeschichte für den kirchlichen und häuslichen Andachtsgebrauch: eine anonym erschienene („Die h. Passionsgeschichte zum liturgischen Gebrauch bei sieben Passionsandachten zusammengestellt." Mohrungen, Harich) und eine mit beachtenswerthen wissenschaftlichen Exkursen versehene von G. Zürn („Die Leidensgeschichte Jesu Christi, zusammengestellt nach dem Bedürfnisse der Gemeinde. Ein Beitrag zur Revision der preußischen Agende." Leipzig, Hinrichs).

Für den apostolisch-epistolischen Theil des N. T. verdient besondere Beachtung die von F. Zündel im Anschlusse an sein populäres „Leben Jesu" gegebene geschichtlich-apologetische Uebersicht über den Inhalt der Apostelgeschichte und über die Grundzüge der inneren Entwickelung des apostolischen Zeitalters, besonders in seinem paulinischen Stadium („Aus der Apostelzeit." Zürich, Höhr). Die Schrift bietet manches Feine und Beachtenswerthe und zeigt namentlich in ihrem zweiten Theile eine bemerkenswerthe Anlehnung des Verfassers an die Hofmann'sche Weise der Schriftforschung.

„Bilder aus dem Leben des Apostel Paulus" betitelt sich eine von R. Ehlers veröffentlichte Predigtserie (Frankfurt a. M., Diesterweg), die neben einigen liberalisirenden Auffassungen und unmotivirten Ausfällen wider die lutherische Theologie auch manches Lehrreiche bietet. „Den zweiten Brief an die Korinther" behandelt H. Reinecke in einer hauptsächlich für „die evangelischen Volksschullehrer" berechneten Auslegung (Leipzig, Dürr). Beide Korintherbriefe erläuterte H. Couard im 6. Bde. seines bekannten populären Bibelwerks über „Das N. T." (Potsdam,

Stein). Von R. Rothe's „Entwürfen zu den Abendandachten", hrsg. von K. Palmié, erschien eine 2., verbesserte Aufl. (1. Bd.: „Die Briefe Pauli an den Timotheus und Titus". 2. Bd.: „Der erste Brief Johannis, die Geschichte des Herrn, die Bergpredigt". Bremen, Heinsius).

Unter den Epistel-Postillen verdienen Hervorhebung G. Chr. Dieffenbach's „Episteln des Kirchenjahres, ausgelegt in kurzen Predigten zur häuslichen Erbauung für die Gemeinde" (Herborn, Buchh. des Nassauischen Kolportagevereins), eine an des Verfassers kurzgefaßte Evangelienauslegung nach Inhalt, Plan und Form sich anlehnende Sammlung.

Ueber Jesaja 53, 9.

Von **J. H. Findeisen**, Pastor zu Göllnitz in S.-Altenburg.

Kein Ausleger wagt, soviel mir bekannt, dafür einzutreten, daß Luther's Uebersetzung genau dem Wortlaut des hebräischen Textes entspreche, und daß das: „gestorben wie ein Reicher" richtig sei. Auch einem Laien muß es auffallen, daß begraben vor gestorben steht; jeder wird denken, daß es eigentlich heißen müsse: gestorben wie die Gottlosen, begraben wie ein Reicher. Dennoch hat die Bibelrevisionskommission, so sehr es hier nöthig scheint, nicht gewagt, in ihrer Probebibel die Luther'sche Uebersetzung zu ändern. Und das offenbar nicht aus Pietät und Rücksicht darauf, daß Jes. 53 alle Karfreitage in der Kirche gelesen wird. Jes. 9 wird auch an jedem Weihnachtsfest in der Kirche gelesen und ist doch geändert worden. Der eigentliche Grund der Nichtänderung scheint vielmehr eben der zu sein, daß die Ausleger über den wirklichen Sinn der Stelle noch nicht recht sicher, klar und einig sind.

Viele neuere Ausleger halten noch an der Erklärung fest, wonach gottlos und reich identisch sind. So erklärt Oehler: „man behandelte den Knecht Gottes noch nach dem Tode gleich einem gewaltthätigen Gottlosen und betrügerischen Reichen". Delitzsch nennt dies in seinem Kommentar von 1869 die noch jetzt herrschende Deutung. Delitzsch selbst übersetzt: „und man wies bei Frevlern ihm sein Grab an und bei einem Reichen in seinem Marterzustande, darum daß" ꝛc. „Er sollte", sagt er, „wo verstorbene Verbrecher liegen, zu liegen kommen, kam aber in seinem Todeszustand in ein Grab zu liegen, das für den Leichnam eines Reichen bestimmt war, darum daß er nicht unrecht gethan, noch Trug war in seinem Munde. Daß es mit dem Knechte Gottes sofort nach seinem schmachvollen Martertod eine so ehrenvolle Wendung nahm, hatte seinen Grund in seiner Sündlosigkeit, darin daß er weder unrecht gethan, noch Trug in seinem Munde war. Und es kündigte sich in dieser Wendung, welche das Geschick seines Leichnams nahm, schon die Erhöhung an, welche der Erniedrigung folgen sollte, nachdem diese ihren Tiefpunkt erreicht hatte, der Anfang der mit dem Tode beginnenden Verherrlichung."

Aber diese Erklärung von Delitzsch erklärt in seine Uebersetzung hinein, was durchaus nicht darin liegt und darum wol auch nicht im hebräischen Text, ja was zum Theil das gerade Gegentheil seiner Uebersetzung ist. Gewiß wird niemand, der diese unbefangen liest, darin eine Antithese ausgedrückt finden zwischen Frevlern und einem Reichen. Aber die Erklärung bringt sie hinein, indem sie das harmlos klingende „und" der Uebersetzung in ein scharfes gegensätzliches „aber" wandelt und, ohne exegetisch ein Recht dazu zu haben, „er war" einschiebt, was auch weder im Text noch in der Uebersetzung steht. Sie macht aus „in" seinem Martertodeszustand „nach" seinem Martertodeszustand.

Niemand, sage ich, wird denken, daß: „man wies ihm sein Grab an bei Frevlern und bei einem Reichen" bedeuten soll: aber er war bei einem Reichen; trotzdem daß es ihm bei Frevlern angewiesen war, wurde ihm doch ein Begräbniß bei einem Reichen zutheil. Die Bestimmung der Grabstätte schlug in ihr Gegentheil um. Mir scheint vielmehr damit auch die Erklärung in das Gegentheil der Uebersetzung umgeschlagen zu sein, und es fragt sich doch, ob נתן wirklich bedeuten kann: etwas geben, was faktisch nicht gegeben wird, einem etwas bestimmen (anweisen), woraus das Gegentheil wird.

Man bestimmte. Es fragt sich, wer? Wer ist der „man", der das bestimmte? Das jüdische Volk, die jüdische Obrigkeit? Aber die Juden hatten über dies Begräbniß nichts zu bestimmen, auch nicht die jüdische Obrigkeit. Freilich steht Deut. 21, 13: so soll sein Leichnam nicht über Nacht an dem Holz bleiben, sondern du sollst ihn desselbigen Tages begraben (denn ein Gehenkter ist verflucht bei Gott), auf daß du dein Land nicht verunreinigst. Und so sagt Josephus von den Juden: ὥστε καὶ τοὺς ἀνασταυρουμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθελεῖν τε καὶ θάπτειν. Aber die Juden waren in der Gewalt der Römer, und der römische Gewalthaber hatte es doch wol ganz in seiner Hand, ob er das Abnehmen und Begraben des Leichnams erlauben wollte oder nicht. Winer sagt, daß die Gekreuzigten zuweilen bis zum zweiten, ja zum dritten Tag leben blieben, und daß sie nach römischer Praxis eigentlich am Kreuz hängen blieben, bis sie von den Vögeln verzehrt wurden oder verwesten. So wenigstens in den Provinzen, während in Rom das Begraben wol das Gewöhnliche wurde (percussos sepeliri carnifex non vetat). Auch in Judäa konnte kein Leichnam vom Kreuz genommen und begraben werden ohne Erlaubniß der römischen Obrigkeit, und die Militärwache blieb noch nach dem Tode der Hingerichteten am Kreuz stehen, um das Abnehmen der Leichname für den Zweck des Begräbnisses ohne Erlaubniß der römischen Obrigkeit zu verhindern. Diese Erlaubniß zu erlangen scheint allerdings für die Freunde der Hingerichteten nicht schwer gewesen zu sein. Auch Pilatus hat keine Schwierigkeiten gemacht, sobald er sich vergewissert, daß Jesus wirklich gestorben sei. Das Begräbniß war eine Sache der Freunde, und von der Obrigkeit scheint nichts darüber bestimmt gewesen zu sein, auch nicht darüber, daß er auf dem Richtplatz unter den Uebelthätern begraben werden müßte. Jedenfalls hatte die jüdische Obrigkeit nichts dabei anzuweisen oder zu bestimmen. Delitzsch erklärt dann das „man wies an oder bestimmte" nochmals, nämlich so: Die jüdische Obrigkeit hatte ihm ein unehrlich Begräbniß zugedacht. Aber zu-

gedacht ist doch etwas ganz anderes als: man gab, man wies an, man bestimmte. Und ich glaube, die jüdische Obrigkeit wird sich über das Begräbniß Jesu überhaupt nicht viel Gedanken gemacht haben; sie konnte sich damit zufrieden geben, daß er als Uebelthäter zum Tode verurtheilt an das Holz des Fluchs gehenkt ward und da den Tod erlitt — ein Verfluchter.

„Man wies ihm bei Frevlern sein Grab an, aber er war bei einem Reichen in seinem Todeszustand." Delitzsch weiß sehr wohl, daß diese Auslegung exegetisch eigentlich nicht recht zulässig ist. Seine jetzige Meinung über die Stelle weicht, wie ich aus schriftlicher Mittheilung weiß, insofern von seiner früheren Auslegung ab, als er das Mißliche eines zwiefachen Subjekts zu וַיִּתֵּן erkannt hat und dies Verbum nicht mehr zum zweiten Satzgliede zieht, sondern dies als Nominalsatz faßt wie Vitringa: ac cum divite fuit in morte sua.

Selbstverständlich hat jeder Ausleger Recht und Pflicht, seine frühere Auslegung aufzugeben, wenn er zu einer nach seiner Ueberzeugung richtigeren gekommen ist. Und so hat auch Delitzsch solche Wandelungen in Bezug auf die Auslegung der vorliegenden Stelle durchgemacht. In dem von ihm und A. Hahn zu Ende geführten Drechsler'schen Jesaja-Kommentar (3. Bd. Berlin 1857) erklärt Delitzsch' Mitarbeiter folgendermaßen: und (knüpft die Hinweisung auf die letzte Stufe der Erniedrigung des Knechtes Jehova's an, seine Beschimpfung im Tod) es (das Volk) wird geben sein Grab d. h. ihn begraben. Auf die bloße Bestimmung des Grabes im Gegensatz zum wirklichen Begräbniß, als bei welchem der Knecht Jehova's nicht das ihm vom Volke bestimmte Grab, sondern ein anderes erhalten habe, kann der Ausdruck unmöglich gehen, sondern nur auf die wirkliche Ertheilung des Grabes, auf das Begräbniß selbst. Mit den Bösen d. h. in Gemeinschaft mit den Bösen, wie die Bösen, so schimpflich und schmachvoll (in V. 12, wo alles zusammengefaßt ist, steht nicht, daß er örtlich mit den Bösen begraben ist). Und (in Gedanken zu wiederholen: das Volk wird ihn begraben, nicht hinzuzudenken: Jehova wird ihn in Wirklichkeit begraben lassen). Unmöglich kann der Ausdruck hier auf ein anderes Subjekt und eine andere Handlung gehen als im ersten Satzglied, sodaß, während er dort auf die Bestimmung des Grabes von seiten des Volkes sich bezogen hat, er hier sich auf die dieser Bestimmung zuwiderlaufende Ertheilung des Grabes von seiten Jehova's sich beziehe. Der Prophet müßte, wenn ein doppeltes Subjekt anzunehmen wäre, zwei dem jedesmaligen Gedanken entsprechende Ausdrücke gewählt haben. Warum sollte er sich so ausgedrückt haben, daß das richtige Verständniß seiner Worte fast unmöglich würde, indem ein und derselbe Ausdruck nur einmal gebraucht, auf ein doppeltes Subjekt und eine doppelte Handlung sich beziehen müßte? Wenn aber „er war" zu ergänzen wäre, müßte nothwendig הוּא dastehen. Mit dem Reichen d. h. gleich dem Reichen. Die Deutung auf Joseph von Arimathia ist nach dem Vorigen unmöglich. Die beiden Sätze des ersten Gliedes haben Subjekt und Prädikat miteinander gemein, können also nicht im Gegensatz stehen, also auch nicht die Bösen und der Reiche, sondern dies sind entsprechende Begriffe. Der Reiche ist der gewaltthätig (mit Unrecht und Trug) sich bereichernde Wucherer (vgl. Mich. 6, 12). Trotzdem er kein Unrecht gethan ꝛc., nicht weil. Diese

Worte schließen alle Sünden in Werken und Worten bei dem Knechte Jehova's aus, durch welche er die bezeichnete Beschimpfung verdient hätte (vgl. 1 Petr. 2, 22).

So A. Hahn, und Delitzsch selbst faßt dort (S. 373) den Sinn von V. 1—9 in die Worte zusammen: Geduldig litt er wie ein Lamm, unbeachtet von seinen Zeitgenossen und obwol unschuldig unter Gottlosen begraben.

Das war im J. 1857; seine jetzige Auslegung ist das Gegentheil von seiner früheren geworden. Aber er wird seine Meinung auch jetzt noch nicht so fest abgeschlossen haben, daß er nicht noch zu einer anderen kommen oder zu seiner früheren zurückkehren könnte; denn sein philologisches oder exegetisches Gewissen protestirt eigentlich dagegen und legt ein entschiedenes Veto ein; er weiß es besser als wir, daß, wenn es heißen sollte: „er war aber mit einem Reichen" הוּא nicht fehlen durfte.

Auch Nägelsbach erklärt sich in seiner Auslegung des Propheten Jesaja in Lange's „Theologisch-homiletischem Bibelwerk" (Bielefeld 1877) entschieden gegen die Uebersetzung: „er war aber mit einem Reichen". Er sagt S. 617: „Das Prädikat וַיִּתֵּן und sein Objekt קִבְרוֹ müssen wir als auch für das zweite Satzglied gültig betrachten: und man gab bei Gottlosen sein Grab und bei einem Reichen. Dagegen ist die Zeitbestimmung בְּמֹתָיו auch rückwärts auf das erste Satzglied zu beziehen. Denn es geht weder an וְאֶת עָשִׁיר בְּ als selbständigen Satz zu nehmen: und bei einem Reichen war er in seinem Tode, weil dann nach עָשִׁיר folgen müßte הָיָה oder הוּא, noch בְּמֹתָיו blos auf עָשִׁיר zu beziehen, weil dann ein entsprechender Zeitbegriff im ersten Satzglied fehlte.

Aber Nägelsbach weiß freilich einen anderen Weg, auf dem er an dieser Klippe glücklich vorbeischiffen und schließlich doch mit Delitzsch in den Hafen des reichen Joseph von Arimathia einlaufen kann. Er übersetzt V. 9: „und man bereitete bei Gottlosen sein Grab und bei einem Reichen, da er todt war, darum daß er nicht unrecht gethan und Betrug nicht war in seinem Munde", und erklärt, wie folgt: „Auch über die Beerdigung des Knechts macht der Prophet eine Andeutung. Aber dieselbe ist undeutlich. Man bekommt den Eindruck, als hätten die Personen, welche das letzte Stadium der irdischen Geschichte des Knechtes Gottes begleiten, in der Anschauung des Propheten sich durcheinander gemischt. Es kann uns zwar nicht befremden, wenn der Prophet Gestalten und Scenen sieht, deren Art und Bedeutung er selbst nicht versteht. Aber seine Zeichnung stellt sich doch für die, welche dieselbe mittels der Erfüllung zu kontroliren vermögen, stets als richtig heraus. Hier müssen wir sagen, daß der Prophet die Gottlosen, in deren Gesellschaft der Knecht Gottes starb, mit dem Reichen, in dessen Grab er gelegt wurde, so nahe zusammen gesehen habe, daß er die Beziehungen aller dieser Personen zum Knechte Gottes als Gemeinschaft des Begräbnisses auffaßt. Indeß, wir wissen ja nicht, wo jene Missethäter, mit denen der Herr gekreuzigt ward, begraben worden sind. Denn daß sie begraben wurden, kann man mit Bestimmtheit schließen, sowol aus Joh. 19, 31, als aus dem, was Josephus von der Fürsorge der Juden für das Begräbniß auch der Hingerichteten sagt. Sind sie aber in der Nähe des Hinrichtungsplatzes begraben worden, so war ja ihr Grab zugleich nahe dem Grabe des Herrn. Und so könnte die Darstellung des Propheten sich doch als im allgemeinen richtig herausstellen. Wir brauchen

dann nicht: bei Gottlosen und bei einem Reichen synonym zu nehmen und den Plural im generellen Sinn, haben aber auch nicht nöthig, mit Hengstenberg, Stier, Delitzsch nach dem Vorgang von Capellus, Vitringa u. a. וּבְעָשִׁיר in verschiedenem Sinn je nach der Beziehung auf die Gottlosen oder den Reichen zu nehmen, als sei ihm von der römischen Obrigkeit ein anderes Grab angewiesen worden, als von der jüdischen ihm zugedacht war. Bei einem Reichen ist begraben, der in seinem Grabe liegt, so gut als bei Gottlosen der begraben ist, der sein Grab in ihrer Nähe hat. Richtig hat schon F. Philippi, den Delitzsch anführt, erkannt, daß das ehrenvolle Begräbniß bei einem Reichen der Anfang der mit dem Tode beginnenden Verherrlichung des Knechtes Gottes ist. Damit stimmt trefflich der Kausalsatz עַל לֹא; denn die Erklärung „trotzdem daß" ist sprachlich nicht gerechtfertigt. Denn alle die Stellen, die man für diese Bedeutung anführt, gestatten nicht nur, sondern fordern bei genauer Betrachtung die Bedeutung: weil, wegen. Ein ehrenvolles Begräbniß mußte (?) der Knecht nach schwerem Leiden und schmachvollem Tod finden, weil er ja nicht Gewaltthat geübt, noch Betrug in seinem Munde war. Die Worte עַל לֹא חָמָס עָשָׂה erinnern stark an Hiob 16, 17. Hiob motivirt dort einfach die vorhergehende Aussage: mein Angesicht ist glühend roth von Weinen, auf meinen Augenlidern lagert Todesschatten. Nämlich darüber weint und trauert er, daß er so unschuldig leiden muß. Also der Knecht Gottes wird begraben bei einem Reichen, weil er nicht unrecht gethan hat, vielmehr (V. 10) Jehova beschlossen hat ihn zu zermalmen. Die dem Knecht Jehova's widerfahrene Ehre hatte also ihren Grund darin, daß er nichts Böses gethan, sondern sein Leiden nur infolge eines göttlichen Rathschlusses erduldet hat".

So Nägelsbach. Ich gestehe, daß manche meiner Bedenken dadurch gehoben sind. Aber ich denke, das werden ihm die anderen Ausleger nicht zugeben, daß die Erklärung von עַל לֹא mit „trotzdem daß" sprachlich nicht gerechtfertigt sei, und daß alle Stellen, worin es vorkommt, die Bedeutung „weil" fordern. Delitzsch wenigstens sagt ausdrücklich, daß עַל לֹא Hiob 16, 17 „trotzdem daß nicht" bedeute. Und wenn Nägelsbach diese Stelle so erklärt: Hiob weint und trauert darüber, daß er so unschuldig leiden muß, so heißt das, scheint mir, doch nichts anderes als: daß er leiden muß, trotzdem daß er unschuldig ist.

Ich weiß nicht, ob das gegen die Erklärung von Nägelsbach eingewendet werden kann, daß er „bei" in verschiedener Bedeutung braucht; bei Gottlosen = in der Nähe von Gottlosen, bei einem Reichen = in dem Eigenthum eines Reichen. Aber das scheint mir eingewendet werden zu können: wer die Worte liest: und man bereitete bei Gottlosen sein Grab und bei einem Reichen, da er todt war, darum, daß er nicht unrecht gethan ꝛc., der wird denken müssen: „darum daß" bezieht sich auf den ganzen Satz; denn bei Gottlosen und bei einem Reichen scheint eng verbunden, es soll sich aber nur auf das letzte Glied des Satzes: „bei einem Reichen" beziehen.

Mein Hauptbedenken aber bezieht sich auf seine Deutung des Reichen auf Joseph von Arimathia. Daß Jesus in dem Grab eines Reichen begraben wurde, ist, wie F. Philippi mit Recht sagt, und auch Delitzsch als richtig anerkennt (Kommentar von 1869, S. 548), keine volle Entschädigung für die Unehre, den

Tod eines Verbrechers gestorben zu sein, noch eine genügende Belohnung dafür, daß er niemand unrecht gethan, oder eine für alle erkennbare Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes. Den Tod eines Verbrechers am Holz des Fluches zu sterben, das ist ein viel größerer Schimpf, als dann mit den Uebelthätern begraben zu werden. Hat Gott das erste zugelassen, ja trotz der Sündlosigkeit des Herrn gewollt, warum sollte er das Geringere nicht auch zulassen? Wo steht geschrieben, daß dem Knechte Gottes ein ehrenvolles Begräbniß zutheil werden mußte, daß seine Rechtfertigung sofort mit seinem Tode eintreten mußte? Daß er auferstehen mußte, und in seine Herrlichkeit eingehen: das steht geschrieben, aber nicht, daß er ehrenvoll begraben werden mußte. Und wo in der Schrift sind denn die Reichen dieser Welt so hoch gestellt, daß es so wichtig und ehrenvoll erscheinen müßte, daß Jesus in dem Grabe eines Reichen begraben wurde? Das Grab des Reichen wurde viel mehr geehrt dadurch, daß Jesus darin begraben wurde, als Jesus dadurch geehrt worden ist, daß er in das Grab eines reichen Mannes kam. Wenn Joseph überhaupt einer seiner Jünger, wenn auch kein reicher Mann gewesen wäre, wenn Jesus im Grab eines armen frommen Mannes begraben worden wäre, was wäre das nach der Schrift weniger gewesen? Und was hat damit die Sündlosigkeit des Herrn zu thun? Das hätte jedem anderen Hingerichteten, auch einem wirklichen Verbrecher, geschehen können, daß er schließlich in dem Grab eines reichen Freundes begraben worden wäre. Daraus folgt also keineswegs, daß es eine besondere Bewandtniß mit Jesu gehabt und daß er sündlos gewesen, oder daß seine Sündlosigkeit der Grund dieses Begräbnisses gewesen. Dies Begräbniß steht in gar keinem Verhältniß zu seiner Sündlosigkeit, noch zu der vorher ihm angethanen Schande. Es beweist nichts, als daß er einen reichen Freund gehabt hat, der ihn liebte und ehrte, noch im Tode, ja trotz des schimpflichen Todes am Holz des Fluches den Muth hatte, sich zu ihm öffentlich zu bekennen. Aber eine Rechtfertigung und Verherrlichung liegt nicht darin. Wir lesen nicht, daß das einer einzigen Seele zum Glauben an ihn verholfen. Tod und Begräbniß gehören noch zum Stande der Erniedrigung.

Freilich das ist richtig: die Verherrlichung Jesu beginnt schon in seinem Tode, ja noch eher, schon als er am Kreuze hing und noch früher. Gott hat seinen Sohn immer verklärt. Matthäus erzählt Kap. 27 von außergewöhnlichen, wunderbaren Ereignissen, die für ihn Zeugniß ablegten. Die Sonne verliert ihren Schein, und ward eine Finsterniß über das ganze Land, die Erde erbebt, die Felsen zerreißen. Gräber thun sich auf, Todte stehen auf, der Hauptmann und die mit ihm waren als Wache am Kreuz, da sie sahen das Erdbeben und was geschah, bekennen: wahrlich dieser ist Gottes Sohn gewesen. Aber damit sind diese Zeugnisse zu Ende. Daß der reiche Joseph von Arimathia zu Pilatus gegangen und ihn um den Leichnam Jesu gebeten und ihn dann in sein neues Felsengrab gebettet hat, ist auch von Matthäus nicht als Zeugniß für seine Gottessohnschaft angeführt, sondern nur als ein Zeugniß der Treue eines Jüngers Jesu, wie die Treue der Frauen vorher und nachher gerühmt ist. Daß Joseph ein reicher Mann war, berichtet blos Matthäus. Er und Lukas und Johannes heben das besonders hervor, daß das Grab ein neues Grab gewesen, in welches niemand

zuvor gelegt war. Das scheint ihnen sehr wichtig zu sein, und Johannes fügt noch hinzu, daß der Leichnam Jesu um des Rüsttags willen der Juden gerade in dies Grab gelegt worden sei, dieweil es nahe bei der Richtstätte war; er sagt nicht einmal, daß es Joseph gehört; so wenig Bedeutung hat es für ihn, daß Jesus in dem Grabe eines reichen Mannes war. Markus nennt den Joseph einen ehrbaren Rathsherrn, auch Lukas berichtet, daß er Rathsherr war.

Möglicherweise ist der Umstand, daß er ein reicher Mann war und ein angesehener Rathsherr, von den Evangelisten als der Grund angesehen worden, daß Pilatus so bereit war, seinem Wunsch zu willfahren. Aber, wie gesagt, nur Matthäus scheint seinen Reichthum zu betonen und daneben, daß er ein Jünger Jesu war. Die anderen heben vielmehr hervor, daß er auf das Reich Gottes wartete und es wagte, zu Pilatus zu gehen nnd zu bitten; daß er ein guter, frommer Mann war, der nicht gewilligt hatte in den Rath und Beschluß der anderen Glieder des Hohenraths; Johannes, daß Joseph ein Jünger des Herrn gewesen war, doch heimlich aus Furcht vor den Juden, wie auch Nikodemus, aber daß sie nun den Muth hatten, sich öffentlich zu ihm zu bekennen. Das ist den Evangelisten viel wichtiger, als daß Joseph ein reicher Mann gewesen. Drei von ihnen sagen gar nichts davon. Keiner von allen vieren hat in diesem Begräbniß eine Erfüllung von Jes. 53, 9 gesehen. Denn wenn Matthäus dies Begräbniß so aufgefaßt hätte, wie jetzt etliche Ausleger jene Stelle, so hätte er es sich gewiß nicht nehmen lassen hinzuzufügen: da ist erfüllt, was geschrieben ist durch den Propheten, wie er das überall thut, wo er nur kann, bis herunter zu dem Töpfersacker. Und ebenso Johannes, der eben erst das Wort des Herrn: „mich dürstet“ als Erfüllung der Schrift bezeichnet hat [?], wie auch dies: „Ihr sollt ihm kein Bein zerbrechen“ und: „sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben“. Wie nahe lag es also für beide, auch bei dem Begräbniß Jesu hinzuzusetzen: das ist geschehen, auf daß die Schrift erfüllet werde. Aber sie thun es nicht. Daraus müssen wir doch schließen, daß diese Evangelisten in dem Umstande, daß Jesus in dem Grab eines Reichen begraben wurde, nichts besonders Wichtiges gesehen haben, nicht eine Erfüllung von Jes. 53, 9 und daß sie es also nicht so aufgefaßt haben wie die genannten Ausleger, auch nicht als Folge der Sündlosigkeit Jesu, oder als Beweis, daß es mit Jesu eine besondere Bewandtniß gehabt ꝛc. Auch nicht die anderen Apostel. Sonst hätten sie gewiß irgendwo, ich will nicht sagen, in ihren Episteln etwas davon geschrieben, aber in ihren Reden vor den Juden diesen Umstand benutzt. Aber nirgends haben sie sich darauf berufen, auch Petrus nicht zu Pfingsten und später. Sie berufen sich nie auf dieses ehrenvolle Begräbniß, aber immer auf die Auferstehung des Herrn, dadurch er kräftiglich erwiesen als Sohn Gottes.

Also, das scheint mir aus all dem zu folgen, daß die Evangelisten und Apostel Jes. 53, 9 nicht so verstanden haben wie die Ausleger, die dieses Wort auf Joseph von Arimathia beziehen. Darum vermag ich auch Nägelbach's Erklärung nicht anzunehmen und meine, daß der Versuch, gottlos und reich antithetisch zu nehmen, aufgegeben werden muß, wenn wir hinter den wahren Sinn der Stelle kommen wollen, daß wir vielmehr diese Begriffe als synonym nehmen

müssen, wie es die Schrift so oft thut, und wie es auch Luther gethan hat. Luther sagt in seiner Auslegung von Kap. 53 des Propheten Jesaja zunächst: „Die Worte des Propheten können keinen anderen Verstand geben, denn daß Christus gewesen sei wahrhaftiger Mensch und auch gestorben und begraben, daß die Juden das nicht können fälschen noch verdrehen". („Sepeliri se passus est Dominus, ut testaretur, se non οἰομένως sed ὄντως fuisse mortuum. Unde Tertullianus recte: non sepultus esset, nisi mortuus"; vgl. Nägelsbach a. a. O., S. 625). „Ein Reicher aber ist hier so viel als ein gottloser Mensch, und der Prophet meint damit, daß Christus hingerichtet und gestorben sei wie ein Gottloser, wiewol er niemand unrecht gethan, sondern so gar ohne Sünde und unsträflich gewesen; dennoch muß er der Allerschuldigste sein und für den größten Uebelthäter geachtet werden. Diesen Spruch hat St. Petrus aus unserem Text herausgeborgt. „Um Wohlthat willen zu leiden, dazu seid ihr berufen, sintemal auch Christus gelitten hat für uns, welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden worden; welcher unsere Sünde selbst geopfert hat an seinem Leibe auf dem Holz; und: Christus hat einmal für unsere Sünde gelitten, der Gerechte für die Ungerechten, auf daß er uns Gott opferte". So gibt ihm der Prophet ein groß und wahrhaftig Zeugniß seiner Unschuld, daß er nicht für sich selbst und seine Sünde sei getödtet worden, sondern um unserer Sünde willen". So Luther. Ich denke, die Stelle aus dem Petrusbrief sollte zur Erklärung von Jes. 53, 9 viel mehr hinzugezogen werden, als gewöhnlich geschieht. Das scheint mir auch klar, daß Petrus אֵת עַל nicht aufgefaßt hat als „darum daß", sondern als „trotzdem daß" (Christus hat gelitten, obwol er kein Unrecht gethan). Luther legt dann in seiner weitläufigen Erklärung von Jes. 53 unsere Stelle so aus." Die Vulgata hat es gegeben: et dabit impios, vel inter impios, sepulcrum suum. Wir lesen nach der alten Uebersetzung: et dabit impios pro sepultura. Dies erklären die Alten so, daß Christus die hoffährtigen und stolzen Juden für sein Begräbniß gegeben habe. Er für seine Person sei erlöst und die Juden an seiner Statt in die Hände der Römer gegeben. So Lyra, Augustin, Hieronymus. Die gottlosen Juden sind für den erlösten Christus zum Tod dieses Lebens und zum ewigen Tod übergeben worden. Wir können dies eine gute, wahre, andächtige Meinung sein lassen, aber das ist die Frage, ob sie sich hier an diesem Ort schicke. Quod divitem dabit pro sepultura aber beziehen sie auf Joseph von Arimathia, der reich gewesen sei und den Herrn begraben habe. Aber an diesem Ort bedeutet ein Reicher einen Gottlosen. Joseph von Arimathia aber ist kein Gottloser gewesen, sondern ein Jünger des Herrn, wenn auch ein heimlicher. Darum kann hier nicht von ihm die Rede sein. Darum lasse ich diese Auslegung fahren und übersetze und erkläre: dabit (oder dabitur) cum impiis sepulcrum suum; denn אֵת ist zu übersetzen mit cum oder sicut, et sicut cum divite i. e. cum impio, idololatra, peccatore in mortibus. In mortibus aber ist ein Plural; denn die Juden hätten, wenn sie gekonnt, ihn zweimal tödten lassen, ja einen hundertfachen Tod ihm angethan. Ja, sie hätten ihn, da er schon begraben war, gern noch einmal getödtet, wenn er wieder lebendig werden wollte.. Dies, acht ich, hat Esaja zu verstehen geben wollen, und daher liegt ein besonderer Nachdruck

auf dem Pluralis numerus (mortibus), damit ihr unersättlicher Haß angezeigt werde, daß sie sich an seinem einmaligen Sterben nicht würden genügen lassen. Er wird grausamerweise aus dem Leben hinweggerissen und auch noch nach seinem Tode im Grabe bewacht als ein Betrüger und Gottloser, ja als der größte Böse-wicht unter allen Menschen, die je auf dem Erdboden gewesen, wiewol er niemand unrecht gethan, noch Betrug gewesen in seinem Munde. Er war das Opfer für die Sünde der Welt, und darum mußte aller Grimm des Teufels und der Seinen auf ihn fallen und gegen ihn ausgespieen werden. Der Teufel mußte all sein Toben gegen diese Person auslassen und auf sie schütten, damit er sie ganz und gar verschlingen möchte".

So Luther. Und seine Erklärung ist gewiß eine tiefe und wahre. Es scheint mir zweifellos, daß er auch hier im großen und ganzen den Sinn der Stelle richtig getroffen und dargelegt hat, wenn auch gegen seine Uebersetzung „gestorben wie ein Reicher" Einwendungen gemacht werden können. Der Zu-sammenhang der Stelle erfordert offenbar den Sinn: Er ist unter die Uebelthäter gerechnet und als ein solcher getödtet und begraben, ja noch im Grab behandelt worden; er ist in die Gemeinschaft und Gewalt der Gottlosen gegeben worden, obwol er kein Unrecht gethan. Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, und hat ihn in solchen Tod dahingegeben (V. 16). Wie Hiob 16 klagt: „Gott hat mich übergeben dem Ungerechten (Sing.) und hat mich in der Gottlosen (Plur.) Hände kommen lassen, wiewol kein Frevel in meiner Hand ist, und mein Gebet ist rein". Das Wort: „er hat kein Unrecht gethan, noch ist Trug gewesen in seinem Munde" ist offenbar gegensätzlich zu רְשָׁעִים. Wenn aber dies mit עָשִׁיר synonym ist, wie es nach dem Gesagten sein muß, und wie es im Text eng mit ihm verbunden ist, so sind jene Worte auch gegensätzlich zu עָשִׁיר, und dann muß ein עָשִׁיר sein ein Mensch, der Unrecht thut, in deß Mund Trug ist, ein gewaltthätiger, betrügerischer, gottloser Reicher.

Das alles hat Luther herausgefühlt und erkannt und hebt es in seiner Er-klärung hervor. Er betont nicht blos, daß Christus als wahrhaftiger Mensch ge-storben und begraben, sondern daß er auch für uns gestorben und begraben, der Gerechte für die Ungerechten, ein Opfer für unsere Sünde, und daß er darum allen Grimm des Teufels und der Seinen leiden mußte in seinem Martertod und über seinen Tod hinaus bis ins Grab, daß er dabei unter die Uebelthäter ge-rechnet und als solcher behandelt zu vergleichen gewesen wäre den Gottlosen, einem gewaltthätigen, betrügerischen Reichen, obwol er kein Unrecht gethan, noch Trug in seinem Munde gewesen. Aus dieser Erklärung Luther's müßte nach meiner Meinung eine richtige, dem Wortlaut des Textes möglichst entsprechende Ueber-setzung in Luther's Sprache hergestellt werden.

Es ist noch eine Frage unter den Auslegern, ob das בְּמֹתָיו zu übersetzen ist in mortibus oder tumulum ejus. Heißt es das erstere, so kann es nicht als parallel zu קִבְרוֹ genommen werden (und das ist wol das Falsche in Luther's Ueber-setzung wie in der Septuaginta und Vulgata), sondern muß sich auf beide Satz-theile beziehen. Könnte es aber tumulum ejus bedeuten, so wäre es ein ent-sprechender Parallelismus zu Sepulcrum. Es müßte dann nicht בְּמֹתָיו, sondern

בָּמֹתָיו gelesen werden, was allerdings drei Handschriften haben, was aber gegen die Ueberlieferung ist. De Wette, Ewald, Beck und Böttcher lesen so und übersetzen tumulum ejus. Delitzsch nennt diese Uebersetzung verwerflich; denn das hebräische Wort würde nicht mausolea, sondern einen hervorragenden Leichenhügel nach Art der Hünengräber bedeuten. Und Nägelsbach sagt darüber: Sprachliche Gründe sind gegen diese Auffassung: 1. punktiren die Masoreten בְּמֹתָיו; 2. hat בָּמָה nirgends die Bedeutung Grabhügel, wiewol das griechische βωμός, das Altar und Grabhügel bedeutet, eine interessante Parallele bietet. Obgleich nun keine der Erklärungen, welchen die Lesart בְּמֹתָיו zu Grunde liegt, einen befriedigenden Sinn gibt [also Nägelsbach ist von seiner Auslegung der Stelle auch nicht ganz befriedigt], so nöthigt uns doch das exegetische Gewissen, solange die masoretische Punktation nicht als falsch erwiesen ist, das Wort von מוּת abzuleiten. Der Plural מָוֶת aber bedeutet den aus einer Vielheit von Momenten oder Stufen bestehenden Todeszustand".

Gott sei Dank, daß der Herr für uns unter die Uebelthäter gerechnet, in die Gewalt der Gottlosen dahingegeben ist, der Sündlose, der unsere Sünde getragen und gebüßt! und daß wir mit Luther sprechen können: „Da nichts mehr vom Grimm übrig war, stand der Herr wieder auf und überwand und verschlang für uns die Sünde, den Tod und Teufel, das Gesetz, die Hölle und alle Uebel, die uns plagten. Hallelujah".

Das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge.

Matth. 20, 1—16.

Von **J. L. Endres**, Pfarrer in Nördlingen.

Den Zweck, den der Herr mit diesem Gleichniß verfolgt, ersehen wir aus dem Zusammenhang und aus den beiden es umschließenden sentenzartigen Aussprüchen des Herrn Matth. 19, 30 und 20, 16.

Achten wir zuerst auf den Zusammenhang! Ein reicher Jüngling war zu Jesu gekommen und hatte ihn gefragt: „Guter Meister, was soll ich Gutes thun, daß ich das ewige Leben möge haben?" Der Herr hatte ihm geantwortet: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach"! Darauf war er betrübt hinweggegangen; denn er hatte viele Güter, und sein Herz hing an seinen Gütern.

Jenem, das Irdische festhaltenden und darum die Nachfolge Jesu ausschlagenden Jüngling gegenüber erscheint das, was die Jünger gethan haben, groß und anerkennungswerth. Sie haben alles verlassen und sind Jesu nachgefolgt. Sie haben alle Verbindungen abgebrochen, die sie hindern wollten, sie haben der Welt Feindschaft nicht geachtet. Ein starkes Bewußtsein davon erfüllt den Petrus, und hinblickend auf den weggehenden Jüngling spricht er: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Was wird uns dafür?" Er meint, das

kann uns doch nicht unvergolten bleiben. Welchen Lohn willst du uns geben? Sicherlich werden wir die ersten sein im Reiche der Herrlichkeit, wie wir die Ersten waren in deiner Nachfolge.

Und der Herr straft diese Erwartung nicht Lügen. Er sagt: „Wahrlich, ich sage euch, daß ihr, die ihr mir seid nachgefolgt, in der Wiedergeburt, da des Menschensohn sitzen wird auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit, werdet ihr auch sitzen auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Geschlechter Israel". Er gibt ihnen eine große und herrliche Verheißung.

Und er dehnt seine Verheißung noch weiter aus. Sein Blick schaut in die Zukunft. Er sieht die tausendmal tausend, welche als seine Jünger in sein Reich eintreten, welche viele Beschwerlichkeiten und Gefahren erdulden, viele Opfer sich auferlegen werden um seines Namens willen, und spricht: „Und wer immer (καὶ πᾶς ὅστις) verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben". Gut macht Stier schon an dieser Stelle darauf aufmerksam, daß hier zwischen einem zeitlichen und ewigen Lohn unterschieden wird; noch deutlicher geschieht dies Luk. 18, 30: „der es nicht vielfältig wieder empfahe in dieser Zeit, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben".

Der Herr sieht aber auch die Schar derer, welche in hohem Gefühl dessen, was sie gethan haben, auf Lohn und Verheißung Anspruch machen und eingebildet auf ihr eigenes Verdienst anderen die Gnade mißgönnen, die Gott ihnen schenkt, eine Schar, an deren Spitze sich Petrus gestellt hat mit der Frage: „Was wird uns dafür?" (Petrus ist hier, wie so oft, der Wortführer und Sprecher im Apostelkreise.) Darum fügt der Herr seiner Verheißung ein „Aber" hinzu. „Aber viele, die da sind die Ersten, werden die Letzten, und die Letzten werden die Ersten sein." Und wodurch die Ersten Letzte werden können, wodurch es geschieht, daß solche, die früher in die Arbeit getreten sind und mehr geleistet haben im Reiche Gottes als andere, zurückgestellt werden hinter andere von geringerer Arbeitsleistung, das sagt er uns in unserem Gleichniß.

„Das Himmelreich ist gleich einem Hausvater, der am Morgen ausging Arbeiter zu miethen in seinen Weinberg." Der Hausvater geht gleich am Morgen aus und später wiederholt, um Arbeiter zu gewinnen in seinen Weinberg. Daraus sehen wir, wie viel ihm daran gelegen ist Arbeiter zu bekommen. Der Weinberg ist das Reich Gottes, der Hausvater ist Gott. Wer sind aber die Arbeiter? Die Arbeiter sind wir oder sollten es doch wenigstens sein. Aber viele stehen noch dem Reiche Gottes fern und gleichen jenen Müßiggängern am Markte, die noch keine Arbeit übernommen haben. Das sind alle die, welche kein Auge und Herz haben für die Zwecke und Absichten des Reiches Gottes, alle, die blos irdischen Geschäften nachgehen und darüber ihrer Seele vergessen, alle, die der Freude und Lust und Ehre der Welt nachlaufen und darüber das Trachten nach dem Himmel und nach dem ewigen Leben versäumen. Zu solchen spricht der Herr: Kommet in meinen Weinberg und arbeitet!

Die Arbeiter sind demnach nicht blos die Apostel, Bischöfe, Hirten und Lehrer, diese allerdings ganz besonders, aber nicht ausschließlich. Wer wäre denn

nicht zur Arbeit im Reiche Gottes berufen? Z. B. Vater und Mutter, sind sie nicht von Gott berufene Arbeiter, die in ihrem Hause dem Reiche Gottes eine Stätte bauen sollen? Oder Lehrer und Erzieher, sind sie nicht auch von Gott berufene Arbeiter, die in die zarten Kinderherzen die Keime der Gottesfurcht und Frömmigkeit einsenken sollen? Was einer thut in Liebe zum Heiland, in treuer Berufserfüllung, am Krankenbett und in der Kinderstube, die stille Arbeit, die im Verborgenen geschieht, nicht mit Dienst vor Augen als den Menschen zu gefallen: es ist Arbeit im Reiche Gottes und bleibt nicht unbelohnt.

Aber die Arbeit geschehe nicht um des Lohnes willen! Von den erstberufenen Arbeitern heißt es: „Da er mit den Arbeitern eins ward um einen Groschen zum Tagelohn, sandte er sie in seinen Weinberg". Diese ersten Arbeiter sagen nicht ohne weiteres: Wir wollen kommen. Nein, sie fragen, wie eben Petrus gefragt hat: Was wird uns dafür, wenn wir in die Arbeit eintreten? Sie haben sich einen Denar ausbedungen, einen reichlichen Tagelohn. „Der Denar", bemerkt Stier, „erscheint auch bei Tacitus noch als der übliche, reichliche Tagelohn für arbeitende Soldaten". Sie haben sich dem Herrn des Weinbergs gegenüber sichergestellt. Sie wissen nun, daß sie einen Lohn bekommen, und was für einen Lohn sie bekommen. Diesen Zug dürfen wir bei unserem Gleichnisse nicht übersehen. Nebe sagt mit vollem Recht: „Dieser Zug darf nicht hinwegexegesirt werden: es ist ein wesentlicher Zug in dieser Parabel". Von den anderen lesen wir nichts dergleichen. Sie hören des Herrn Ruf, der um die dritte, sechste und neunte und noch um die elfte Stunde, eine Stunde vor Feierabend, an die verschiedenen ergeht: Gehet ihr auch hin in den Weinberg, ich will euch geben, was recht ist", und sie sind's zufrieden. Sie beweisen dem Herrn des Weinbergs ein Zutrauen, sie lassen ihm freie Hand. Wer in solcher Weise handelt, der kann gut oder schlimm fahren, je nachdem er es mit einem edelmüthigen oder mit einem niedrigdenkenden, eigennützigen Herrn zu thun hat. Wenn jene später berufenen Arbeiter hier jeden Vertrag für überflüssig halten, so müssen sie den Herrn für großmüthig und edelmüthig halten. Sollte das dem Herrn nicht gefallen? Sie denken wol überhaupt weniger an den Lohn als an die Ehre, die es für sie ist, daß sie in dem Dienste dieses Herrn arbeiten dürfen, und wissen wol auch etwas von dem Segen der Arbeit, welche mit freudigem Herzen geschieht. Nun kommt der Abend; nun wird der Lohn ausgetheilt. Der Herr spricht zu dem Schaffner: „Rufe die Arbeiter und gib ihnen den Lohn". Welchen Lohn werden sie empfangen? Wenn der Herr blos nach dem Recht mit ihnen handelt, blos äußere Rücksichten walten läßt, blos nach der Zeit den Lohn bemißt, dann wissen wir, was jeder bekommen wird. Die Ersten, die vom frühen Morgen bis zum späten Abend, nach unserer Rechnung von früh 6 Uhr bis abends 6 Uhr, also zwölf Stunden gearbeitet haben, erhalten den vollen Tagelohn ausbezahlt; die anderen aber in dem Verhältnisse weniger, als sie kürzere Zeit gearbeitet haben. Wenn der Herr des Weinbergs also thut, kann keiner sich beschweren; denn er hat jedem gegeben, was recht ist. Es ist aber ein gütiger Herr, und er nimmt nicht blos äußerliche Rücksichten, sondern schaut auch die Gesinnung und die Herzensbeschaffenheit seiner Arbeiter an. Es hat ihm gar wohl gefallen, daß die später Berufenen ihm keine

Bedingung gestellt und nicht die Frage erhoben haben: „Was wird uns dafür?“ Darum erweist er sich gegen sie über Erwarten freundlich. Sie sollen nicht vergeblich seinem Worte geglaubt, seiner Großmuth vertraut haben. Er läßt zuerst den Letzten ihren Lohn auszahlen, die noch nicht wissen, was sie bekommen werden, und zwar einen vollen Tagelohn, und so der Reihe nach allen bis zu den Ersten. Diese alle sind zufrieden und hocherfreut. Es denkt keiner daran zu murren oder zu klagen wider den Herrn. Es hat ja auch unter ihnen eine Verschiedenheit der Arbeitszeit und der Arbeitsleistung stattgefunden. Denn etliche haben eine, andere drei, andere sechs, andere neun Stunden gearbeitet.

Zuletzt kommen die Ersten an die Reihe, die Ersten nach der Zeit ihrer Berufung. Mit ihnen hat es der Herr nicht eilig. Sie wissen ja schon, was sie bekommen, sie haben ja einen Vertrag gemacht und sich den Lohn ausbedungen. Genau nach dem Vertrag handelt der Herr mit ihnen. Es bekommt ein jeder den versprochenen Denar, einen vollen Tagelohn. Da sind sie unzufrieden, sehen scheel auf die anderen und fangen an zu murren wider den Hausvater, denn sie hatten gemeint, sie würden mehr empfangen, und sprechen, innerlich ergrimmt: „Diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet, und du hast sie uns gleich gemacht, die wir des Tages Last und Hitze getragen haben“. Statt des Dankes, der sich geziemt hätte bei Empfang des Lohnes, zeigen sie dem Hausvater mürrische Mienen und stellen sich ungeberdig. Sie wären zufrieden mit ihrem Denar, wenn nur die anderen nicht auch einen vollen Denar bekommen hätten. „Wol empfingen sie den zugesagten Denar“, bemerkt Steinmeyer („Die Parabeln des Herrn“), „aber sie hatten sich inzwischen eine andere Rechnung gemacht. Sie haben bemerkt, was die Hand des Schaffners den ἐσχάτοις gereicht. Da schnellt denn ihre eigene Hoffnung über den bedungenen Preis hinaus. Aber sie sehen sich getäuscht. Da zeihen sie den Hausherrn einer ungerechten Parteilichkeit.“ Aber was thut der Herr? Er weist sie zurecht und weist sie hinweg. „Mein Freund“, spricht er zu einem unter ihnen, dem Wortführer derselben, „ich thue dir nicht unrecht. Bist du nicht mit mir eins geworden um einen Groschen? Hast du nicht diese Bedingung eingegangen? Nimm, was dein ist, und gehe hin (ὕπαγε!). Ich will aber diesen Letzten geben gleich wie dir.“ Oder hast du ein Recht mir Vorschriften zu machen über die Verwendung meiner Güter, über die Bezeigung meiner Gnade? „Habe ich nicht Macht zu thun, was ich will mit dem Meinen?“ wenn du das Deine bekommen hast? „Siehest du darum scheel, daß ich so gütig bin?“

Wie häßlich erscheint die Gesinnung dieser Arbeiter! Es ist der blasse Neid, der sie erfüllt, das ὀφθαλμὸς πονηρός, das scheel und mißgünstig blickende Auge. Die Ausleger (Stier, Nebe, Steinmeyer) weisen auf das Alte Testament, wo das böse Auge עַיִן רָעָה auch vom Neide gebraucht ist (Spr. 23, 6; vgl. 22, 9). Man könnte noch weiter zurückweisen auf das scheelsehende Auge Kain's, mit welchem er auf das Opfer seines Bruders blickte, das Gott wohlgefällig aufnahm. An solchen neidischen, mit dem Hausherrn zuletzt noch hadernden Arbeitern kann dieser unmöglich ein Wohlgefallen haben. Und so weist er sie denn mit überlegener

Ruhe und überführendem Wort, wogegen eine Einsprache nicht mehr aufkommen kann, von sich hinweg.

„Also" (οὕτως), fügt der Herr hinzu, das veranschaulicht uns dieses Gleichniß, werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein. Denn viele sind berufen", berufen zur Arbeit im Reiche Gottes, und treten wol auch in die Arbeit ein, aber wenige sind auserwählt. Wenige sind so demüthig, so uneigennützig, so selbstverleugnend, so vertrauensvoll gegenüber dem Herrn, daß sie zuletzt des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig werden oder bleiben und zur Seligkeit eingehen.

Der Inhalt des Gleichnisses ist klar genug; das Gleichniß redet eine ernste, eindringliche Sprache zu allen, zumal zu denen, die ein Amt haben in der Gemeinde. „Dies Gleichniß", sagt Luther, „trifft gar treffliche Leute, ja es erschreckt die allergrößten Heiligen, darum es auch Christus den Aposteln selbst vorhält." Und Steinmeyer bemerkt: „In den Arbeitern, wie sie murrend und hadernd erscheinen, erkennen die Jünger ihr Bild; gleichwie dort (im Gleichniß vom verlorenen Sohn) den murrenden Pharisäern in dem Spiegel des älteren Sohnes ihre eigene Gestalt gewiesen wird". Es enthält unser Gleichniß eine entschiedene Warnung vor Lohnsucht und Selbstsucht. Obgleich der Herr alle Arbeit in seinem Reiche reichlich und gern lohnt, so mißfällt es ihm doch ganz und gar, wenn er die Frage hört aus unserem Munde: „Was wird uns dafür?" Es mißfällt ihm, wenn man nur um des Lohnes willen arbeitet, nicht aus Liebe zum Herrn, nicht aus Freude zur Sache, nicht im Vertrauen auf seine Großmuth und herrliche, unaussprechliche Gnade. Wenn man also fragt: welche Arbeiter sind die ersten, gottgefälligen, auserwählten, so lautet die Antwort: diejenigen, welche am Morgen, beim Eintritt in den Weinberg, nicht mit dem Hausherrn um Lohn handeln und am Abend nicht eifersüchtig auf andere mit dem Hausherrn um den Lohn hadern.

Wir könnten hier abschließen, wenn nicht noch einige Fragen zu erörtern wären, welche man bei Besprechung dieses Gleichnisses aufgeworfen hat. Man hat gefragt: was ist die Tageszeit mit ihren zwölf Stunden? Und hat die verschiedenen Stunden der Berufung auf die verschiedenen Weltzeiten bezogen. Das ist in der älteren Zeit die gewöhnliche Auffassung gewesen. Augustin denkt bei den Ersten an Abel und Noah, bei denen der dritten Stunde an die Erzväter und ihre Zeitgenossen, bei denen der sechsten Stunde an Moses und Aaron, bei denen der neunten Stunde an die heiligen Propheten, bei denen der elften Stunde an die Christen. Aber es leuchtet ein, daß diese Deutung schnurstracks dem Gleichnisse entgegen ist. Das Gleichniß wird da aus allem Zusammenhang herausgerissen, die Warnung an Petrus geht verloren, worauf es doch in erster Linie abgesehen ist, und die richtige Anwendung auf die Gegenwart geht verloren. Luther hat nicht unrecht, wenn er dagegen einwendet: „Solch Geschwätz ist gut die Zeit zu vertreiben, weil man sonst nichts zu predigen hat". Nein, es gibt zu allen Zeiten erste und letzte, erste, welche letzte werden können, und letzte, welche erste werden können. Erste sind überall die, welche zuerst in ein Arbeitsfeld eingetreten sind, eine größere Arbeitsleistung aufzuweisen haben, in höherem Range stehen, auf höheren Lohn Anspruch zu haben scheinen.

Eher ginge es an, die verschiedenen Stunden auf die verschiedene Lebenszeit eines Menschen zu beziehen, wie dies häufig in Predigten geschieht. Aber auch diese Beziehung dient nicht zum besseren Verständnisse, sondern eher zur Verdunkelung des Gleichnisses. Im Gleichnisse ist nicht gedacht an Kinder, Jünglinge, Männer und Greise, sondern an Männer, und es ist nicht von der Berufung in das Reich Gottes im allgemeinen, sondern von der Berufung zur Arbeit im Reiche Gottes die Rede. Was von Arbeitern gilt, gilt natürlich auch von den Arbeiterinnen. Auch bei Diakonissen und ähnlichen Arbeiterinnen kommt ein Fragen nach Lohn und das böse Auge vor, das neidisch hinblickt auf andere, und thut also auch solche Warnung noth. Eine andere Frage, die nicht eingetragen wird, sondern die sich wirklich aufdrängt, ist die nach der Deutung des Groschens. Was ist unter dem Groschen zu verstehen, den auch die murrenden Arbeiter empfangen? Nimmermehr das ewige Leben. Wer dies darunter versteht, der bringt wieder durch eigene Schuld Schwierigkeiten in dies herrliche, an sich nicht dunkle Gleichniß. Schon Luther hat das Richtige gesehen, welcher die murrenden, scheelsehenden Arbeiter mit ihrem Groschen davontraben und verdammt werden läßt (wenn sie so bleiben), und sagt: „Darum, wenn man ja wollte scharf deuten, so müßte man den Pfennig das zeitliche Gut lassen sein, und die Hulde des Hausvaters das ewige Gut". Melanchthon, der Luther hierin folgte, hat zu den bonis temporalibus die spiritualia hinzugefügt, und Stier ist in neuerer Zeit entschieden für diese Ansicht eingetreten, dem sich Nebe in seiner Auslegung der evangelischen Perikopen des Kirchenjahres anschließt. Stier erinnert außer den mehr sichtbaren ins Aeußere fallenden Belohnungen und Segnungen an den inneren geistigen Genuß und Lohn, welchen alles Thun des Guten und Rechten unmittelbar in sich trägt, und an die Bewahrung vor Sünden und Schaden, welcher außerhalb des Reiches Gottes uns bedroht.

Daß dies die richtige Meinung ist, sehen wir aus den Worten des Herrn; denn er macht Matth. 19, 29 selbst diesen Unterschied zwischen zeitlichem Lohn und dem ewigen Leben, spricht am Abend sein Mißfallen aus über jene murrenden Arbeiter und drückt dieser Ansicht das Siegel der Gewißheit auf durch die Schlußsentenz 20, 16: „Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt". Wie sollten denn auch Menschen mit solch lohnsüchtiger, neidischer Gesinnung, die noch am Abend mit Gott hadern, eingehen können in das ewige Leben? Mit Recht hat man gefragt: gibt es eine Seligkeit ohne das Wohlgefallen Gottes? und weiter: wenn der Denar die Seligkeit ist und doch die Erstberufenen damit unzufrieden noch mehr erwarten, was gibt es denn noch Besseres als das ewige Leben? Wenn zuletzt noch gefragt wird, was ist unter dem Abend zu verstehen, da der Lohn ausgetheilt wird, so ist klar, daß im Gleichniß der Abend eines Arbeitstages gemeint ist, weshalb wir nicht an den Abend der Weltzeit, sondern an das Ende eines Lebenstages, eines Menschenlebens zu denken haben. Die Jünger stehen noch mitten in der Arbeit oder vielmehr erst am Anfang derselben. Regt sich jetzt etwas in ihnen von der gerügten eigennützigen und lohnsüchtigen Gesinnung, so sollen sie über sich wachen und die Gefahr derselben erkennen. Würden sie dieselbe in sich nähren und bis zum Ende festhalten, so würden sie zuletzt das

Wort hören, das der Herr hier dem Wortführer der Erstberufenen (Petrus) zuruft, und das er bei Beginn der Leidenszeit wieder dem Petrus zugerufen hat, als jener ihn abhalten wollte, den Kreuzesweg zu betreten, dasselbe Wort, mit dem er nach der letzten und frechsten Versuchung den Satan von sich gescheucht hat: Ὕπαγε, hebe dich weg!

Was den Aposteln gilt, das gilt allen, die zu irgendeiner Zeit irgendwie durch Arbeitsleistung, Rang und Geltung als erste gegenüber den anderen erscheinen. Die Apostel haben die Warnung unseres Gleichnisses beherzigt. Es hat ihnen später nicht an Gelegenheit gefehlt, die Gesinnung zu bewähren, die hier der Herr von seinen Knechten verlangt. Thiersch erinnert an die Zeit, wo der Apostel Paulus in die Weinbergsarbeit berufen wurde. Der Mann, der nicht in der Begleitung Jesu gewesen war, der die Gemeinde Christi mit blindem Eifer verfolgt hatte, wird ein Mitgenosse ihres Amtes, erringt Erfolge, gewinnt eine Autorität, vor welcher die ihrige in Schatten trat. Aber sie haben ihm die rechte Hand dargeboten (Gal. 2, 9) und freudig und neidlos seine glänzende, erfolgreiche Wirksamkeit anerkannt. Unsere Parabel ist es gewesen, deren Stab und Stachel ihren Fuß auf diesen Friedensweg geleitet hat.

Wenzeslaus Link.

Von **R. Bendixen**, Diakonus in Colditz.

IV. Die Arbeit in Altenburg.

Von den großen Sorgen und den weiten Reisen, von den belebten Verkehrsmittelpunkten ging es nun still ins Thal hinab. Wer wie Link in deutschen Städten sich umgesehen hatte, dem konnte der Anblick Altenburgs nichts Sonderliches bieten, außer daß etwa sein Auge an den beiden ungleichen Thürmen haften blieb, die als die „rothen Spitzen“ bekannt sind. Sie gehörten dem Kloster an, das Friedrich Barbarossa im J. 1172 hier auf dem Berge vor der Stadt erbaut hatte. Es hieß das Bergerkloster, auch das Kloster zu Unserer Lieben Frauen oder das Marienkloster der regulirten Chorherren des Augustinerordens. Es war sehr reich, bezog Einkünfte aus funfzig Dörfern und besaß den ganzen östlichen Theil der Stadt. Wesentlich erhöht wurde sein Einfluß durch das Kapitel am St. Georgsstift auf dem Schloß. Standen auch unter dem Propste nur 12 Domherren und 12 Vikare, so wehrten sich doch diese wenigen Chorherren ganz entschieden gegen die Reformation des Stiftes; selbst dann noch, als später in ihrer eigenen Mitte einzelne evangelische Stimmen laut wurden. Dem ersten evangelischen Pfarrer Gabriel Zwilling (Didymus) hatten die Chorherren die schon eingenommene Stelle wieder entzogen. Link's Nachfolger Spalatin sollte um seiner Heirath willen ihren ganzen Zorn erfahren. Aehnlich wie er, hatte auch Link über Störungen in der Gehaltsauszahlung zu klagen (vgl. den Schluß seiner Schrift „Von Arbeit und Betteln“). Die Pfarrgüter waren damals noch

in den Händen des Kapitels, und der Stadt wurde es nicht leicht, die Besoldung aufzubringen (vgl. Luther's Brief an den Kurfürsten Johannes vom 20. Juli 1525).

Das Werk der Reformation in Altenburg hatte seinen Anfang genommen, als Luther auf dem Wege nach Worms in der Franziskanerkirche predigte. Er hatte sich dann für die Einsetzung und freundliche Aufnahme des Didymus wiederholt lebhaft verwandt und seinen Fortgang bedauert. Um so mehr triumphirte der Klerus. Aber vergebens. Bereits begann das Evangelium hier und da in der Bürgerschaft Wurzel zu schlagen. Im J. 1528 ist der Sieg desselben völlig geworden. Der Umschwung fällt in die dreijährige Wirksamkeit Link's.

Altenburg besaß damals siebentausend Einwohner und 15 Kirchen. Auch Link war über eine so große Fülle heiliger Stätten in dieser noch dazu armen Stadt erstaunt (vgl. das Vorwort zu seinem Sermon „Von Anrufung der Heiligen"). Zu Anfang des 14. Jahrhunderts war Altenburg wohlhabend gewesen, seitdem jedoch durch Feuersbrünste und Kriegsdrangsale sehr zurückgekommen. Die Straßen waren noch um 1510 so ungenügend gepflastert, daß es überall durch tiefen Schmutz ging. Die Zahl der Gebäude belief sich nur auf 382. Dabei war der Raum in den Häusern sehr beschränkt, die häusliche Einrichtung einfach, die Ansprüche an Gastmähler gering. Die Verschwendung beschränkte sich auf eine zum Theil unsinnige Kleiderpracht. Das Kunsthandwerk, z. B. die Buchdruckerei, entwickelte sich hier später als anderswo. Unter den funfzehn Gotteshäusern ragten als die drei Hauptkirchen hervor: die Bartholomäuskirche, welche der aus Colditz bekannte, opferfreudige Geleitsmann Konrad Triller wiederholt mit seinen Stiftungen bedacht hatte; ferner die Brüderkirche am oberen Markt, die unter dem Namen Franziskanerkirche bereits erwähnte Lutherstätte; dazu die Nikolauskirche, das zähe Bollwerk der Römischen. Zwei Kirchen in der Johannisgasse gehörten dem Deutschen Orden. Noch sind erwähnenswerth: die Stiftskirche zu St. Georgen auf dem Schloß und die Kapelle in dem alten Rathhause, wo dreimal wöchentlich, ehe man zu „Regimentssachen" griff, eine Messe gelesen wurde; auch lag u. a. eine Kirche an dem Hohen Hospital vor dem Johannisthor.

Anfangs predigte Link in der Nähe dieses Hospitals unter der großen Linde. Die Kollekte, die er in der ersten Zeit zum besten der Armen anstellte, wird eine Hauskollekte gewesen sein. Später hielt Link auf kurze Zeit Gottesdienst im Hause eines Bürgers am Markt. Aber bereits im Sommer 1523 wird er in der Bartholomäuskirche gepredigt haben. Von seiten der Evangelischen waren damals „vor den Kirchen" zwei Kasten zum besten der Armen ausgestellt. Bereits seit Link's Antritt oder doch wenige Wochen später müssen die Evangelischen mindestens theilweise ein Anrecht auf die Bartholomäuskirche gehabt haben. In der Fastenzeit 1523 wurde in dieser Kirche zum erstenmal die Kommunion in beiderlei Gestalt gehalten, während eben der naumburger Bischof Philipp jede öffentliche oder heimliche Theilnahme am lutherischen Wesen durch ein strenges Mandat verboten hatte. Der Oberstadtschreiber Leonhard Hase, ein um die Förderung der Reformation verdienter Mann, hatte sich mit seinem Weibe und einem anderen Bürger zu jener Kommunion eingefunden. Im folgenden Jahre konnte

in derselben Bartholomäuskirche die erste Taufhandlung nach evangelischem Ritus an Ursula Asmus vollzogen werden. Bei der Trauung, die am 15. April 1523 in dieser Kirche stattfand, war Link selbst am allernächsten betheiligt. Er vermählte sich mit der ältesten Tochter des Rechtsgelehrten Suicer aus Altenburg. Luther meldete sich auf geschehene Einladung hin bereits unterm 8. April mit den wittenberger Freunden Melanchthon, Bugenhagen, Schurf, Brisger, Kranach u. a. zur Hochzeit an. Gerade am Tage zuvor waren die neun Nonnen aus Nimbschen zu Luther gekommen; und er berichtet zugleich mit jener Anmeldung dem Freunde davon, ohne noch zu ahnen, daß die Seele seines künftigen Hauses sich darunter befunden. Wie erfreut er über Link's Verheirathung war, zeigt Luther in einem gleichzeitigen Briefe an Spalatin mit den Worten: „Wie schön tritt nicht der kirchenschänderische Cölibat hervor, den man bisher mit Gewalt und Furcht so unheilvoll aufgedrungen hat. Doch freue ich mich, daß der Name eines solchen Mannes thöricht geachtet wird, um jene falsche Enthaltsamkeit außer Fassung zu bringen. Uebrigens wird die Herrlichkeit des Evangeliums dieses (von den Gegnern in Link's Hochzeit gefundene) Aergerniß überwinden".

Man hatte gewünscht, Link um diese Zeit bei einer Doktorpromotion in Wittenberg zu sehen; es schien, als könnte sie mit der Hochzeit zusammenfallen; für Luther war es keine Frage, was er dann vorziehen sollte. Schon im Januar hatte er an Link geschrieben: „Wir werden alle bei Deiner Hochzeit zugegen sein; sie ist wol auch etwas Ungeheuerliches in den Augen der Papisten". Wirklich kamen die Wittenberger am 13. April. Luther selbst vollzog die Trauung und predigte über das „Lob" der Ehe. Die Chorherren und Mönche waren außer sich und trieben es mit ihrem Tumult so arg, daß bewaffnete Bürger einschreiten und das Brautpaar in das Haus des Bürgers Wolf zurückbegleiten mußten. Link wurde wegen seiner Verehelichung noch längere Zeit heftig angefeindet. Er hatte jedoch keinen Grund, seinen Schritt zu bereuen. Die Ehe war glücklich und mit Kindern reich gesegnet; noch in später Zeit lebten die Nachkommen in Nürnberg. Unter denen, die als Gäste zu Link's Hochzeit gekommen waren, befand sich auch Magister Wolfgang Fues, seit kurzem erster evangelischer Pfarrer in Colditz. Natürlich hörte der Altenburger bei dieser Gelegenheit allerlei Neues und Gutes aus seinem Heimatsort. Schon im nächsten Monat fand er Veranlassung an die colditzer Geistlichen zu schreiben (vgl. Lempe, „M. Wolfgang Fues". Chemnitz 1877). Am Trinitatissonntage desselben Jahres verlobte sich Fues mit Anna Suicer, der Schwägerin Link's, und feierte am 15. Juni seine Hochzeit in Altenburg.

Für die Geltendmachung der neuen Lehre setzte Link seine ganze Kraft ein. Bald wurde auch die Franziskanerkirche den Lutherischen eingeräumt. Nur St. Nikolaus blieb noch in den Händen der Päpstlichen. Noch vor seiner Abberufung im J. 1525 konnte Link mit der Bildung einer wirklichen Parochie den Anfang machen. Abgesehen vom Stadtrath unterstützte ihn hierbei namentlich Georg Spalatin, der als Mitkanoniker ernstlich auf die Reformation des Stiftes drang. Wiederholt wandte sich dieser mit Reformvorschlägen und Eingaben an das Kapitel auf dem altenburger Schloß; zu Anfang des J. 1525 schrieb er eine

freundliche Verwahrung und Bitte, die unchristlichen Ceremonien und ungegründeten Mißbräuche im Gottesdienste abzustellen und dagegen christliche anzurichten. Link gab das Schriftchen zugleich mit des Kapitels abschlägiger Antwort vom 29. März desselben Jahres heraus. Link stand übrigens binnen kurzem in Altenburg so fest, daß er bereits im J. 1524 das Beispiel einer öffentlichen Kirchenbuße vornehmen und durchführen konnte, ohne Verstimmungen hervorzurufen. Lebhafte Fürsorge widmete er dem Schulwesen, wie denn um diese Zeit, als die Bürger ihre Kinder nicht mehr in die Mönchschulen schicken wollten, die Bartholomäusschule eingerichtet wurde, eine s. g. lateinische Schule, aus welcher später das Gymnasium hervorging. Ebenso nahm er sich der Armenpflege an und wehrte dem Bettelwesen; in dieser Absicht schrieb er noch im J. 1523 das geistvolle und zeitgemäße Schriftchen: „Von Arbeit und Betteln, wie man solle der Faulheit vorkommen und Jedermann zur Arbeit ziehen" (vgl. meinen Artikel in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1885, S. 584 ff.). Er erinnert daran, was während des letzten Jahres für das Armenwesen der Stadt geschehen ist. Als er das Vorwort schrieb, war er gerade zehn Monate in Altenburg. Daraus ergibt sich, daß er von Anfang an die Armenpflege besonders ins Auge faßte. Er stieß dabei auf mancherlei Widerstand. Leider, klagt er im Vorwort, sei solch christliches Vornehmen nicht fortgegangen, sondern zurückgefallen. Um dieser Nachlässigkeit willen hätten viele fromme und hülfsbereite Leute die Hände abgezogen; auch sei unter dem gemeinen Volk viel Gemurmel erwachsen. Zwar habe er wiederholt auf der Kanzel angeregt, solch christlichem Anfangen Folge zu geben; sein Rath sei aber nicht angenommen worden. Er wende sich daher an die, so solche Sache zu heben und legen Gewalt haben und schuldig seien nach biblischen Vorbildern „das gemeine Armuth nach möglichem Fleiß zu versehen". Das Büchlein selbst handelt im ersten Theil von Arbeit und Müßigkeit, im zweiten Theil von Betteln und nothdürftiger Unterhaltung. Die Arbeit erscheint bereits echt lutherisch als eine berufsmäßige. Sie wird aufgefaßt als göttliche Ordnung. Gelegentlich heißt sie noch eine Kasteiung. Zuletzt wird sie mit dem Schmerz auf eine Linie gestellt als ein Holz des Kreuzes. Es liegt ein asketischer Zug in dieser letzten, überhaupt unzutreffenden Bestimmung; es klingt doch viel fröhlicher, wenn Luther sagt, daß wir zur Arbeit geboren sind wie der Vogel zum Fliegen. Der wahre Werth der Arbeit nach seiten der Kulturwirkung, in ihrer Bedeutung für das Reich Gottes und nach seiten des ebenbildlichen Wirkens dämmert erst auf, und das gottesdienstliche Moment der Arbeit ist nicht überall richtig vermittelt; aber ein wichtiger Fortschritt der Erkenntniß liegt in der Auffassung der Arbeit als einer Grundordnung der Liebe und des Gehorsams. Was im zweiten Theil über das Betteln gesagt ist, steht ganz im Interesse der Armuth, und eben damit der s. g. Leisniger Kastenordnung zeitlich wie sachlich am nächsten. Der Unmuth über das Bettelwesen war damals allgemein; wir begegnen ihm auch bei Männern, die nicht zur evangelischen Kirche übertraten, z. B. bei Agrippa von Nettesheim. Auf diesem Gebiete hat Link das meiste mit seinen Vorgängern Eberlin von Günzburg und Luther gemeinsam. Er nimmt am meisten Anstoß daran, daß das lose Handwerk der Bettelei stracks wider die Liebe

strebt. Solcher Verkehrtheit gegenüber muß er der barmherzigen Liebe, nach dem Gleichniß des Leibes und seiner Glieder, ihren Platz wieder anweisen, daß sie bei sich selber anfängt, nicht an der eigenen Person, sondern an den Mitgliedmaßen und Genossen. Sehr entschieden spricht er sich gegen die Bettelorden aus und anhangsweise bemerkt er: Der Geistlichen Unterhalt ist zu entschuldigen, weil sie dem Worte Gottes dienen; es ist aber zu beklagen, daß man allenthalben schwer ist, rechte Diener des Evangelii zu unterhalten. Die Beziehung der Arbeit zum Gebet und die Abhängigkeit des Erfolges im Wirken vom Segen Gottes kommen in der kleinen Schrift bei der Fülle von Gesichtspunkten und im Drange des gegebenen Gegensatzes nicht so weit zur Geltung, als man es von dem Verfasser nach seiner ganzen Theologie zu erwarten berechtigt war. So ist das Büchlein „Von Arbeit und Betteln" im besten Sinne des Wortes eine Gelegenheitsschrift. Sie verdient die besondere Hervorhebung, mit welcher die ältesten Biographen Link's und Spalatin's von ihr reden, während sie an der weiteren altenburger Schriftstellerei des Verfassers still vorübergehen.

Die Predigten Link's waren ganz dazu angethan, das Volk vom Aberglauben freizumachen und für das lautere Evangelium zu gewinnen. So lehrte er hier zunächst, „wie auf Gottes Wort allein als auf einen beständigen Felsen aller Christen Vornehmen erbaut sein solle". Er vergleicht hierin die Werkheiligen mit dem armen kranken Weibe, das mit den Aerzten all ihr Gut vergebens verzehrte und doch keine Hülfe erlangen konnte, bis daß es zu Christo kam und bei ihm Trost suchte. Als das Wort Gottes, in dem der Friede erfunden wird, erscheint Christus. Wenn aber das Wort mit festem Vertrauen und starkem Glauben angenommen wird, so ergibt sich das Aeußere von selbst.

In der nächsten Zeit, am Sonntag der Kreuzwoche, hielt Link einen Sermon von Anrufung der Heiligen, den er um Pfingsten herausgab. Aus dem Vorwort erkennt man, daß die Römischen gerade damals in Altenburg ihr Wesen in Prozessionen, Passionsspielen, Ceremonien besonders auffallend zur Schau trugen. Link bemerkt bei dieser Gelegenheit, nachdem er das faule müßige Leben der Baalsdiener und ihre Sucht reich zu werden nach Gebühr gegeißelt, gerade das Unwesen der Menschensatzungen habe ihn aus der römischen Kirche und dem Mönchsstande herausgetrieben: das sei ihm nicht eine kleine Ursache gewesen, solches Leben zu verlassen; denn er habe ja nicht finden mögen, daß es ein Stand oder Vokation sei, und es sei unsicher, ja gefährlich, ohne Gottes Wort, Befehl und Berufung zu leben. Er nimmt besonders Anstoß daran, daß in den Teufelsnestern, dazu man wallen läuft, als zu Regensburg, Oettingen, Grimmenthal ꝛc., ein hölzern, pergamenten oder steinern Bild soll Mirakel thun und gleich heiliger sein denn die anderen. Auf die Berge mag man wol die Augen aufheben, das ist die Heiligen anschauen ꝛc. Aber Hülfe findet man nirgends als bei dem Herrn, der Himmel und Erde geschaffen hat.

Inzwischen war unter den Altenburgern in Stadt und Land durch mancherlei Predigten Unruhe entstanden und Zwietracht ausgebrochen. Die „Regenten des Amtes und der Stadt" sahen sich daher veranlaßt ein Verhör vorzunehmen, darin jeder Prediger seine Lehre und Predigt ohne Scheu vorbringen sollte. Link

faßte daher den Inhalt dessen, was er bisher in Altenburg gepredigt, noch im J. 1523 summarisch zusammen. Zu diesem Behuf erschienen seine „Artikel und Positiones", gedruckt zu Grimma 1523. Er stellte hier im ganzen vierzig Sätze auf, in denen es gleich zu Anfang heißt: Allein der Glaube an Christum seligt und rechtfertigt den Menschen aus lauterer Gnade Gottes, ohne sein Verdienst und Pflicht der Werke. Er fand jedoch, wie es scheint, in dem weiteren Verhalten der Römischen keinen Anlaß, die anfangs ins Auge gefaßte Fortsetzung dieser Sätze herauszugeben, wenn man nicht etwa den oben erwähnten Dialog der ausgelaufenen Mönche hierher zu rechnen hat, der indeß erst 1525 erschien.

In den altenburger Predigten des J. 1524 herrscht das ruhig Erbauliche vor, und namentlich in den Fastenpredigten tritt das Polemische fast ganz zurück Vielleicht geschah das nicht so ganz freiwillig, sondern Link leistete einer in dieser Hinsicht (auf Grund seiner eingereichten Artikel) etwa an ihn ergangenen Bitte oder Mahnung Gehör. Diese Vermuthung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man die Eingangsworte einer von Link noch 1524 herausgegeben Schrift, einer praktischen Auslegung von Joh. 12, aufmerksamer betrachtet, wo es heißt, daß „zu unseren Zeiten nicht allein große Fürsten, sondern auch die Städte nicht weiter das Evangelium zulassen und zu predigen gestatten, als es ihnen an ihrem tyrannischen Regiment unverhinderlich ist. Und ob sie es wol nicht öffentlich verleugnen oder verbieten, auch dawider nichts Redliches aufbringen, so unterstehen sie sich doch dasselbige zu hemmen und anzubinden, den Predigern Ziel zu stecken im Predigen und also sich über Gott und sein Wort zu erheben".

Unter den Predigten, die von Link in der Fastenzeit 1524 gehalten wurden, handelt die erste von der Versuchung Christi,[1] die zweite vom kananäischen Weibe. Die Sorgfalt, mit welcher Link in einem so starken Glaubensevangelium den Spuren der Liebe nachgeht, mag unseren Anforderungen an Einheitlichkeit der Predigt nicht ganz entsprechen, ist aber wol ein Beweis dafür, wie sehr Luther recht hatte, seinen Freund gelegentlich einen Mann von Herz zu nennen.

Da die Schriften Link's um diese Zeit noch fast sämmtlich in Zwickau gedruckt wurden, so lag es in der Natur der Sache, daß die dortigen evangelischen Kreise den vormaligen Generalvikar im Auge behielten. Unter den Männern, die sich in Zwickau zum Evangelium bekannten, war Bürgermeister Mühlpfordt einer der entschiedensten. Luther widmete ihm im J. 1520 die deutsche Ausgabe von der „Freiheit eines Christenmenschen". Aus der Widmung ersieht man, daß Mühlpfordt schon damals sonderliche Liebe und Lust zur H. Schrift trug, auch nicht nachließ sie emsig zu bekennen und vor den Menschen zu preisen. In den nächsten Jahren hatte sich hier das christliche Leben kräftig entwickelt. Zwar hatte der Vikar des naumburger Bischofs durch strenge Verordnungen den Rath einzuschüchtern versucht, und es war ihm dies wenigstens theilweise gelungen. So hatte der Rath noch in der Fastenzeit des J. 1524 den Genuß des Fleisches verboten. Aber der evangelische Pfarrer Hausmann verstand es, der neuen evan-

1) Sie ist bereits von Caselmann in Meurer's „Altvätern" berücksichtigt worden.

gelischen Ordnung Geltung zu verschaffen, und die Gemeinde bekannte sich mit Freudigkeit zum Evangelium. Mykonius, der sich um Ostern 1524 hier aufhielt, war von dem erwachten evangelischen Leben tief bewegt.

Link hielt in Zwickau mehrere Predigten „vom Ausgang der Kinder Gottes aus des Antichrists Gefängniß". Er gab sie 1524 heraus, wünschte in der Vorrede der christlichen Gemeinde zu Zwickau Gottes Gnade im beständigen Glauben Christi und bemerkte dazu: „Da die Apostel zu Jerusalem erfuhren, daß Samaria das Evangelium angenommen hätte, sandten sie Petrum und Johannem zu ihnen. Daraus wir nehmen, wie allerwegen jedermann nach seinem Vermögen förderlich und hülflich sein soll allen denen, die sich zum Evangelium kehren. Demnach ich begierig worden, dieweil ich vernommen, wie ihr anfanget dem Evangelio Christi Jesu zu folgen, euch soviel mir Gott verliehen, in solchem eueren christlichen Vornehmen dienstlich zu sein. Dazu mich auch viel bewegt die Ermahnung des ehrbaren Herrn Hermann Mühlpfordt eueres Bürgermeisters, den euch ohne Zweifel zu solchem heilsamen Werk Gott vom Himmel, wie Mosen den Kindern Israel, gegeben hat. Derhalben ich zu euch gekommen, etliche Predigten gethan, dieselben auf vieles Anregen euch und anderen zu Dienst in Druck gegeben, und euch damit Gott befohlen". Die Predigten vom Ausgang der Kinder Gottes schlagen wieder einen polemischen Ton an und enthalten viele sehr beherzigenswerthe Wahrheiten.

Zu den Männern, welche Link in Zwickau kennen lernte, gehörte auch der Schöffer Wolf Beham, wie sich aus seiner Schrift „Von Testamenten der sterbenden Menschen" ergibt. Gewidmet ist dieses Büchlein dem Bürgermeister Mühlpfordt als einem besonderen Liebhaber und Förderer christlicher Wahrheit und als Zeichen der christlichen Liebe, von welcher Link gegen diesen seinen günstigen Herrn insonderheit erfüllt und beseelt war. An den Testamenten der Sterbenden wird in der gleichnamigen Schrift getadelt, daß man in der letzten Stunde und Todesnoth die Seelen aus Geiz mit irdischen Sorgen und Fragen behellige; doch richtet sich die eigentliche Spitze gegen die Vorspiegelung, als wären Stiftungen für Mönche und Pfaffen ein Gottesdienst; dadurch seien die natürlichen Erben vielmals beraubt und enterbt worden. Von speciellen Detailfragen erhebt auch diese Schrift sich hier und da zu allgemeineren Gesichtspunkten.

Vielleicht als versuchsweise Vorarbeit zu einem Katechismus erschien 1524 das Vaterunser beicht- und bittweise ausgelegt. Es ist einfach und kurz gehalten. Die vierte Bitte ist rein geistlich gefaßt, die sechste Bitte dient als Spiegel der Untreue ꝛc. Die geistliche Deutung der vierten Bitte ist uns befremdlich; schon der Kleine Katechismus hat uns eines Besseren belehrt; und schon zuvor ließ Savonarola neben dem Geistlichen auch das Irdische gelten. Um aber gerecht zu sein, wird man erwägen, daß selbst Luther im J. 1518 noch die Meinung der vierten Bitte aufs Geistliche deuten konnte.

In der Schrift von den „Ursachen, warum Gottes Wort, das heilig Evangelium verachtet wird" und „von den Menschen mit Ehren angenommen solle werden", wird auf Grund von Joh. 12, 37 ff. dargelegt, daß aus dreierlei Ursachen (die Unscheinbarkeit vor den Menschen, die „Noth der gött-

lichen Verschmähung" und der Menschen Heuchelei) das Evangelium verachtet wird, und daß aus dreierlei Ursachen: weil es nicht Menschen-, sondern Gottes Wort ist, weil ohne dasselbe niemand von der Finsterniß erledigt, und weil es am jüngsten Tage richten wird, wir das Evangelium hören und annehmen sollen.

Außer den genannten Schriften ließ Link in der kurzen Zeit seines altenburger Wirkens noch manches Büchlein ausgehen. Gelegentlich fürchtete er wol auch des Guten zu viel zu thun, als könnte er unter so vielen hochgelehrten erleuchteten Männern mit seiner Schriftstellerei nichts weiter ausrichten, als daß er Wasser in den Bach trage. Er gab auch ähnlich wie Luther der Besorgniß Ausdruck, daß die Vervielfältigung der Bücher mehr Nachtheil als Frommen bei den Leuten hervorbringen und die Herzen von dem lauteren einfältigen Worte Gottes abwenden möchte. Doch, meinte er, seien die Schriften, die zur Auslegung der Bibel dienten, nicht zu verachten. In diesem Sinne veröffentlichte er im J. 1525 seine Auslegung von Matthäus 18 zur Ausbreitung des göttlichen Wortes, verwahrte sich aber ausdrücklich dagegen, als habe er solches aus eigener Klugheit. Vielmehr verwies er auf die Schriften von Luther und Melanchthon, wie er denn auch das Büchlein „Vom Reiche Gottes" aus Worten und Lehren dieser Reformatoren zusammenstellte. Auch verdeutschte er kleinere Schriften von Hus, den Brief Rabbi Samuel's von der Ankunft des Messias, die Geschichte Heinrich's von Zütphen und einen Sendbrief dieses evangelischen Märtyrers. Daneben veröffentlichte er seine eigenen Bedenken, Sermone und Versuche über die Freiheit der Kinder Gottes, ob die Geistlichen schuldig seien Zins zu geben, über den äußerlichen Gottesdienst nach den drei letzten Psalmen. Wenn er so mit großer Beweglichkeit den mancherlei Zeitfragen nachging, wußte er auch mit der glücklichen Gabe praktischer Schriftauslegung in der vielseitigsten Weise zu wuchern. Auch die einheitliche Ueberzeugung, von der er durchdrungen war, zieht sich durch die mancherlei Gaben wie ein goldener Faden hindurch. Er will überall die Schrift zur Geltung bringen und den in Schein, Wahn und Bann gefangenen Menschen, den christlichen Mitbrüdern in treuherziger Liebe dienen durch ein kräftiges Wort. So eifert er in der Schrift „Von Orgeln, Pauken und Glocken" wider den äußerlichen Schein und stellt den Geist des wahren Gottesdienstes in das Licht der drei letzten Psalmen. So bemerkt er in dem Büchlein „Vom Reiche Gottes": „Es ist ganz gemein das Wörtlein Himmelreich und Gottesreich. Wenige aber vernehmen was Gottes Reich sei und wie Er regieret, so es im Geist nur durch das Wort des Evangelii zugehet". Und wie er selbst von Liebe zur Wahrheit beseelt ist, so treibt es ihn die Kunde vom Tode eines treuen evangelischen Zeugen und Zeitgenossen auszubreiten, dazu das Zeugniß eines Hus wieder ausgehen zu lassen. Aus der Wahrheit aber will er echt biblisch zur Freiheit führen. Wie er darum sein Freiheits-Büchlein vom christlichen Adel mit den Worten beginnt: „Welche Kinder Gottes sind, die sind allesammt frei", so beschließt er es mit der Mahnung: „Wer frei werden will, der muß allein auf Gottes Wort verfasset sein". Weil er aber solche Freiheit innerlich versteht, darum fühlt er sich gedrungen zu bekennen: „Es haben die zeitlichen Befreiungen der Geistlichen keinen Grund im Evangelio, welches

allein von Freiheit der Gewissen redet". Und weil er aus Freude am Licht das Licht des Himmels aus sich leuchten läßt, darum ist seine Entschiedenheit von Liebe beseelt. So will er mit den Schwachgläubigen christlich handeln, wie er in der Auslegung von Matth. 18 einmal sagt: „Einer hat in diesem Leben Freude und Lust, wenn er wohl singen kann, der andere am Studiren; die frommen seligen Menschen haben ihre allergrößte Freude und Seligkeit daran, daß sie mit Liebe den anderen Nothdürftigen dienen und ihnen von Sünde und Noth abhelfen und sie zu Gott bringen mögen". Wenn er endlich den Brief des Rabbi Samuel von der Ankunft des Messias aus dem Lateinischen des Alphonsus verdeutschte, so wollte er nicht nur auf das erschreckliche Beispiel der herzensharten Juden hinweisen und zur Befestigung des christlichen Glaubens beitragen, sondern auch ihnen selbst zum Gehorsam des Glaubens zu helfen suchen. Dabei war Link doch entfernt davon, die Schrift Samuel's zu überschätzen. Es fehlte ihm überhaupt nicht an der Gabe die Geister zu unterscheiden. Auch muß er für einen guten Kritiker gegolten haben; ihm und Hausmann hatte man damals, nach einer gelegentlichen Aeußerung des letzteren, das unerquickliche und, wie sich dann bald ergab, erfolglose Geschäft übertragen, über die Schriften der Schwarmgeister eine gewisse Aufsicht zu üben.

Unterm 26. April 1525 wurde Link durch den Stadtrath zu Nürnberg aufgefordert, ein Predigtamt in der ihm so werthen Reichsstadt zu übernehmen und sich in zwei Monaten mit seinem Anwesen dorthin zu begeben. Link nahm diese Berufung an. Einerseits schmerzten ihn noch die infolge seiner Verehelichung ihm öffentlich erwachsenen Verdrießlichkeiten; andererseits scheinen ihm die einfachen und ärmlichen Verhältnisse Altenburgs nicht recht genügt zu haben (vgl. Luther's Brief vom 22. Juli d. J.). Luther hatte, wie oben bemerkt, vorausgesehen, daß Link nicht lange in Altenburg bleiben würde, und billigte den Fortgang des Freundes in der Hoffnung, daß es ihm vergönnt sein würde in Nürnberg Frucht zu schaffen. Ehe Link abzog, nahm er sich noch Zeit, die altenburger Parochialverhältnisse zu ordnen. Aus seinem bisherigen Amte wurden zwei geistliche Stellen gebildet; in die erste derselben rückte Spalatin ein, für die zweite wurde Eberhard Brisger gewonnen. Am 13. August hielt Link seine Abschiedspredigt, an die sich Spalatin's Antrittspredigt sogleich anschloß. Beiden zu Ehren war ein Festmahl veranstaltet. Der Kurfürst Johann der Beständige sah es ungern, daß Link sein Land verließ, und schenkte ihm einen werthvollen Becher. Der Rath und die Bürgerschaft gaben dem scheidenden Prediger mit inniger Trauer das Geleite. Hatte er doch in kurzer Zeit dem Evangelium in ihrer Stadt zum Siege verholfen!

V. Die zweite nürnberger Wirksamkeit.

Im J. 1524 hatte Nürnberg dem Papste „den Urlaub" gegeben. Im März folgte das entscheidende Religionsgespräch der evangelisch Gesinnten. Dem schloß sich die Auflösung der Klöster an. Der Rath behielt sich die Leitung der neugeordneten Verhältnisse vor, auch die Berufung der Prediger; man dachte zunächst an Link, der seinerzeit gerade die tonangebenden Persönlichkeiten so mächtig angeregt hatte.

Ebner war jetzt der erste, Nützel der zweite Losunger;[1] beide waren in Sachen der Reformation durchaus einmüthig, von Spengler's Gedanken beseelt. Es ist anzunehmen, daß gerade Spengler für die Berufung Link's seinen ganzen Einfluß geltend gemacht hatte; das Wort des nürnberger Rathschreibers hatte mehr zu bedeuten, als seine einfache Stellung erwarten ließ. Wie sehr er von seinem christlichen Laienberuf durchdrungen war, und wie gesund er in religiösen Fragen dachte, erkennt man aus dem Sendbrief, den er gerade damals, im Frühjahr 1525, seinen Bruder Georg nach Venedig sandte. Er gab darin einen kurzen Begriff, wie sich ein wahrhafter Christ in allem seinem Wesen und Wandel gegen Gott und seinen Nächsten halten solle.

Link erhielt als Hauptprediger am neuen Spital einen Gehalt von 200 Gulden, die beiden Wochenprediger Volprecht und Venatorius die Hälfte. Link's Stellung war sehr angenehm. Auch wurde seinen kirchlichen Verbesserungvorschlägen alsbald Folge gegeben; so wurden die Kinderpredigten wieder eingeführt, der Nachmittagsgottesdienst auf den Vormittag verlegt. Die Räume des Augustinerklosters wurden in eine höhere Schule verwandelt. Melanchthon verglich in seiner Einweihungsrede den Werth der Wissenschaft mit dem Lichte der Sonne und fand die festesten Mauern der Städte in weisen Männern. An solchen fehlte es auch dem neuen Gymnasium nicht; da war der Grieche Camerarius, der Hebräer Böschenstein, der Lateiner Röting, der Dichter Eoban Heß; zu denen, die eifrig mit ihnen verkehrten, gehörten auch Spengler und Link. Die Briefe, welche letzterer um diese Zeit an Spalatin richtet, machen den Eindruck, daß er sich in Nürnberg so wohl fühlt wie nur je, und daß er an allem was vorfällt reges Interesse nimmt.

Da die Wiedertäufer um diese Zeit in Nürnberg ihr Unwesen trieben, so ließ der Rath um 1527 eine „Gründliche Unterrichtung" ausgehen, welchergestalt die Pfarrherren und Prediger wider solche verführerische Lehren in ihren Predigten aus heiliger göttlicher Schrift getreulich ermahnen und unterrichten sollten. Link hat schon in älterer Zeit als Verfasser dieser Schrift gegolten, und wenn sich auch in ihr mehr Feile des Stils und Schwung der Rede findet, als wir es bei Link gewohnt sind, so wäre es doch voreilig ihm aus diesem Grunde die Urheberschaft abzusprechen. Es mochte ihm nahe liegen, sich in einer amtlichen Schrift gewählter und abgerundeter auszudrücken, und wenn er sich für gewöhnlich in der Sprache etwas gehen ließ, so fehlte es ihm doch keineswegs an Beherrschung der Form. Die Denkschrift warnt zunächst vor den Wiedertäufern und ermahnt zur Beständigkeit im reinen Glauben, stellt dann die Lehre von der Taufe nach den fürnehmsten Sprüchen des Neuen Testaments und hierauf der Wiedertäufer Lehre nach ihrem „eigenen Bekenntniß" dar. Zur Widerlegung aller wiedertäuferischen Lehre heißt es schließlich u. a.: „Daß im Neuen Testament, welchen Alters man die Leute taufen soll, nicht mit ausgedrückten Worten geboten ist wie im Alten: kommt daher, daß wir im Neuen Testament kein Gebot auf äußerliche Zeit ꝛc.

1) Die Spitze des engsten Raths bestand aus den drei „Obristhauptleuten", von denen der erste und der zweite Losunger die Schatzkammer und die Finanzen zu verwalten hatten.

müssen haben ohne allein das einige Gebot der Liebe. Und so die Liebe fordert, daß man die Kinder taufe, so ist wahrlich die Kinder zu taufen aufs allerhöchste geboten. Die Liebe aber fordert's; denn sie sind in Sünden geboren".

Die Nürnberger hatten damals Veranlassung, sich mit der Abendmahlslehre des Nördlinger Billikan auseinanderzusetzen. Da die Aeußerungen dieses Mannes wol den Schein erwecken konnten, als wenn er den Leib des Herrn aus dem Sakrament in die Gemeinde verlegen wollte, so suchte Link nach dieser Seite hin etwaigen weiteren Irrthümern und Mißverständnissen vorzubeugen. Er bemerkte deshalb in seinem Gutachten: „Daß aber in der Einsetzung des Sakraments Christus geredet habe von dem Leibe seiner besonderen Person, ist klar aus dem, daß Er spricht: der für euch gegeben wird. Nun ist ja die Gemeinde (so man mysticum corpus nennet, tamen verum) nicht für uns gegeben, wie St. Paulus anzeigt: „Ist denn Paulus für euch gekreuzigt"? Hierum können die Worte des Abendmahls Christi gar nicht verstanden werden von dem Leibe Christi, welcher die Gemeinde ist.

Durch die Schriftverlesungen in der Spitalkirche fand Link Veranlassung, im J. 1527 kurze Summarien zu den Psalmen herauszugeben, „damit solch Lesen dem einfältigen Laien desto merklicher würde".

Wie Luther noch am Abend seines Lebens bekannte: Doktor Vincilaus ist wol meiner liebsten Freunde einer auf Erden, so stand er namentlich in den ersten Jahren, da Link wieder in Nürnberg wirkte, mit diesem im lebhaften und vertrauten Briefverkehr. Bald schreibt er über die Antworten des Königs von England und über die Streitigkeiten Zwingli's, dann von der Uebersetzung des Predigers und der Propheten, oder er bittet um Sämereien für seinen Garten und um Werkzeuge zum Drechseln. Er hat am 28. August 1526 vom Reichstage zu Speyer nur zu berichten, daß man dort nach alter deutscher Sitte spiele und trinke. Er klagt darüber, daß er aus seiner Abgelegenheit nichts Neues schreiben könne und vielmehr Licht begehre von den reichen Leuten auf der Höhe der Welt. Ein andermal empfiehlt er den jungen Veit Dietrich, oder er berichtet von der Pest, von häuslichen Angelegenheiten, von den Sakramentirern, vom Türken, von seinen neuesten Schriften; dann sendet er sein großes Bekenntniß vom Abendmahl; oder er freut sich an Link's Kindern, schreibt von den Wiedertäufern, verweilt bei Dürer's und Volprecht's Tod.

Daran reiht sich dann ein Schreiben Luther's, mit dem Link allzu unvorsichtig umging, und dessen Veröffentlichung viel Staub aufwirbelte. Es war die Zeit der Pack'schen Händel. Luther schrieb am 14. Juni 1528 an Link: „Du siehst, welche Bewegung verursacht ist durch das Bündniß der gottlosen Fürsten, welches sie leugnen. Die durchaus kalte Entschuldigung von Herzog Georg lege ich als ein Bekenntniß aus. Nun sie leugnen's, entschuldigen's oder dichten's, so weiß ich wissentlich, daß das Bündniß nicht sei eitel nichts oder eine Chimäre, wiewol es ein Wunder und gnug wunderlich ist. Sie wollen das Evangelium vertilgt haben, das kann niemand leugnen. Doch, was soll das an Dich? Ohne Zweifel ist Dir das alles ausgemacht. Nur damit Du weißt, daß auch wir jenen Gottlosen nicht trauen, obschon wir Frieden bieten, wünschen, geben. Gott

verwirre jenen allernärrischesten Thor, der gleich Moab mehr wagt, als er kann, und über seine Kräfte hinausstolzirt, wie er's immer gethan hat". Unvorsichtigerweise machte Link von der Kanzel Mittheilungen aus dem Briefe, der in Abschriften verbreitet wurde. Herzog Georg hörte davon und verhandelte in dieser Angelegenheit durch seinen Sekretär Thomas von der Haiden mit dem nürnberger Rath. An letzteren sandte Link auf gegebene Veranlassung ein Verantwortungsschreiben: Die Abschriften seien wider sein Wissen und Wollen hergestellt und ausgebreitet; es liege ihm fern, große Häupter zu verunglimpfen. „Wir reden und schreiben aus Gottes Befehl wider die Irrsal und Laster, nicht wider die Person. Ob aber vielleicht Leute sind, die christlichen Frieden hassen und die Sachen aufs ärgste deuten, müssen wir Gott befehlen." Mit diesem Bescheide war Haiden jedoch nicht zufrieden. Er wollte durchaus den fraglichen Brief sehen und abschreiben. Er wendete sich an den Rechtsgelehrten Scheurl, der mehr und mehr eine zweideutige Stellung einnahm. Link war vertrauensselig genug sich überlisten zu lassen; zu spät daß er den Brief nach geschehener Rückgabe ins Feuer warf. Man hat sich vergebens bemüht, das Verhalten Link's zu rechtfertigen; Luther gerieth in verdrießliche Händel mit Herzog Georg, und Link wäre im März 1529 am liebsten einer Berufung nach Zwickau gefolgt. Der Rath in Nürnberg mochte ihn jedoch als Prediger ebenso wie früher sehr wohl dulden und begehrte mit ihm keinen Wechsel vorzunehmen. Luther trug das Versehen seines Freundes sehr liebenswürdig, ließ in seinen Briefen keinerlei Verstimmung durchblicken und scheint auch mit dem Verhalten des nürnberger Rathes zufrieden gewesen zu sein. Am 20. Juni 1529 schrieb er: „Ihr sitzt im Paradiese; denn ihr habt eine Obrigkeit, die alles thut und abwickelt". Wiederholt empfiehlt er sich der Fürbitte eines so werthen Freundes. Scherzhaft nennt er Link einen großen Propheten, weil er den Sinn des umgestellten Grubok sogleich enträthselt hat. Am 12. September 1530 schickte er ihm seinen schönen „Sendbrief vom Dolmetschen", den Link sogleich in Druck gab, „dieweil der Bibelübersetzung halber viel Rede sich zugetragen, nämlich die Feinde der Wahrheit vorgaben, als wäre der Text an vielen Orten geändert oder auch verfälschet". Mit Recht hoffte Link, daß mit solchem Sendbrief wenigstens zum Theil den Gottlosen ihr Lästern verhindert und den Frommen ihre Skrupel genommen werden sollten.

Wenig bekannt und nicht ohne Bedeutung ist Link's „Unterrichtung der Beichtkinder, so zu Gottes Tische wollen gehn"; sie erschien bereits 1528. Schon in den Eingangsworten tritt die wesentliche Gliederung des Schriftchens hervor: Erstlich, liebes Kind mußt du glauben, so du das Sakrament des Leibes und Blutes Christi genießen willst. Danach mußt du dich selber probiren, ob du würdiglich essen mögest. An diese beiden Stücke schließen sich die Fragen: Aus was Ursachen oder Bewegniß man zum Sakrament gehen soll? Wann oder wie oft man zum Sakrament gehen soll? Was glaubst du am Sakrament? Was ist das Abendmahl Christi oder dieser Tisch Gottes?

In das J. 1528 fällt das Schriftchen: „Wie sich ein Christenmensch im Leiden trösten solle", das sechs Trostgründe näher ausführt; und die Betrachtung, wie sich ein Christenmensch halten soll des Morgens so er aufsteht, und des

Abends so er sich niederlegt. Im J. 1530 veröffentlichte Link, als Anhang zum 118. Psalm und Luther's Auslegung, die Betrachtung „wie man ein rein Herz oder ruhig Gewissen überkomme", in welcher besonders die Ausführungen über den Einfluß des Bibellesens auf das Gewissen anziehend sind. Im J. 1531 erschien das „Ave Maria, wie man's christlich gebrauchen und die Kinder lehren soll", selbstverständlich ist der Inhalt durchaus schriftgemäß. Im Hinblick auf die Türkennoth und schwere Seuchen verfaßte Link das Lied: „O guter Gott in Ewigkeit". Es ist zum theil, und wie so manches andere unverdient, in die evangelischen Gesangbücher aufgenommen; es ist in der Hauptsache gereimte Prosa; am schwungvollsten ist noch das Bekenntniß: „Unser Geschütz und Wehr nichts gilt, wo du o Herr nit helfen wilt die Türken zu verjagen":

Bisher hatte Link mit seinen Kollegen und auch mit dem etwas schwierigen Osiander in Frieden gelebt. Er hatte in eine seiner letzten altenburger Schriften (Auslegung von Matthäus Kap. 18) längere Erörterungen Osiander's über die Helden von Gibea, und zwar in stillschweigender Anlehnung, wörtlich einfließen lassen; es mochte das damals, auch ohne ausdrückliches Citat, den Werth einer förmlichen Anerkennung haben und eine besondere Ehre sein. Dann hatte das amtliche Zusammenleben der beiden begonnen. Bis zur Ausgestaltung der Kirchenordnung ging alles gut. Da gab eine liturgische Frage den Anlaß zu entstehendem Zwiespalt.

Die s. g. allgemeine Beichte und Absolution hatte nach der Predigt und nach der Abendmahlsvermahnung einen Platz gefunden; viele fromme christliche Personen trösteten sich an den Sonntagen oder bei den Wochengottesdiensten, wo sie nicht zum Sakrament gingen oder die Privatabsolution suchten, der „allgemeinen öffentlichen Entbindung von den Kanzeln und Altar". Diese allgemeine Absolutionsformel hatte Link zum Verfasser und lautete ursprünglich: „Dieweil wir alle gesündigt haben und der Gnade Gottes bedürfen, so demüthigt euere Herzen vor Gott dem Herrn, bekennt und bereut euere Sünde und Gebrechen mit herzlicher Begierde seiner Gnade und Hülfe, mit festem Glauben und Vertrauen auf sein gnädiges Zusagen, und vergebet von Herzen ein jeglicher seinem Nächsten, auf daß euch euer himmlischer Vater euere Sünde und Missethat auch vergebe. So ihr solches thut, so entbinde ich euch anstatt der heiligen christlichen Kirche und auf Befehl und Zusagen unseres Herrn Jesu Christi, da er sprach: Welchem ihr die Sünden erlasset, dem sind sie erlassen, von allen eueren Sünden im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen". Bei der Revision der Kirchenordnung strichen Osiander und Brenz diese Formel. Osiander that als wisse er nicht, wie oder durch wen sie in Gebrauch gekommen; er sagte, die Auslassung geschehe aus „vielen beweglichen, wichtigen und tapferen" Ursachen; es war ihm um die Privatabsolution zu thun. Bald aber war nach der allgemeinen Absolution große Nachfrage; der Rath wünschte sie wieder eingeführt zu sehen, und die Mehrzahl der Geistlichen war der Meinung, das Evangelium sei eine Kraft Gottes zum Heil aller, die glauben, möge es nun öffentlich oder privatim verkündigt werden. Osiander trat dem sehr hitzig entgegen und wollte lieber den Feuertod leiden als nachgeben, meinte dazu, alle Generalabsolution sei vom Teufel

und führe in die Hölle. Link berief sich darauf, sie sei nicht ausdrücklich verboten, darum sei sie gestattet. Während Brenz sich für Osiander erklärte, wußten Luther und Melanchthon die öffentliche gemeine Absolution nicht zu verwerfen; denn auch die Predigt des Evangeliums selbst sei im Grunde und eigentlich eine „Absolutio, darin Vergebung der Sünden verkündigt wird vielen Personen gemein und öffentlich oder einer Person allein". Ob wol nicht alle daran glaubten, darum sei die Absolution nicht zu verwerfen; alle Absolution, sie geschehe insgemein oder besonders, müsse also verstanden werden, daß sie Glauben fordere und denen helfe, so daran glauben. Daneben hofften sie der Privatabsolution ihren Platz sichern zu können. Osiander war hiermit nicht zufrieden; er nannte öffentliche Absolution ein Fastnachtsspiel. Wiederholt schrieben die Wittenberger; Luther bat Link noch insbesondere, Osiander wie einen kranken Mann in Geduld zu tragen. Die allgemeine Absolution wurde beibehalten, wenn Osiander auch keinen Gebrauch von ihr machte. Der Streit brach 1536 von neuem aus. Wie sehr sich Osiander durch seine Schroffheit um die Gunst des Volkes gebracht hatte, bewies das „Schönbartlaufen" von 1539, wo ein Mann von Osiander's Gestalt unter einem langen Schlüssel auf einem Höllenschiff dargestellt war; es kam so weit, daß die Leute mit Röhrlein dem Osiander ins Haus schossen (vgl. Möller, Osiander. 1870. S. 188).

Derartiges konnte bei Link natürlich nicht vorkommen. Während Osiander einen Hader über den anderen erregte, baute Link die Gemeinde in der Stille. Er predigt davon, daß Maria das gute Theil erwählt. Er erinnert daran, wie es zum geistlichen Regenten gehört, daß er Gottes Wort in aller Demuth lehre, diensthaft sei und viel leide. Aber bei aller Demuth fehlt es ihm nicht an Zeugenmuth. Weil er sieht, wie der papistische Haufe Gottes Wort hintansetzt und den Gottesdienst auf äußerliche Ceremonien stellt, verzeichnet er im J. 1538 einen Auszug aus dem Buch der römischen Cerimonien („Bapstsgepreng"). Auf dem Frankfurter Anstand, der im J. 1539 zwischen den Evangelischen und Rom einen Waffenstillstand brachte, wird seiner polemischen Begabung und seiner Zeugnisse wider Rom in Ehren gedacht.

Im Sommer 1539 war Link geneigt, einer Berufung nach Leipzig Folge zu geben. Er hat das Für und Wider reiflich erwogen, legt aber die Entscheidung in Luther's Hände. Da dieser ihm durchaus abräth, so bleibt er in dem altgewohnten Wirkungskreise, angesehen und mit Osiander im Frieden. Link und Osiander, Schleupner, Venatorius und Veit Dietrich stehen in Fragen der kirchlichen Ordnung zusammen und wissen sich hierin mit den Wittenbergern eins. Die beiden Erstgenannten betheiligen sich 1540 und im folgendem Jahre an den Religionsgesprächen zu Hagenau und Worms. Link schreibt von Worms aus sehr mißvergnügt an Jonas: „Wir sitzen hier mitten unter Skorpionen und lernen praktisch den Sinn vieler Schriftstellen, als: Mit ihren Zungen handeln sie trüglich; alle Menschen sind Lügner. Man wendet gegen uns nur Künste, Ränke und Tücken an und will alles andere lieber, als daß ein wahrhaft christliches Gespräch gehalten wird". Daß Osiander und Link unter solchen Umständen streng an dem für Worms aufgestellten Programm festhielten, war gewiß in der Ordnung; nur daß Osiander in seiner Heftigkeit und Schärfe wieder zu weit ging. Beide

Prediger wurden von dem nürnberger Rathsvertreter Ebner zur Mäßigung ermahnt und wollten sich von ihm nicht bedeuten lassen, weshalb sie der Rath über ihre groben unschicklichen Handlungen zurechtsetzte, Osiander sogleich abrief, aber an Link das Ansinnen stellte, sich nach Ebner zu richten; auch erhielten beide bei ihrer Rückkehr nach Nürnberg einen Verweis und wurden angehalten, „in ihren Predigten niemanden zu schmähen oder zu lästern". Link erhielt Befehl, mit dem Druck seiner Auslegung zum Alten Testament zu warten, bis das Werk die Censur der wittenberger und nürnberger Theologen bestanden habe. Auch in seiner Familie erfuhr Link in den nächsten Jahren Schmerzliches. Sein Sohn Salomo war als Schüler über seine Jahre hinaus knabenhaft und unfertig; als wittenberger Student war er auf Abwege gerathen, von denen er sich später wieder zurechtgefunden haben soll.

Doch fehlte es auch nicht an Freude und Genugthuung. In einem lateinischen Epigramm hieß es zu Ehren des nürnberger Predigers, er solle billig nicht der Linke, sondern der Rechte heißen; denn er lehre die rechten Lehren Christi recht. Ueber die Auslegung zum Alten Testament sagt Luther in der Vorrede des ersten Theils: „Weil nun in diesen Annotationen mein lieber Herr und Freund Doktor Wenzeslaus Link sich auch um Mosen angenommen, und ich wohl weiß seine Gabe, die ihm ist gegeben, daß er's mit Ernst und fleißig meinet, ist's wohl gethan, daß durch den Druck seine treue Arbeit anderen mitgetheilt werde; denn er nun viele Jahre in der reinen christlichen apostolischen Lehre wohl geübt ist". Auch begleitete Luther die Uebersetzung seines Freundes, die mailändische Kriegsgeschichte des Galeatus Capella, mit der herrlichen Vorrede über den Werth der Geschichte und die hohe Kunst der Geschichtschreibung. Gleichzeitig mit den alttestamentlichen Annotationen hatte Link die Auslegung von Hebräer 11 u. 12 ausgehen lassen.[1]

In diesen Tagen zunehmenden Alters wurde Link durch zwei Briefe Spalatin's, dem es um alte Urkunden zu thun war, noch einmal lebhaft in die Zeit zurückversetzt, da er auf dem Wege nach Augsburg mit Luther so manche Meile Weges gewandert war. Seitdem waren beide des Wanderns müde geworden. Schon wurde Luther heimgerufen. Auch Link rüstete sich. Wie in der Schule, schreibt er zu Jes. 16, also rückt Gott einen nach dem anderen herum.

Kurze Zeit vor Luther geboren, starb Link auch bald nach ihm, am 12. März 1547. So mag es wol scheinen, als wäre Link's Leben ein Rahmen zu Luther's Bilde. Wenigstens hat dann dieser Rahmen wiederum seine eigene Art; aus starkem Eichenholz so sinnvoll geschnitzt, daß Licht und Leben darin ist. Auf dem nürnberger Johanniskirchhofe befindet sich Link's Grab mit lateinischem Denkspruch, nach der Sitte jener Zeit. Der Spruch steht auf einem Schilde, der in seinem rechten Rande einen linken Arm mit brennender Fackel zeigt. Er war ein brennendes und scheinendes Licht gewesen, und aus seinen großen dunklen Augen hatte etwas geleuchtet von der Kraft der Wahrheit und dem hellen Schein evangelischen Friedens.

In seine letzten Tage fiel Drangsal und Kriegesnoth. Schon zogen die Scharen des Kaisers nach Sachsen. Die Spanier sammelten sich in der Nähe

1) Zur Bibliographie vgl. meinen Artikel „Link" in der „Real-Encyklopädie"[2] Supplement.

von Nürnberg und drangen in die Stadt, noch ehe Alba am 20. März in Nürnberg einzog. Melanchthon wußte bereits am 5. März, daß der Kaiser gegen Osiander und Veit Dietrich einschreiten und dieselben von ihren Aemtern entfernen wolle. Man hatte bedenkliche Briefe und Schriftstücke von ihrer Hand unter den Papieren bei Brenz gefunden. Von einer für Link drohenden Gefahr verlautete nichts. Er mochte sich in der letzten Zeit stiller gehalten haben, als es sonst seine Art war. Seit dem Ausbruch des schmalkaldischen Krieges hatte er über die gefährlichen Zeitläufte zu seinem Gott geseufzt. Doch blieb sein Trost: In Hoffnung wird Trübsal vertrieben. Wenige Tage vor seinem „Abgang" schrieb er noch „ein christlich Gebet, bei diesen schweren Zeiten in den Kirchen und den Häusern täglich zu sprechen". Es wurde fleißig gebetet. Umgeben von so ernster Andacht einer betenden Gemeinde ging Wenzeslaus Link zum ewigen Frieden ein. An der bedrängten und bedrohten Stadt Gottes aber erfüllte sich, was ihr treuer Zeuge erst kurz vorher in seiner alttestamentlichen Schriftauslegung zu Esra 5 geschrieben: „In solcher Anfechtung und Widerstand wächst der Bau des Tempels; denn das Evangelium ist wie ein Palmenbaum; je mehr man es verfolgt, je mehr es wächst".

Ueber die Pflege kirchlichen Christenthums im Gegensatz zum subjektiven Gefühlschristenthum.[1]

Von **L. H. Ihmels**, Pastor zu Detern in Ostfriesland.

Es ist oft ausgesprochen, daß in einem jeden Irrthum ein Körnchen Wahrheit stecke, und daß er eben nur durch das Vehikel dieses Wahrheitsmoments überhaupt fortkomme. Daher ist für eine wirksame Bekämpfung eines Irrthums die vorhergehende Anerkennung des von ihm vertretenen Wahrheitsmoments Voraussetzung. Wir werden das auch auf die uns hier beschäftigende Frage anwenden dürfen. Zu einer heilsamen Verständigung über das subjektive Gefühlschristenthum und die geeignete Weise seiner Bekämpfung werden wir nur dann kommen, wenn es uns gelingt, unseren Ausgangspunkt von dem Wahrheitsmoment zu nehmen, das dasselbe vertritt. Dies scheint uns aber in dem Dringen auf persönliche Heilsgewißheit zu liegen. Man braucht nur wenig mit den Anhängern jener Richtung zusammen gewesen zu sein, um von ihnen die Forderung zu hören: „Gewiß muß es sein". In diesem Dringen auf zweifellose Gewißheit der Seligkeit kommt aber ein specifischer Gedanke der Reformation zum Ausdruck. Wir werden nur dann das Recht der Reformation begreifen können, wenn wir festhalten, daß sie aus dem unbezwinglichen Verlangen nach persönlicher Heilsgewißheit geboren ist. Sie war nicht eine That des über das Verderben der Kirche grübelnden Verstandes, sie war die That eines Gewissens, das nach persönlicher Heilsgewißheit

1) Vorliegende Abhandlung ist zunächst für die Ostfriesische Generalkonferenz lutherischer Pastoren ausgearbeitet.

dürstete, ohne sie auf den Bahnen der katholischen Kirche finden zu können. Daß aber Luther innerhalb der herrschenden Kirche die Lösung des von seinem Gewissen gestellten Problems nicht fand, hatte seinen letzten Grund darin, daß dieser überhaupt das Problem, so wie Luther es stellte, fremd war. Man hat zwar neuerdings ernstlicher geltend gemacht, daß auch Rom eine Heilsgewißheit biete. Das ist in einem gewissen Sinne zweifelsohne richtig. Wenn die katholische Kirche sich die alleinseligmachende nennt, so will sie gewiß nicht blos Heilsmittlerin, sondern erst recht Heilsgarantin sein. Aber eben weil die Kirche selbst Garantin des Heils ist, so hat sie im Grunde genommen gar kein Verständniß dafür, wie innerhalb ihres Gefüges der Einzelne nach einer persönlichen Heilsvergewisserung fragen könne. Ich rede selbstverständlich von dem officiellen Christenthum der römischen Kirche. Aber auch diejenigen Erscheinungen der katholischen Kirche, die am meisten dem Protestantismus verwandt zu sein scheinen, wie die der Mystik, unterscheiden sich in Bezug auf die Heilsgewißheit doch wol nicht blos in der Lösung, sondern auch schon in der Stellung des Problems. Jedenfalls aber gilt es von der officiellen katholischen Kirche, daß sie, eben weil sie ihren Gliedern selbst Heilsgarantie ist, im Grunde gar kein Verständniß dafür hat und haben kann, wie das Einzelsubjekt in seiner individuellen Besonderung und darum relativen Entgegensetzung gegen die Kirche dazu komme, die Frage nach einer persönlichen Heilsvergewisserung aufzuwerfen. In Rom ist die Kirche eben alles, das Einzelsubjekt nichts. In der Reformation dagegen besinnt sich dieses auf seine relative Selbständigkeit; das ist die Wahrheit in der Lieblingsthese unseres kirchlichen Liberalismus, daß die Reformation das Subjekt mündig gemacht habe. Vergessen ist dabei nur, daß diese Besinnung des Subjekts auf sich selbst vom Heilsverlangen ausging; die Reformation bedeutet kurzgesagt den Versuch zur Selbstgewißheit zu gelangen auf Grund der Heilsgewißheit. Für die Richtigkeit dieser Kombination brauche ich mich nur auf Luther's Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" zu berufen.

Ist dies aber richtig, so werden wir dem subjektiven Gefühlschristenthum zubilligen müssen, daß dasselbe einen wesentlichen Gedanken der Reformation vertritt, wenn dasselbe die Heilswirkung zum Ausgangspunkt aller christlichen Entwickelung macht. Freilich ist damit auch schon alles zugestanden, was zugestanden werden kann. Denn wir würden sehr irren, wenn wir glauben wollten, daß das Gefühlschristenthum wie in der Stellung des Problems der Heilsgewißheit, so auch in der Lösung desselben mit uns übereinkomme. Vielmehr wird der ganze Erfolg der Bekämpfung des Gefühlschristenthums davon abhängen, daß wir uns klar halten, wie die Differenz sich bis ins Centrum der Heilsgewißheit hineinerstreckt, ja recht eigentlich von hier seinen Ausgangspunkt nimmt. Der Grundunterschied, der zwischen dem subjektiven und dem kirchlichen Christenthum besteht, läßt sich etwa dahin bestimmen: während das Lutherthum zwar auch eine Gewißheit des Subjekts fordert, diese aber nun nicht wieder irgendwie auf das Subjekt, sondern lediglich auf das von ihm ergriffene Objekt gründet, will das subjektive Christenthum seine Heilsgewißheit durch Reflexion auf sich selbst feststellen. Ich werde diese Bestimmung weiter auszuführen und zu begründen haben.

Für die kirchliche Auffassung ist die Entwickelung Luther's selbst typisch. Sie ist zugleich ein Beweis dafür, wie die katholische Kirche auf das Fragen des Einzelsubjekts als solchen nach einer persönlichen Heilsvergewisserung nicht rechnet, eben um deswillen aber diese unsicher macht, wo ein solches Fragen entsteht. Die Kirche garantirt ihren Gliedern das Heil, sofern sie den von ihr gewiesenen Heilsweg gehen. Gelingt es also dem Einzelnen nicht mehr, sich einfach mit der Kirche zusammenzuschließen, sondern verlangt er besondere Bürgschaft für seine Seligkeit, so sieht er sich auf die Reflexion gewiesen, ob er treu gethan habe, was die Kirche als zur Seligkeit nothwendig bezeichnet. Es ist bekannt, wie Luther dies Zeugniß der Treue sich nicht ausstellen konnte und darüber an den Rand der Verzweiflung gerieth. Nun sind wir, ich muß sagen, zum Glück, nicht im Stande, mit der Genauigkeit pietistischer Biographien den inneren Umschwung in Luther's Leben kontroliren zu können. Wenn man ihn aber gewöhnlich von jenem Zuspruch des Klosterbruders datirt, so ist damit gewiß wenigstens die Linie bezeichnet, auf der er sich vollzog. Was bedeutet jener Zuspruch aber anders als den Versuch, Luther's Blick von dem Grübeln über sich selbst auf das objektive Heil zu richten, das er einfach um des göttlichen Gebots willen, also ohne Reflexion auf sich selbst sich anzueignen habe. Das ganze Leben Luther's ist dann ein Ueben dieses Versuchs geworden, ein stetes Fliehen vom Subjekt zum Objekt.

Es ist klar, wie diese Methode der Heilsvergewisserung das Subjekt zwar einerseits der Kirche gegenüber verselbständigt, andererseits aber doch wieder auf die Kirche zurückweist. Der lutherische Christ, nach dem Grunde seiner Hoffnung gefragt, weiß keinen anderen Grund anzugeben, als daß das Blut Jesu Christi ihn rein macht von aller Sünde. Wird er aber weiter gefragt, wie diese Gewißheit sich ihm denn verbürge, so kann er wieder nur eine Antwort geben: er verweist auf das Wort Gottes. Nun sind zwar unsere Gegner von alters her bemüht gewesen, uns über den Widersinn zu belehren, daß wir auf die allgemeinen Verheißungen des göttlichen Wortes die Heilsgewißheit des Einzelnen gründen wollen. Wir müssen aber einmal fragen, was denn den Einzelnen hindern sollte, die allgemeinen Verheißungen des göttlichen Wortes, wenn sie anders wirklich allgemein sind, auch auf sich zu beziehen, sodann aber werden wir leugnen, daß das Wort in der Kirche Jesu Christi nur allgemein gehandelt werde, vielmehr glauben wir sehr ernstlich, daß der Herr Christus noch heute sein Wort mit den Einzelnen handle. Er will es überall da thun, wo sein Wort gehört oder gelesen wird; er will es aber auch für die blödesten Augen erkennbar in den heiligen Sakramenten und der Absolution thun. In der heiligen Taufe hat er gerade mich aufs bestimmteste versichert, daß mir die Sünden vergeben seien, und wenn ich je wieder daran zweifelhaft werden kann, so will er mich des immer wieder aufs neue in der Absolution versichern, um solche Versicherung mir dann in der Darbietung seines Leibes und Blutes zu versiegeln.

Von hier aus ermißt sich die Bedeutung, welche im kirchlichen Christenthum schon für das Centrum der Heilsgewißheit die Kirche hat. Zwar sie hat aufgehört Heilsgarantin in dem Sinne zu sein, daß sie den Einzelnen der Mühe überhöbe, nach einer individuellen Versicherung seiner Seligkeit zu fragen. Auch

nicht Heilsvermittlerin will sie in der Weise sein, daß sie zwischen den Christen und Christum zu treten begehrte; vielmehr läßt sie es ihren Ruhm sein, ihre Glieder geraden Weges zu Christo zu weisen. Dennoch aber rechnet sie nicht minder bestimmt darauf, daß ihre Glieder in ihr die Heilsgewißheit suchen und erleben; denn sie weiß, daß der Herr Christus doch nirgend anders als in seiner Kirche gegenwärtig ist und durch nichts anderes als durch die für seine Kirche wesentlichen Faktoren des Worts und Sakraments seine Gnade mittheilt und verbürgt.

Ganz anders muß sich dagegen das Verhältniß da gestalten, wo die Heilsgewißheit durch Reflexion auf sich selbst festgestellt werden soll. Es ist dies der Weg, den das subjektive Christenthum einschlägt. Man steht hier unter dem Bann des Schlusses, daß die allgemeinen Verheißungen des göttlichen Wortes unmöglich die Basis für die Heilsgewißheit des Einzelnen bilden können. Weil das Wort über diesen oder jenen Einzelnen nichts sagt, bedarf er noch einer besonderen Legitimation, um sich als Empfänger des Heils betrachten zu dürfen. Daß man aber auf die allgemeinen Verheißungen sich nicht zu gründen wagt, hat seinen letzten Grund darin, daß in Wirklichkeit diese Verheißungen nicht wahrhaft allgemein gedacht werden. Und wird nicht diese Auffassung durch die H. Schrift gestützt, die immer wieder die Verheißungen auf diejenigen beschränkt, die da glauben? Was in der H. Schrift als *Mittel der Heilsaneignung*, ohne welche diese freilich nicht wirklich wird, gemeint ist, erscheint hier als *Bedingung des Heils*. Wäre das richtig, so würde freilich alle Heilsgewißheit auf der Vergewisserung ruhen müssen, daß die subjektiven Bedingungen des Heils erfüllt seien. Meint man aber einmal diesen Weg einschlagen zu müssen, so bleibt man offenbar am meisten auf der Linie der Reformation, wenn man den Glauben als die zu verwirklichende Bedingung des Heils festhält und demgemäß die Vergewisserung über den Heilsstand von der Vergewisserung über den Glauben abhängig macht. Diese Methode befolgt die reformirte Kirche. Ihr ruht die Heilsgewißheit auf einem Syllogismus: Alle die da glauben, werden selig; ich glaube, daher werde ich selig. Offenbar aber ist auch hier schon der Glaube in einer gewissen Abstraktion von dem Objekt, nicht sowol als heilsergreifendes Organ denn als subjektiver Gemüthszustand gedacht. Daher ist es nur ein weiteres Fortschreiten auf dem eingeschlagenen Wege, wenn nun andere die Bekehrung, die Wiedergeburt, oder auch das Hungern und Dursten, ja das Gefühl der Nichtigkeit, oder was sonst immer zur Bedingung des Heils und folgeweise zur Basis der Heilsgewißheit machen. So mannichfaltig demgemäß die Spielarten des subjektiven Christenthums sind, darin kommen sie alle überein, daß sie ihre Gewißheit nicht auf das objektive Heil gründen, sondern auf die subjektive Qualifikation der Empfänger. Daher bedürfen sie alle zuletzt für ihre Heilsvergewisserung nicht der Kirche; denn so gewiß Wort und Sakrament das Vorhandensein des Heils mir verbürgen, so wenig sagen sie mir darüber irgendetwas, ob ich Glauben habe, bekehrt bin ꝛc.

Dieser subjektiven Zustände kann ich vielmehr wieder lediglich an subjektiven Kriterien gewiß werden. Nun aber ist hier zweierlei möglich. Die Gewißheit über jene subjektiven Zustände kann entweder wieder auf dem Wege der Reflexion

erstrebt werden, oder aber man kann annehmen, daß sie sich in einem unmittelbaren Gefühlseindruck selbst bezeugen. Den ersten Weg schlägt der Calvinismus ein. Wie er seines Heilsstandes durch die Reflexion auf den Glauben sich vergewissern will, so sucht er wiederum seines Glaubens durch die Reflexion auf die Werke gewiß zu werden. Diesen umständlichen, aber, ich möchte sagen, charaktervollen Weg glaubt das Gefühlschristenthum durch die Behauptung um ein Bedeutendes abkürzen zu können, daß das Subjekt durch einen unmittelbaren gefühlsmäßigen Eindruck seiner Qualifikation als Heilsempfänger vergewissert werde. Allerdings sind auch hier noch zwei Auffassungen möglich und wirklich geworden. Entweder nämlich kann jenes gefühlsmäßige Innewerden als eine psychologische Frucht der subjektiven Bereitung oder aber als eine besondere Gabe des heilswirkenden Gottes gedacht werden; entscheidend aber ist, daß ein Gefühl dem über sich selbst reflektirenden Subjekt zur Selbstvergewisserung dienen soll.

Absichtlich habe ich diesen etwas umständlichen Weg der Klassificirung eingeschlagen, damit wir desto gewisser den richtigen Platz für das Gefühlschristenthum träfen. Freilich könnte man zu der Frage geneigt sein, ob der Weg nicht zu umständlich und eben dadurch falsch geworden sei. Hätte es nicht zu sagen genügt, daß das Gefühlschristenthum seine Heilsgewißheit in derselben Weise auf das Gefühl gründe wie das Lutherthum auf das Wort Gottes? Dagegen könnte es scheinen, als sei ihm durch die Behauptung Unrecht geschehen, daß auch bei ihm die Heilsgewißheit durch die Reflexion vermittelt werde. Ist es nicht gerade einer der Punkte gewesen, über welche der Methodismus (vielleicht der principiell klarste Vertreter des Gefühlschristenthums) mit dem Calvinismus in Streit gerieth, daß er eine Unmittelbarkeit des Geisteszeugnisses behauptete? Gewiß ist dem so; dennoch hat man darin sehr mit Unrecht eine Annäherung an lutherische Art erkennen wollen. Der Schein ist dadurch entstanden, daß in die Bestimmung jenes Geisteszeugnisses allerdings nicht ausdrücklich eine Aussage über die Qualifikation des Menschen, sondern lediglich eine Aussage über die geschehene Annahme von seiten Gottes aufgenommen ist. Die Tendenz aber geht in Wirklichkeit dennoch dahin, das Subjekt über seine Qualifikation zu vergewissern. Man beachte nur, daß nicht die Heilsgewißheit selbst eine unmittelbar im Glauben sich vollziehende ist, sondern nur das Innewerden jenes Geisteszeugnisses ein unmittelbares ist; dagegen erhebt sich die Heilsgewißheit erst auf dem Grunde des Geisteszeugnisses. Warum aber bedarf ich noch eines besonderen Zeugnisses, ehe ich meines Heils gewiß sein darf? Offenbar doch nur um deswillen, weil ich zuvor über mein Recht legitimirt sein muß, mich als Heilsempfänger zu betrachten. Es bestätigt sich daher auch am Methodismus, daß das Gefühlschristenthum hinsichtlich der Heilsvergewisserung durchaus mit dem gesammten Subjektivismus den gemeinsamen Boden der Reflexion theilt und nur hinsichtlich der Weise sich unterscheidet, wie er diese Reflexion über sich selbst zum Abschluß kommen läßt.

Im engsten Zusammenhange aber mit der Weise, wie der Subjektivismus über das Wesen der Heilsgewißheit denkt, steht seine Auffassung von ihrem Werden. Wie er hinsichtlich ihres Wesens den Blick auf das Sein des Subjekts gerichtet hat, so legt er für ihr Werden allen Nachdruck auf dessen Thun.

Selbstredend soll damit in keiner Weise gesagt sein, daß seine Anhänger in praxi vor anderen Thäter des göttlichen Willens sein; vielmehr werden wir in dieser Hinsicht bei den Gefühlschristen wenigstens nicht selten einem bedauerlichen Mangel begegnen. In der Theorie nur fehlt alles Verständniß für das große Wort Luther's: Gottes Thaten gehen voran; unsere Thaten hinken nach. Alle kirchliche Arbeit zur Heranführung zum Glauben rechnet darauf, daß sie es mit getauften Christen zu thun hat, an denen die grundlegende Heilsthat Gottes bereits geschehen ist. In der heiligen Taufe ist nicht blos das in Christo vorhandene Heil objektiv zugeeignet; es ist auch bereits der Keim der Befähigung zur subjektiven Aneignung gepflanzt. Daher handelt es sich im Grunde nur um Entfaltung des in der Taufe bereits Gegebenen, um Erziehung zu dem Glauben, der die Gnade der Taufe sich persönlich aneignet. Und auch in dieser Arbeit legt die Kirche das Schwergewicht auf das göttliche Thun. Als die Hauptsache erscheint ihr, dem göttlichen Wirken in Wort und Sakrament den Zugang zum Herzen zu bahnen; allerdings ergibt sich daraus sofort auch dies als Pflicht, von dem Subjekt die schädlichen Einflüsse fern zu halten, welche die Wirkung des Wortes und Sakramentes hindern müßten.

Das subjektive Christenthum dagegen fürchtet sichere Leute zu machen, wenn es Glauben an die heilswirkende Gnade Gottes bekundet. Ihm scheint es nöthiger zu sein, vor dem Vertrauen auf die Gnadenmittel zu warnen als zu ihrem Gebrauch zu ermahnen. Zwar wird es da, wo es in kirchlicher Gestalt auftritt, die Taufe an den Anfang des Christenlebens stellen; aber, wie es auch immer über die Taufe denken mag, eine Heilsthat Gottes an und in dem Menschen im strengen Sinne des Wortes ist sie ihm nicht. Und, wo der Subjektivismus seine Konsequenzen zieht, wird er sich für verpflichtet halten, auch in dem Getauften so lange den rein natürlichen Menschen zu sehen, bis er sich bekehrt hat. So lange scheint ihm auch der Brauch des göttlichen Wortes mehr oder weniger vergeblich. Daher geschieht es, daß es nicht blos für überflüssig gehalten wird, die der Pflege befohlenen Seelen zum Besuch der Kirche anzuhalten, sondern auch mit ihnen zu Hause regelmäßig Gottes Wort zu treiben. Man kann sagen hören, daß es ebenso vergeblich sei, einen Leichnam durch Zerren lebendig machen zu wollen als für einen unbekehrten Menschen vom Brauch des göttlichen Wortes etwas zu erhoffen. Freilich bedeutet diese Auffassung zuletzt die Aufgabe aller Arbeit an den Unbekehrten. In der That steht das subjektive Christenthum trotz aller Bußpredigt diesen so lange rathlos gegenüber, bis sie so weit „gerührt" sind, daß sie zu beten beginnen. Von hier aus erkläre ich mir die meiner obigen Behauptung scheinbar widerstreitende Thatsache, daß gelegentlich gerade in jenen Kreisen sehr stark betont werden kann, wie gerade die ganze Bekehrung ein Gotteswerk sei. Wir werden diese These vor allem verwendet finden, um die Unbekehrbarkeit so vieler zu erklären. Sie bedeutet nicht viel anderes als den Versuch eine principielle Formel für die thatsächliche Rathlosigkeit zu finden, mit der das subjektive Christenthum den Unbekehrten gegenübersteht.

Allerdings stehen wir hier schon an den Konsequenzen des Subjektivismus. Aber diese Konsequenzen wird gerade das Gefühlschristenthum am leichtesten ziehen.

Denn die allgemeine Abneigung des Subjektivismus, auf Gottes Thaten Werth zu legen, wird hier noch durch das besondere Moment verstärkt, daß man überall nur so viel von göttlichen Wirkungen zu erfahren meint, als man sofort gefühlsmäßig inne wird. Daß auf diesem Standpunkt mit der heiligen Taufe nichts anzufangen weiß, versteht sich von selbst; aber auch die Bedeutung des Worts und Abendmahls wird lediglich nach dem „Segen" bemessen d. i. nach der gefühlsmäßigen „Erbauung", welche der Einzelne bei dem Gebrauch beider empfindet.

Vielleicht wundert man sich, daß ich von hier aus die Gleichgültigkeit der besprochenen Richtung gegen die Gnadenmittel zu erklären versuche, und erinnert daran, daß der theoretische Unterbau für jene Erscheinung das Auseinanderreißen von Geist und äußeren Mitteln ist. Gewiß ist dem so. Aber unsere Leute sind keine Theologen, und auch jenes Theorem ist nicht auf theoretischem Wege entstanden. Was es jedenfalls dem Gefühlschristenthum so empfehlenswerth macht, ist dies, daß es seiner Stimmung entgegenkommt, das göttliche Heilswirken praktisch geringzuschätzen und auf alle Fälle nur so viel davon anzuerkennen, als man unmittelbar inne wird. Steht man einmal auf diesem Standpunkt, so ist mehr als begreiflich, daß man jedem Versuch, durch Vermittelung der Gnadenmittel das Glaubensleben zu begründen, im höchsten Grade mißtrauisch gegenübersteht. Zwar da, wo man zu einem Prediger Vertrauen hat, wird man seine Kirche besuchen, auch vielleicht von ihm das Abendmahl sich reichen lassen; ja man wird sogar den „Segen" rühmen können, den man von beidem hat. Daß man aber im anderen Falle ebenso unbedenklich auf beides verzichtet, beweist, wie wenig jenes Rühmen durch eine objektive Werthschätzung der Gnadenmittel veranlaßt ist. Auch im besten Falle werden die Gnadenmittel nicht als objektive Heilskräfte, sondern als psychologische Anregungsmittel gewürdigt.

Inwieweit von dieser Auffassung aus eine scheinbare Annäherung an lutherische Art statthaben kann, würde ich nun gern an einer Predigt Wesley's näher zeigen, damit wir über den gleichwol bleibenden Unterschied desto klarer vergewissert würden. Aber ich kann um so eher darauf verzichten, als jene Predigt Wesley's bestimmt auf eine allmähliche Erziehung zum Glauben rechnet und daher zu fürchten ist, daß selbst seine Ausführungen bei dem fortgeschrittenen Methodismus, wie er über Amerika bei uns eingeführt ist und mit den pietistischen Traditionen in den mannichfachsten Formen sich verbunden hat, kein rechtes Verständniß finden werden. Je weniger man hier für eine allmähliche Entwickelung Verständniß hat, je mehr man hingegen grundsätzlich es darauf anlegt, den Moment der Bekehrung von der ganzen vorhergehenden Entwickelung zu isoliren, um ihn durch einen möglichst schroffen Uebergang von dem tiefsten Angstgefühl zur höchsten Seligkeitsfreude zu markiren, desto mehr wird die ganze Bewegung eine zielloſe, die stärkerer Reizmittel bedarf, als die einfachen Gnadenmittel unserer Kirche sie bieten. Für diese Anschauung bleibt zuletzt nur ein Gnadenmittel: das Gebet. Aber selbst hier tritt die Differenz mit der kirchlichen Auffassung zu Tage. Auch hier legt das Gefühlschristenthum allen Nachdruck, wenn ich so sagen darf, auf die subjektive Seite. Römheld hat einmal den paradoxen Satz aufgestellt: „beten hilft nicht". Das ist allerdings sehr paradox geredet, aber die gute kirchliche

Wahrheit kommt darin zum Ausdruck, daß die Wirkung unseres Gebets nicht auf unserer Leistung, sondern auf der erhörenden göttlichen Gnade beruht. Das Gefühlschristenthum macht dagegen den Erfolg von dem Maß des Gebets abhängig. Je stürmischer das Gebet ist, desto eher wird es erhört. Es ist ein Zug aus dem Leben, wenn aus einer methodistischen Gebetsversammlung berichtet wird, daß jemand dem betenden Bruder zugerufen habe: „Mehr Feuer"! Das sind die letzten Konsequenzen aus der ausschließlichen Betonung des menschlichen Faktors im Werden des Christenlebens.

Von hier aus ergibt sich sofort ein drittes Charakteristikum des subjektiven Gefühlschristenthums. Nicht als Glied der Kirche, nicht durch den Dienst der Kirche glaubt der Christ zur Heilsgewißheit gekommen zu sein; wie sollte nicht auch die Stellung des gläubig Gewordenen zur Kirche eine völlig andere sein als die des anderen, der in der Kirche und durch ihre Handreichung sich zum Glauben hat führen lassen! Ihn wird beides, die Pflicht der Dankbarkeit wie die Kraft der Ueberzeugung, an die Kirche binden. Wie das Kind die Mutter liebt und ihr dient, so wird er die Kirche lieben und ihr dienen. Und in diesem Lieben und Dienen kann ihn auch die Knechtsgestalt der Kirche nicht irremachen. Allerdings wird sie auch ihn und gerade ihn mit tiefem Schmerz erfüllen; aber dieser Schmerz wird sich nicht sowol in ebenso wohlfeilen als lieblosen Klagen Luft machen als vielmehr in dem ernsten Streben, bessere Zustände herbeizuführen. Und um so freudiger wird er an dieser Besserung der Kirche mitarbeiten, als sie durch ihren Dienst ihm selbst bezeugt hat, daß trotz aller ihrer äußeren Erscheinung anklebenden Unvollkommenheit ihr dennoch göttliche Heilskräfte innewohnen.

Woher soll dagegen diese Freudigkeit dem kommen, der ohne den Dienst der Kirche, ja vielleicht trotz des Dienstes der Kirche zum Glauben zwar nicht gekommen ist, wol aber gekommen zu sein glaubt? Mag er immerhin da, wo er von einem Prediger „Segen" erwartet, zu seiner Kirche sich halten, sein eigentliches Interesse geht auf die kleinen Kreise, in welchen die durch die gemeinsame vermeintliche Erfahrung mit ihm Verbundenen sich zusammenschließen. Und soweit er überhaupt an der Reichsarbeit theilnimmt, wird er von diesen Kreisen das Heil erwarten.

In dem Gefühlschristenthum allerdings wird von dieser Arbeit überhaupt nicht viel zu spüren sein. Es ist von vornherein mehr zum Genießen als zum Arbeiten aufgelegt. Indem der lutherische Christ mit seinem irdischen Beruf der Kirche sich eingliedert, um ihn als Glied der Kirche fortan als einen Gottesdienst zu treiben, geschieht es, daß er gerade in dieser Arbeit seine Seligkeit, ich will nicht sagen, erlebt, wol aber darlebt. Das Gefühlschristenthum dagegen weiß seiner ganzen Natur nach von keiner anderen Seligkeit als der des Gefühls; daher sucht es auch in den Konventikeln mehr Anregung zum Genuß als zur Arbeit für Gottes Sache. Daran bestätigt sich zuletzt, daß die Differenz zwischen dem Gefühlschristenthum und dem kirchlichen Christenthum eine das ganze geistliche Leben durchziehende ist, und es sei daher gestattet, sie nunmehr in folgenden drei Sätzen zusammenzufassen:

1. Während das kirchliche Christenthum seine Heilsgewißheit auf die objektiven Heilsthaten Gottes gründet und durch Wort und Sakrament verbürgt sieht, will das subjektive Gefühlschristenthum dieselbe durch die Reflexion auf sich selbst feststellen und in einem gefühlsmäßigen Eindruck erleben.

2. Während das kirchliche Christenthum auch für das Werden der Heilsgewißheit alles Gewicht auf das göttliche Thun legt und dieses durch die Gnadenmittel sich vollziehen läßt, legt das Gefühlschristenthum allen Nachdruck auf das menschliche Thun und schätzt die Gnadenmittel nur nach ihrer Wirkung auf das Gefühlsleben.

3. Während das kirchliche Christenthum seine Heilsgewißheit in der gliedlichen Arbeit an der Kirche darlebt, will das subjektive Gefühlschristenthum dieselbe vielmehr innerhalb der ecclesiolae genießen.

Mit diesen Sätzen darf ich hoffen, das Gefühlschristenthum in seinen hauptsächlichsten Beziehungen gezeichnet zu haben. Noch aber sei mir gestattet, einiges über die Gefahren hinzuzufügen, welche dasselbe in seinen Konsequenzen mit sich führt. Es wird das theils geeignet sein, das Krankheitsbild zu vervollständigen, theils aber auch zu unserer Selbstverständigung dienen können. Und es ist mir, als bedürften wir wol einer solchen. Der uns immer wieder entgegengehaltene Einwurf hat ja viel Scheinbares, daß es in der Gegenwart viel nöthiger sei, über Mittel nachzusinnen, wie dem Tode der Massen aufzuhelfen sei, als wie geringen Krankheitserscheinungen innerhalb des Glaubenslebens begegnet werden möge. Der Einwand hat viel Scheinbares; wenn wir uns nur überreden könnten, daß nicht eine jegliche Krankheit, die sich ungehindert entfalten kann, zum Tode führen muß, und wenn sie nur nicht auf alle Fälle die Tüchtigkeit zur Arbeit für das Reich Gottes hinderte. Beides, die Gefahr für die Seelenpflege im einzelnen wie für die Reichsarbeit im ganzen sei mir gestattet ganz kurz darzulegen.

Das Gefühlschristenthum tritt mit dem Anspruch auf, Heilsgewißheit zu geben. In Wirklichkeit aber macht sie diese gerade für aufrichtige Gemüther unsicher. Denn es ist eine gemeinchristliche Erfahrung, daß das Gefühl im Christenleben einem steten Schwanken unterliegt. Was soll nun werden, wenn auf dies Schwankende die Heilsgewißheit gegründet werden soll? Wird nicht mit dem Schwanken des Gefühls die Heilsgewißheit selbst immer wieder ins Schwanken gerathen? Die Zeiten der Anfechtung lehren den lutherischen Christen aufs Wort merken; der Gefühlschrist kann ihnen nicht anders begegnen als mit dem erneuten Versuche, jene ihm nothwendig scheinenden Gefühle abermals zu erzwingen, ein Versuch, der erfahrungsmäßig nicht selten desto größere Abspannung nach sich zieht.

Ist es wunderbar, wenn manche einen einfacheren Weg zur Orientirung einschlagen? Spüren sie auch jetzt nicht jene frommen Gefühle, sie haben dieselben doch einmal gehabt, sie wissen doch von einer Zeit, wo sie aus dem Tode zum Leben gekommen sind. Daran orientiren sie sich. Daher geschieht es, daß viele keinen anderen Grund der Hoffnung anzugeben wissen, als daß sie ihre Bekehrungsgeschichte erzählen. Das einmal Erlebte soll Garantie für die Gegenwart

sein. Ist das auch eine harmlose Differenz? Gern will ich zugeben, daß bei manchem nur eine theoretische Unklarheit vorliegt. Aber leider ist auch eben so gewiß, daß bei nicht wenig anderen diese theoretische Unklarheit die sehr praktische Konsequenz hat, sie in geistliche Sicherheit zu führen, die von der fleischlichen Sicherheit sich nur durch ihre schwerere Heilbarkeit unterscheidet.

Um so gefährlicher aber ist dies Ruhen auf dem einmal Erlebten, als schon in der Bekehrungsweise des Gefühlschristenthums besondere Gefahren des Rückschlags gesetzt sind. Eine Gefahr liegt schon in der Plötzlichkeit der Bekehrung, auf die mit grundsätzlicher Vernachlässigung aller kirchlichen Erziehung hingearbeitet wird. Die Folge ist, daß der vielleicht aus dem gröbsten Sündenleben plötzlich Herausgerissene weder die Bahn kennt, in der er sein Christenleben zu bewähren hat, noch über die Gefahren unterrichtet ist, die gerade jetzt ihm drohen. Das neue Leben ist da, zweifellos; es gärt mächtig, aber wird es in die rechte Bahn kommen? Die Feinde der Seele sind zurückgeschlagen, gewiß; aber doch noch nicht völlig unter die Füße getreten. Der Mensch aber glaubt es leicht. Ausdrücklich bezeugt Wesley, wie mit der Gewißheit der Vergebung der Sünde auch das Gefühl völliger Erlösung von der Sünde sich einstelle. Er warnt diesem täuschenden Gefühl nachzugeben, aber nicht alle werden nüchtern genug sein, dieser Warnung Gehör zu schenken. Der Mensch kennt eben seine Feinde noch zu wenig; er kennt vor allem seinen Hauptfeind, sein eigenes Herz, erst sehr oberflächlich. Gewiß, in der Bekehrung ist die Verdammlichkeit seiner Sünde ihm zum Bewußtsein gekommen; aber die wirkliche Erkenntniß seiner Sünde beschränkt sich naturgemäß noch fast ausschließlich auf die besonderen Aktualsünden, aus denen heraus er zur Bekehrung gekommen ist. Wie viel der Mensch auch davon redet, er kennt sein eigen Herz noch gar nicht recht; das kann erst das Resultat einer fortgehenden Erleuchtung des heiligen Geistes sein. Was aber soll werden, wenn der Mensch diese fortgehende Erleuchtung zu langweilig findet und die tägliche Reinigung von der Sünde zu mühsam?

Doch ich muß noch mehr sagen: in der Art der Heilsvergewisserung, wie das Gefühlschristenthum sie fordert, ist schon die Versuchung zu einer Sünde eingeschlossen, ja der gefährlichsten von allen, dem Hochmuth. In der kirchlichen Methode der Heilsvergewisserung liegt keine derartige Gefahr. Wenn ich von mir weiter nichts zu sagen weiß, als daß das Blut Jesu Christi mich rein macht von aller Sünde, so ist aller Selbstruhm aus. Ganz anders steht es da, wenn ich die Heilsgewißheit durch Reflexion auf mich selbst feststellen will. Denn eine jede Reflexion auf sich selbst legt den Seitenblick auf andere nahe. Werde ich meines Heils dadurch gewiß, daß ich irgendetwas in mir entdecke, was andere nicht haben, so ist die Gefahr sehr groß mich um deswillen über andere zu erheben.

Ich sage das nicht, um möglichst Vorwurf auf Vorwurf zu häufen. Vielmehr habe ich mir dies Urtheil mit einem gewissen Widerstreben gebildet; aber ich fürchte, daß die Erfahrung dasselbe nur zu sehr bestätigt. Wie wenig wird doch in diesen Kreisen darin gefunden, daß etwa ein Bekehrter zu einem anderen, um ihn zu gewinnen, spricht: Wärest du doch, wie ich; ich kann auf der Stelle

sterben ꝛc. Man hält das für ein rechtes Rühmen der Herrlichkeit des Christenstandes; in Wirklichkeit aber ist der andere durchaus nicht im Unrecht, wenn er aus dem Betonen des Ich etwas anderes heraushört als die Demuth, ohne welche alles Christenleben nun einmal nichts ist. Diese Gefahr des Hochmuths, welche die Bekehrungsmethode des Gefühlschristenthums selbst mit sich bringt, kann nur dadurch überwunden werden, daß der Mensch mit Ernst die Arbeit der tagtäglichen Reinigung von der Sünde über sich nimmt. Wogegen der Mensch eben durch jenes starke Selbstgefühl sich verleiten läßt, der eigenen Unkenntniß des Herzens mehr Glauben zu schenken als dem Wort des Warnenden, da ist der Rückschlag unvermeidlich.

Nun soll nicht übersehen werden, daß in der That das Gefühlschristenthum in seiner genuinen Gestalt durch die Betonung der Heiligung ein Gegengewicht gegen die Gefahr hochmüthigen Ruhens auf dem einmal Erlebten geschaffen zu haben scheint. Wenn der Methodismus sowol als der Pietismus, ein jeder in seiner Weise, eine Verschiebung der Rechtfertigung zu Gunsten der Heiligung vorgenommen haben, so wird man ihnen nicht Vernachlässigung des Heiligungsinteresses schuld geben können. Nur erwecken ihre Anforderungen auch nicht das Vertrauen, daß es durch ihre Befolgung wirklich zur Bildung eines christlichen Charakters kommen werde. Dazu lassen sie auch die Heiligung viel zu sehr im Gefühlsleben vor sich gehen. Soweit sie aber wirklich die Heiligung des Lebens bezwecken, gewinnt es den Schein, als verlaufe das Christenleben in allerlei singulären Werken. Es wird viel mehr auf solche Werke der Frömmigkeit gedrungen, durch welche der Christ direkt seine Abgezogenheit von der Welt feststellt, als auf Heiligung des ganzen schlichten Berufslebens vom einheitlichen Mittelpunkt aus.

Je mehr aber das Gefühlschristenthum hierin der römisch-katholischen Ethik sich nähert, desto ungeschickter wird es, an der Lösung der Aufgaben der Gegenwart mitzuhelfen. Die römisch-katholische Kirche wird zwar nicht müde zu versichern, daß sie das einzige Heilmittel für die Schäden der Gegenwart habe; aber wir werden nicht müde werden, diese Behauptung sehr seltsam zu finden. Was will beispielsweise ein Christenthum für die Lösung der Arbeiterfrage thun, das für die ehrliche Berufsarbeit im Grunde genommen gar keinen Platz in seiner Ethik hat. Wir dürfen getrost sagen, daß gerade für unsere Zeit nur das Christenthum als ein Salz sich erweisen wird, das im Glauben ein Herr ist aller Dinge und doch wieder in der Liebe aller Knecht, das fröhlich in der Gewißheit weltüberwindenden Glaubens in die Welt hinaustritt, um in der Welt und doch nicht von der Welt sein irdisches Tagewerk als einen Gottesdienst zu treiben. Unsere Kirche würde daher ihre Aufgabe in der Gegenwart wenig begreifen, wenn sie jetzt, wo die römisch-katholische Ethik nothgedrungen bei uns Anleihen macht, durch das Gefühlschristenthum sich wollte verleiten lassen, wieder auf den katholischen Standpunkt zurückzutreten.

Das hieße von der römisch-katholischen Kirche ihre Schwäche herübernehmen unter gleichzeitigem Verzicht auf das, was sie stark macht. Denn offenbar ruht die Lebenskraft der römisch-katholischen Kirche darin, daß trotz allen Irrthums im

einzelnen noch Gottes Wort und Sakrament in ihr im Schwange gehen. Das Gefühlschristenthum dagegen schiebt diese objektiven göttlichen Heilskräfte zur Seite, um dafür mit allerlei menschlichen Mitteln und Mittelchen zu operiren. Wir wollen uns aber doch keinen Augenblick darüber täuschen, daß wir das mit unseren Künsten sicher nicht erreichen werden, was Gott in seiner heiligen Einfachheit nicht erreicht. Haben wir uns erst den Glauben an die Kraft der göttlichen Gnadenmittel rauben lassen, so mögen wir zu den schon vorhandenen Heilmitteln noch einige neue erfinden, zwingen werden wir es nicht.

Also kirchliches Christenthum gilt es zu pflegen; aber wie soll es geschehen? Man erschrecke nicht, wenn ich erst jetzt zur Sache zu kommen scheine. In Wirklichkeit glaube ich schon längst mitten darin gewesen zu sein. Zumal nach dem zuletzt Gesagten wird man ja nicht erwarten, daß ich ein unfehlbares, schnellwirkendes Heilmittel wider die besprochene Krankheitserscheinung anzupreisen habe. Was uns noththut, ist vor allem eines: klare Erkenntniß des Krankheits- und Gesundheitszustandes und dementsprechendes Handeln.

Habe ich mit der vorhergehenden Diagnose der Krankheit recht gehabt, so ergibt sich sofort, wo wir mit der Arbeit der Heilung einzusetzen haben. Es gilt zuerst und zu allermeist die Heilsgewißheit im kirchlichen Sinne zu begründen. Dadurch, daß auch wir die Seligkeitsfrage in den Herzen zu wecken wissen, erweisen wir unser Recht gegenüber dem Gefühlschristenthum; dadurch, daß wir sie in rechter Weise beantworten, üben wir die beste Pflege des kirchlichen Christenthums. Also nicht eine jede Betonung der Gnadenmittel macht es. Ich deutete schon an, wie auch Wesley sie in seiner Weise betonen konnte; alles kommt daher darauf an, wie dies geschieht. Gewöhnlich thun wir es in der Absicht, eine Anweisung zur Gewinnung des Glaubens zu geben. Das ist gewiß richtig. Wenn wir von dem Wege zur Seligkeit reden, können wir nicht zu oft Wort und Sakrament als die Mittel preisen, durch welche der heilige Geist den Glauben weckt und nährt. Dennoch dürfen wir uns nicht daran genügen lassen; vor allem gilt es die Bedeutung der Gnadenmittel für die Heilsvergewisserung selbst aufzuzeigen. Und auch dazu ist wieder nicht genug, die Unsicherheit der Gefühle darzuthun und folgeweise die Unmöglichkeit, auf sie eine stetige Heilsgewißheit zu gründen; das Bedürfniß nach den Gnadenmitteln will noch tiefer begründet sein. Darum habe ich ein wenig Fleiß auf den Nachweis verwendet, daß der tiefste Grund der Differenz darin liegt, daß der Subjektivismus durch Reflexion auf sich selbst seiner Seligkeit meint gewiß werden zu können. Hier gilt es einzusetzen. Der Vers muß festgemacht werden: „Nichts kann ich vor Gott ja bringen“. In diesem Stück will das Gefühlschristenthum gewissermaßen überboten sein. Es thut sich so viel darauf zugute, daß es von Buße, Bekehrung, Wiedergeburt und ähnlichen Forderungen predigt. Wir wissen auch davon; das alles ist nöthig, sehr nöthig; aber nun kommt, wenn ich so sagen darf, der Trumpf: mit dem allen könnt ihr noch nicht vor Gott bestehen. Dafür läßt sich das Verständniß von zwei Seiten wecken. Theoretisch wird das unseren Gemeindegliedern von der Erinnerung aus zugänglich sein, daß durch solche Einmischung menschlichen Thuns die Gnade aufhöre Gnade zu sein. Praktisch aber vor allem muß das Verständniß durch die

Predigt von der Sünde geweckt werden. Trotz aller Bußpredigt, trotz allen Redens von der Furchtbarkeit der Sünde ist ihre wirkliche Schätzung auf jener Seite oft eine sehr oberflächliche. Daher gibt man sich so leicht damit zufrieden, sie durch sein Heilsthun gewissermaßen ausgleichen zu können. Dem gegenüber müssen wir lernen, von der Sünde so zu predigen, daß die Seelen wirklich „nackt und bloß" um Gnade schreien lernen. In dem Maße, als es uns gelingt, alles Eigenwerk zu nichte zu machen, ist der Boden für die Predigt der Gnadenmittel bereitet. Nun, da der Mensch nichts mehr in sich selbst hat, darauf er sich verlassen könnte, nun dünkt es ihm nichts Geringes mehr, sich auf das äußerliche Wort zu gründen; nun scheint es ihm eine selige Kunst, die Absolution im Glauben zu ergreifen; nun wird es ihm etwas Köstliches, Christi Leib und Blut auf die zitternden Lippen nehmen zu dürfen als ein Unterpfand der Vergebung der Sünden.

Und wo ein Mensch erst einmal auf kirchlichem Wege Heilsgewißheit gefunden hat, da ist die Gefahr nicht mehr so groß, daß er auf dem einmal Erlebten sich zur Ruhe geben werde. Denn die kirchliche Heilsvergewisserung ist ihrer ganzen Art nach darauf angelegt, stets neu vollzogen zu werden. Zeigt sich gleichwol eine Neigung, die Vergangenheit zum Bürgen der Gegenwart zu machen, so ist wieder und wieder die Thorheit dieses Beginnens zu bezeugen. Wieder und wieder ist zu erinnern, wie der Anfang, dessen man sich so sehr rühmt, eben nur ein Anfang ist, auf den nothwendig der Fortgang zu folgen hat. Aus der H. Schrift ist zu zeigen, wie gerade jetzt alle die Ermahnungen platzgreifen, der Seelen Seligkeit zu schaffen mit Furcht und Zittern, den Beruf und Erwählung fest zu machen ꝛc. Für dies Ueben des Christenstandes ist der Mensch vor allem in den alltäglichen Beruf zu weisen. Es gibt keine bessere Schule der Demuth und Selbstverleugnung als die tägliche Berufsarbeit. Sie macht kleine Leute, die bei allem Jagen nach der Heiligung keinen anderen Trost haben als den stets erneuten Glauben an die Vergebung der Sünde.

Als das natürlichste Mittel aber, die Heilsgewißheit in dieser Weise zu begründen und zu pflegen, bietet sich die Predigt dar. Nicht etwa, als ob sie auf die gedachten Materien sich zu beschränken hätte. Wir würden dann gerade in den Fehler der bekämpften Richtung verfallen; denn für ihre Prediger ist es allerdings charakteristisch, daß sie ihre Lieblingsmelodien immer wieder abspielen, von dem dagegen nicht selten schweigen, was ihnen und ihren Zuhörern am meisten nöthig wäre. Dem gegenüber werden wir unseren Ruhm darin setzen, das ganze Wort Gottes, wie es zu unserer Seligkeit geoffenbart ist, auch ganz zu predigen. Aber andererseits versteht sich von selbst, daß es unsere Pflicht ist, das göttliche Wort den Bedürfnissen der konkreten Gemeinde gemäß zu predigen. Wo es daher noththut, werden wir uns auch nicht davor scheuen dürfen, immer wieder die beregten Punkte zu betonen. Nur ist es selbstverständlich, daß es in der rechten Weisheit und heiligen Vorsicht zu geschehen hat, damit nicht einfältige Irrende sich abgestoßen fühlen und überhaupt nicht der Liebe gefehlt werde. Das wird uns veranlassen, zumal im Anfang, mehr thetisch als polemisch zu verfahren; erst da, wo ein hartnäckiges Verschließen gegen die Wahrheit eintritt, mag der Ton ein

direkt polemischer werden. Wird dies beachtet, so werden unsere Ausführungen um so eher Eingang finden, wenn auch die Predigt im übrigen ihnen den Boden bereitet hat. Denn selbstredend darf unsere Predigt nicht blos in ausdrücklichen Belehrungen kirchliches Christenthum pflanzen wollen, sondern muß als ganzes dazu geeignet sein. Dazu ist aber nicht blos nöthig, daß sie auch in allen übrigen Stücken bekenntnißmäßige Lehre führe, sie bedarf dazu nicht minder einer kirchlichen Haltung. Diese kirchliche Haltung wird sich nach zwei Seiten hin zu bewähren haben, einmal in der Auffassung, welche der Prediger von seiner Gemeinde hat, sodann in der Weise, wie er sich selbst gibt. Predigen wir wirklich kirchlich, so haben wir uns nicht blos klar zu halten, daß wir eine lutherische Gemeinde vor uns haben, welche ein Recht darauf hat, mit lutherischer Lehre bedient zu werden, sondern vor allem auch, daß wir zu einer Gemeinde getaufter Christen reden, in deren Mitte Gottes Wort schon lange im Schwange ging, ehe wir die Führung des Amtes übernahmen. Darum ist es ein durchaus unkirchliches Beginnen, wenn wir auch nur von fern den Schein erwecken, als glaubten wir, daß erst mit uns das Leben in die Gemeinde einziehe und auch vielleicht mit uns sterben werde. Aber auch in der Auffassung der Einzelnen wird sich die kirchliche Haltung erweisen. Wir werden uns hüten müssen, die Predigt „mit Unterscheidung“ ohne weiteres herüberzunehmen. So berechtigt sie auf dem Boden des Subjektivismus ist, so sehr ist sie auf kirchlichem Boden ein exotisches Gewächs. Jenem ist es eigenthümlich, den Blick auf das Subjekt gerichtet zu halten; daher ist es ganz in der Ordnung, daß er auch in der Predigt davon ausgeht und sich um deswillen für verpflichtet hält, sie immer wieder nach dem Schema der Bekehrten, Unbekehrten, Angefaßten, Ueberzeugten ꝛc. anzulegen. Lutherische Weise dagegen ist es, die Gemeinde vorzugsweise vom Standpunkt der Heilswirkung Gottes, die über alle ergeht, und daher zunächst in der Gleichheit ihrer Glieder zu betrachten. Gleich aber sind alle Gemeindeglieder nach der idealen Seite darin, daß sie getauft sind, nach der empirischen Seite, daß sie Sünder sind. Erst durch Anerkennung dieser Gleiche erwerben wir uns das Recht, auch die Unterschiede zu betonen. Nun werden wir allerdings anders mit den Schafen Jesu Christi reden, die seinem Hirtenstabe folgen, als mit den verirrten, anders wiederum mit denen, die seiner Lockstimme sich hartnäckig verschließen, als mit denen, die ihr wieder Gehör geben möchten, aber es nicht wagen. Und ebenso versteht sich nun von selbst, daß wir an den Unterschied zwischen bußfertigen und unbußfertigen Sündern nicht vorübergehen. Aber alles dies betonen und wieder betonen, ist etwas ganz anderes als jede Predigt mechanisch nach dem Schema der Bekehrten und Unbekehrten ꝛc. einrichten. Durch diese Weise wird, fürchte ich, nur dem Hochmuth derer Vorschub geleistet, die sich für bekehrt halten; die anderen dagegen, weil sie immer an dem noch nicht erreichten Ziel gemessen wurden, kommen nie zur klaren Erkenntniß dessen, was doch auch sie als getaufte Christen schon haben, und der praktisch sehr fruchtbare Gedanke geht für sie verloren, wie reich sie sein würden, wenn sie nur das lebendig werden lassen wollten, was Gott schon in ihnen gewirkt hat. Es ist ja sehr begreiflich, wie gerade gewissenhafte Prediger Bedenken tragen können, ihre Zuhörer an das zu erinnern, was sie schon haben; aber wenn wir fürchten, auf diese Weise mit falschem Trost die Seelen aufzuhalten, so übersehen wir doch, daß nicht der Trost falsch ist, sondern falsch nur der Mißbrauch, der damit getrieben wird. Haben wir ein Recht, nur um diesen möglichen Mißbrauch abzuschneiden, unsere Zuhörer zugleich des kräftigsten Antriebes zu berauben, mit dem Gegebenen weiter zu wuchern? Wir würden sie auf diese Weise selber in das eigene Rennen und Laufen statt auf Gottes Thun weisen.

Aber auch unsere eigene Haltung wird den kirchlichen Charakter unserer Predigt zu bekunden haben. Auch sie muß, wenn ich so sagen darf, eine objektive

sein. Gewiß, wir sind nicht Chronisten, die wieder erzählen, was ihnen vorerzählt ist; wir sollen Zeugen sein, die da reden, was wir gehört und gesehen haben. Aber daß wir solche Zeugen sind, merke man mehr an der ganzen Weise, wie wir das Zeugniß ablegen, als daß wir es ausdrücklich sagen. Von sich selbst darf der Prediger nur in ganz besonderer Veranlassung reden, sonst hat er von sich auf der Kanzel zu schweigen. Er würde anders selbst auf den bestrittenen Standpunkt hinübertreten; denn hier will man in der Kirche allerdings nicht sowol das objektive Gotteswort als vielmehr ein subjektives Zeugniß hören; hier hält man sich nicht an göttliche Institutionen, sondern an menschliche Personen. Das Trachten unserer Kirche ist es dagegen nicht, an Personen zu binden, sondern vielmehr von Personen freizumachen. Jedenfalls aber ist es verkehrte Weise, irgendeinen Satz durch Berufung auf unsere Erfahrung stützen zu wollen. Denn etwas wird nicht dadurch wahr, daß wir es erfahren haben, und etwas anderes ist um deswillen noch nicht unwahr, weil wir es noch nicht erfahren haben. Meinen wir das und predigen wir demgemäß, so predigen wir wieder den Schwärmern zu dank, die freilich von dem göttlichen Wort nur so viel gelten lassen, als gerade ihnen „wichtig“ geworden ist. Und wenn auch das Resultat unserer Erfahrung ein anderes sein sollte als das jener: wer will uns scheiden, wenn Erfahrung gegen Erfahrung steht? Wir aber werden doch die Kirche Jesu Christi nicht für einen Spielplatz der Geister halten, da einer seine vermeintlichen Erfahrungen gegen den anderen ausspielt; sie ist uns Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit. Darum mitten in das Gewirr der menschlichen Stimmen, mitten in das, ich kann nicht anders sagen, manchmal armselige Geschwätz von Meinungen und Erfahrungen gilt es das Wort des alten Kirchenvaters hineinzurufen: In ecclesia non valet: Hoc ego dico, hoc tu dicis, sed hoc dominus noster dicit.

Aus der Gewißheit heraus gilt es zu reden, daß wir nur reden, was den Herr der Kirche uns geboten hat und von alters her in seiner Kirche hat predigen lassen. Diese Gewißheit wird unserer Haltung auch äußerlich jene heilige Ruhe geben, die der kirchlichen Predigt so wohl ansteht. Denn es scheint auch ein Widerspruch zu sein, den Glauben an die objektive Kraft des göttlichen Worts zu betonen und gleichwol durch die äußere Predigtweise wieder den Schein zu erwecken, als hielten wir doch dafür, daß die Wirkung des Wortes von unserem Kraftaufwand abhänge. Gewiß, eine heilige Erregung steht dem Prediger wohl an; die Ruhe eines Sachwalters, der eine fremde Sache führt, sei uns fern. Aber die heilige Ruhe wünsche ich uns, welche das Bewußtsein gibt, eines großen Königs Bote zu sein; die heilige Ruhe, welche auch angesichts der uns befohlenen Gemeinde der gewissen Zuversicht lebt, daß das Wort der Wahrheit sich selbst denen bezeugt, die aus der Wahrheit sind; die anderen aber werden wir gewiß nicht gewinnen.

Neben der Predigt können specielle Seelsorge, Schriftenverbreitung und Katechumenat gesegnete Mittel zur Pflege kirchlichen Christenthums werden. In Bezug auf die Seelsorge durch Hausbesuche werden wir freilich denen nicht genug thun können, die im Grunde wollen, daß wir durch fleißige Besuche bei ihnen uns legitimiren. Gleichwol ist es Pflicht, auf diese Weise, so viel als möglich ist, persönliche Annäherung und Verständigung zu versuchen. Je weniger wir aber selbst, so oft wie wir wol möchten, in die Häuser kommen können, um so mehr werden wir dafür sorgen müssen, daß kirchliche Schriften, Erbauungsbücher, vor allem aber auch Zeitschriften in den Häusern für uns predigen. Immerhin müssen wir uns klar halten, daß wir etwas Unmögliches erwarten würden, wenn wir hoffen wollten, daß die bewußten Anhänger des Gefühlschristenthums mit einem Schlage „umlernten“. Um so ernstlicher muß unsere Arbeit sich der Zukunft zuwenden. Nicht blos die Erweckten sind in besondere Pflege zu nehmen, sondern

vor allem auch das heranwachsende Geschlecht. Es ist eines der wichtigsten Stücke unseres Amtes, die Kinder in Lehre und Leben der Kirche einzuführen. In der Lehre ist neben den Sakramenten vor allem der dritte Artikel im Verhältniß zum vierten Hauptstück zu treiben. Wir werden uns hüten müssen, daß wir im dritten Artikel nicht doch wieder eine methodistisch-pietistische Heilsordnung geben, sondern auch hier bestimmt alles an die Taufe knüpfen. Es wird heilsam sein, etwas eingehender zu zeigen, wie auf Grund der heiligen Taufe das Christenleben sich normal zu entfalten habe, wie aber auch da, wo die geradlinige Entwickelung abgebrochen wird, es sich lediglich um eine Rückkehr zur Taufe handelt. Nicht minder wichtig aber als die Gründung in der Lehre, ist die Einführung in das Leben der Kirche. Besonders sind die gottesdienstlichen und sakramentlichen Handlungen auch nach ihrer liturgischen Seite den Katechumenen zum Verständniß zu bringen, damit sie in den Stand gesetzt werden, an dem Handeln der Kirche wirklich theilzunehmen.

Vielleicht aber wird man sagen: muß denn der einzelne Amtsträger alles thun? Bezeugt denn nicht die Kirche sich selbst? Nach dem Gesagten wäre es überflüssig zu wiederholen, daß sie das gewiß da thut, wo sie in ihrer inneren Herrlichkeit an die Herzen herankommen kann. Hingegen predigt sie in ihrer äußeren Erscheinung gar wenig von sich selbst. Und es wird nöthig sein dahin zu wirken, daß die Kirche wenigstens als *eine* mehr in die Erscheinung trete. Gegenwärtig haben wir noch in dieser Gemeinde diese Ordnung, in jener jene; hier ist ein Pastor dafür bekannt, daß er die Konfirmationshandlung besonders „schön macht"; dort hat ein anderer etwa eine besonders ansprechende Begräbnißweise. Ist es zu verwundern, daß unsere Gemeindeglieder zwar viel vom Unterschied der Pastoren wissen, aber wenig von einem Handeln der Kirche merken? Hierin muß es anders werden. Und das eine könnten wir sofort erreichen, daß wir uns verpflichteten, wenigstens die agendarisch festgestellten Handlungen auch genau nach der Agende zu vollziehen.

Doch vielleicht ist selbst das angesichts der gemeindlichen Verhältnisse noch ein pium desiderium. Und allerdings ist unsere Kirche ihrer ganzen Natur nach darauf angelegt, vorzugsweise in ihren lebendigen Gliedern zur Erscheinung zu kommen. Welche Verantwortung das auf uns legt, die wir berufen sind, im besonderen Sinne ihre Diener zu sein, brauche ich nicht erst zu sagen. Der Herr selber lasse uns diese Verantwortlichkeit erkennen, und mache uns willig sie zu tragen. Er öffne uns, je länger desto mehr, die Augen für die verborgene Herrlichkeit seiner Kirche, daß sie uns lieb sei, die werthe Magd, und wir ihr in der fröhlichen Gewißheit dienen, daß der Herr dennoch bei ihr darinnen ist und hilft ihr frühe.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Die Theologie des Johann von Staupitz.

Von Konsistorialrath Prof. D. W. Dieckhoff in Rostock.

I.

An die Theologie des Johann von Staupitz, den Luther als seinen Lehrer und Führer so hoch stellte, knüpft sich ebendeshalb ein großes Interesse. Wie aus diesem Verhältniß Staupitzens zu Luther folgt, ist die Theologie Staupitzens von Bedeutung für die Stellung geworden, in welche die Lehrerfassung Luther's zu den vorbereitenden Entwickelungsreihen, zu dem Augustinismus und zu der Mystik, getreten ist. Das Evangelisch-Neue der Lehrerfassung Luther's im Unterschiede von Augustinismus und Mystik ist freilich auch Staupitz fremd geblieben, der sich ja, als er sich später von Luther abwandte, gerade gegen die Rechtfertigung allein durch den Glauben gerichtet hat. So tritt zugleich durch eine Vergleichung der Theologie Luther's mit der des Staupitz das Neue der evangelischen Lehrerfassung Luther's auch den vorreformatorischen Lehrentwickelungen gegenüber, an welche sie als an ihre nothwendigen dogmengeschichtlichen Voraussetzungen anzuknüpfen hatte, in ein sehr bestimmtes Licht. Zwar ist es nicht unmöglich, ja nicht einmal unwahrscheinlich, daß sich auf die Lehre Staupitzens, wie sie in den erhaltenen Schriften desselben vorliegt, bereits Einflüsse von Luther's Seite geltend gemacht haben. Die Schriften Staupitzens, auf die sich unsere Kenntniß seiner Theologie stützt, gehören erst den Jahren 1515 bis 1518, also einer relativ späten Zeit Staupitzens, an.[1] In dieser Zeit stellte

1) Der Traktat von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi ist 1515 erschienen. Der Libellus de executione aeternae praedestinationis ist im lateinischen Text und zugleich in deutscher Uebersetzung von Scheurl im Januar 1517 in Nürnberg veröffentlicht. Vgl. Scheurl's Brief an Luther vom 2. Januar 1517 bei Burckhardt, „Dr. M. Luther's Briefwechsel" (Leipzig 1866). In einem Nachwort zu der lateinischen Ausgabe sagt Scheurl: „Cum itaque reverentia sua executionem aeternae praedestinationis ingenti populi Nurenbergensis applausu hoc sacro adventu praedicaverit et amicissimo rogatu in praesentem libellum redegerit, arbitratus sum me operae precium facturum, si illum traducerem et ad communem proborum utilitatem in utraque lingua ederem" etc. Der Traktat von der Liebe Gottes ist zwar erst Anfang des J. 1518 im Druck erschienen, die Entstehung desselben gehört jedoch dem J. 1517 und zwar der ersten Hälfte desselben an, da nach einer Bemerkung Luther's in einem Briefe an Scheurl vom 5. März 1518 (De Wette I, 95 f.) dieser Traktat den Inhalt von Predigten enthält, welche Staupitz 1517 in München gehalten hatte, die Anwesenheit desselben in München aber nicht später als Juni 1517 angenommen werden kann. Vgl. J. K. F. Knaake, Joh. von Staupitzens sämmtliche Werke, Bd. I (Potsdam 1867), S. 91 f. Der Traktat von dem heiligen christlichen Glauben ist von Staupitz erst am Ende seines Lebens in Salzburg verfaßt und erst nach seinem Tode (28. December 1524) im J. 1525 erschienen. Von diesem Traktat, welcher sehr offen den Einfluß der Lehre Luther's zeigt, wird zunächst für die Darstellung der Theologie Staupitzens, wie sie uns hier interessirt, kein Gebrauch zu machen sein. Derselbe enthält die spätere Auseinandersetzung Staupitzens mit Luther's Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, gegen welche Staupitz verschlossen geblieben ist. — Ich werde die bezeichneten Schriften Staupitzens nach der Knaake'

sich bereits die Lehre Luther's auf dem Grunde der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben in ihren Grundzügen fest, und so können damals bei dem engen Verhältniß zwischen beiden Männern und ihrem gemeinsamen Streben auch von Luther schon weitertreibende Einflüsse auf Staupitz ausgeübt sein. Allein wie es sich damit auch verhalten möge, die Lehre Staupitzens tritt uns in den Schriften desselben in so festbestimmter und geschlossener Gestalt im Unterschiede von dem Evangelisch-Neuen der Lehre Luther's entgegen, daß über das prinzipielle Verhältniß zwischen den Lehrstellungen beider Männer kein Zweifel stattfinden kann. Besonders beachtenswerth ist es, daß infolge davon, daß dem Staupitz das Neue der evangelischen Wahrheitserfassung, worauf bei ihrem Anschluß an die Vorgänger die Lehre Luther's doch von Anfang an ruhte, ganz fremd geblieben ist, die Lehre Augustin's, vornehmlich ihr Prädestinatianismus mit seinen Folgen für die Lehre von den Gnadenmitteln, über Staupitz einen viel unbedingteren Einfluß ausgeübt hat als über Luther, der sich gerade in der ersten Zeit seiner Lehrentwickelung von jenen Einflüssen Augustin's freier hielt.[1]

Die Theologie des Staupitz stellt sich als ein durch die Mystik modificirter Augustinismus dar. Was die mystische Seite betrifft, so liegt zwar auch der Einfluß der deutschen Mystik sehr offen vor. Die Grundrichtung der Theologie Staupitzens in ihrer mystischen Haltung ist jedoch nicht durch die deutsche Mystik, sondern durch die kirchliche Mystik bedingt. So ist die Theologie Staupitzens von dem Einflusse des Neuplatonisch-Falschen der deutschen Mystik durchaus frei. Die deutsche Mystik hat nur in ihren reineren Partien auf Staupitz Einfluß gewonnen.

---

schen Ausgabe citiren, von welcher leider nur der erste, die deutschen Schriften enthaltende Band erschienen ist. Der Libellus de exec. aet. praed. hat mir in der nürnberger Originalausgabe von 1517 vorgelegen.

1) Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz (Gotha 1879), S. 296 f., betont die Abhängigkeit Staupitzens von Luther in der Zeit vor 1517 doch wol zu sehr. Wenn er einen Beweis für den entscheidenden Einfluß Luther's auf die theologische Entwickelung Staupitzens in dem Umstande sieht, daß Staupitz später die Prädestinationslehre zum Mittelpunkte seiner ganzen theologischen Anschauung machte und sogar in Predigten vor die Gemeinde brachte, während er doch früher Luther von den Grübeleien über die Prädestination abzubringen gesucht und eben an Luther die relative Gefährlichkeit der Prädestination erfahren habe, so übersieht er, daß die Argumente, durch welche Staupitz Luther von den „Grübeleien" über die Prädestination oder vielmehr über sein Prädestinirtsein abzubringen suchte, solche sind, die auf dem Boden des Prädestinatianismus stehen, wie sie denn auch in den späteren Schriften Staupitzens unverändert wieder auftreten, zum Beweise, daß sie nichts dafür beweisen können, daß Staupitz früher vom Prädestinatianismus frei gewesen sei. Wie oben bemerkt ist, tritt in der früheren Zeit, in der Zeit vor 1518, in der sich die Lehre Staupitzens bereits so bestimmt prädestinatianisch gestaltet hat, der Einfluß der augustinischen Prädestinationslehre bei Luther noch durchaus zurück. Das hängt damit zusammen, daß sich Luther's Lehre im engeren Anschlusse an Bernhard und von Anfang an auf dem Grunde der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben entwickelt hat. Nicht Luther, sondern Staupitz ist es gewesen, welcher zuerst den Prädestinatianismus rückhaltlos verfolgt und betont hat. Nicht Luther ist in diesem Punkte der Führende gewesen. Das Wahrscheinliche ist vielmehr, daß Luther darin von Staupitz nachgezogen wurde. Die unbedingte Prädestination, die auch in Luther's Lehre, aber erst nach 1518 bestimmter, eindrang, ist doch dem eigentlichen Kerne derselben fremd.

Daß Staupitz, von dem Neuplatonisch-Falschen der deutschen Mystik frei, in seiner mystischen Haltung zunächst der Linie der kirchlichen Mystik von Bernhard her angehört, tritt recht signifikant in seiner Vorstellung von den Entzückungen hervor, welche den „Erwählten" zutheil werden. Von einem Versinken in den Wesensgrund Gottes weiß Staupitz nichts. Wie bei Bernhard ist vielmehr seine Vorstellung durch das bestimmt, was der Apostel Paulus über die Entzückungen sagt, die ihm zutheil geworden waren.[1] Ueberhaupt treten diese Entzückungen für Staupitz als etwas, das zwar groß, aber doch zum Heil nicht nothwendig ist und das daher Christus niemandem schuldet, sondern nur milde schenkt, sehr zurück.[2] Daß ihm selbst solche Entzückungen zutheil geworden seien, deutet er nirgends an. Er spricht nur den Wunsch aus, vor seinem Ende Jesum zu sehen, einen fröhlichen Blick seiner heiligen verklärten Menschheit zu empfangen, um dadurch von der Todesfurcht erledigt zu werden.[3]

Die spekulative Basis der Theologie Staupitzens ist nicht die neuplatonische der deutschen Mystik, sondern die auf Augustin zurückgehende der Theologie Bernhard's.[4] Gott, heißt es im Anfange der Schrift De exec. aet. praed., habe die einzelnen Dinge gut und alles insgesammt sehr gut, aber nicht als das beste geschaffen, wie es ja denn auch mit dem Wesen der Kreatur nicht übereinstimme, die beste zu sein, weil sie eben als Kreatur auf das Nichts gerichtet sei und zum Nichts hineile, wenn nicht der, der sie geschaffen hat, sie erhalte.[5] Mit der Nichtigkeit der Kreatur als solcher ist es nach Staupitz gegeben, daß es unmöglich war, daß der Mensch sich selbst überlassen nicht abwich, nicht fiel, nicht wieder zu nichts wurde sowol dem Wesen nach als auch nach dem Können und Wirken in den natürlichen Dingen, und daß es noch weniger möglich war, daß er nicht fehlte in den Sitten.[6] Deshalb sei, damit nicht alles umsonst geschaffen wäre, für die Natur die Erhaltung durch die göttliche Macht, für den freien Willen die Gnade der göttlichen Menschwerdung beschlossen, damit so das Sein durch die Erhaltung, das Gut-Sein durch die Gnade, also beides durch Gott selbst bestände.[7] Ohne Gott, der sich mit ihm verbunden hat, ist dem Menschen das Gute unmöglich. Zu „einem ganzen Leben eines Menschen", sagt Staupitz im Traktat von der

1) De exec. aet. praed. § 160. Ueber Bernhard's Vorstellung von den mystischen Entzückungen vgl. die folgenden Stellen seiner Schriften: In cant. serm. 94, n. 4; De consid. V, c. 2; In cant. serm. 52, besonders n. 5; De dil. Deo c. 10, n. 27.

2) Ebd. § 161. 3) Knaake, a. a. O., S. 85.

4) Bernhard, De consid. V, c. 5, n. 12. Vgl. In annunt. b. Mar. serm. l. n. 1: „De operibus vero bonis certum omnino est, quod nemo haec habeat a seipso. Nam si stare non potuit humana natura adhuc integra, quanto minus poterit per seipsam resurgere jam corrupta? Certum est ad suam originem universa, quantum in eis est, tendere, et in eam semper esse partem procliviora. Sic et nos, qui de nihilo creati sumus, constat quia, si nobis ipsis relinquimur, in peccatum semper, quod nihil est, declinamus". Die Worte Nam si stare bis corrupta geben fast wörtlich einen Satz Augustin's (Ep. 186, c. 11, n. 37) wieder, der sich bei Prosper Aquitanus lib. sent. 308 findet und auch in den Beschlüssen des Koncils zu Orange wiederkehrt. Vgl. auch Augustin De civ. Dei l. 12, c. 6: „— voluntatem malam non ex eo, quod natura est, sed ex eo, quod de nihilo natura facta est." Wegen Bernhard's vgl. auch dessen Schrift De gr. et lib. arb. c. 8, n. 25.

5) De exec. aet. praed. § 1. 6) Ebd. § 18. 7) Ebd. § 19.

Nachfolge des willigen Sterbens Christi, müssen Gott, Seele und Leib vereint sein, damit der Mensch nicht allein sei, sondern auch recht sei[1] Derselbe spekulative Grundgedanke kommt auch in der Art zum Ausdruck, wie der Tod der Seele, welcher mit dem Falle eingetreten ist, definirt wird. Staupitz unterscheidet dreierlei Tod, den Tod des Leibes, den Tod der Seele und den Tod des Leibes und der Seele zugleich. Der Tod des Leibes besteht in dem Verlieren des Seins, der Tod der Seele in dem Verlieren des „recht seins". In dem ersten verläßt die Seele den Leib, „von der er sein Wesen hat", in dem anderen verläßt Gott die Seele, „von dem sie ihr recht sein hat". Der Tod beider zugleich besteht darin, wenn die von Gott verlassene Seele den Leib verläßt, und dieser Tod wird daher zum ewigen Tode.[2] Alle diese Tode, heißt es an einer anderen Stelle, sind aus dem Tode der Seele erwachsen, „der in dem stehet, daß Gott die Seele verläßt, das dann geschieht, wann sich der Mensch im Ungehorsam von Gott wendet."[3]

Der Einfluß der deutschen Mystik hat sich am offensichtlichsten in der Lehre von der Buße geltend gemacht. Unter diesem Einflusse faßt auch Staupitz die Buße als das Sterben des alten Menschen und das Anziehen des neuen Menschen. Hieß es, sagt er, vor dem Falle: wenn du sündigst, so mußt du sterben, so heißt es jetzt: stirbst du nicht, so mußt du sterben. Man muß sich Christo „ganz resignirt" gelassen und übergeben; denn wer ihm selbst lebt, der stirbt Christo, wer ihm selbst stirbt, der lebt Christo, darum daß niemand den neuen Menschen in Christo anziehen mag, er habe denn den alten ausgezogen. „Nymandt wirdt new geboren, der nicht gestorben ist; derhalben ist nicht in allen der angeborene Todt von Adam gestorben, die Christum bekennen und anruffen, sunder in dene alleine, die in yne gestorben, in Christo leben, die in yrer eignen gerechtikeit vortzagen, in Christo hoffen, die der gnade alleine, keiner pflicht[4] warten, gote in allen Dingen, sich selb in nichte suchen."[5] Der Grad der Vollkommenheit mißt sich, wie Staupitz geltend macht, danach, wie weit der Christ sich selbst und allen Kreaturen stirbt. Je mehr der Christ sich und den Kreaturen stirbt, desto mehr wird er von dem neuen Leben aus Gott und dem seligen Frieden desselben erfüllt. Als das allergewisseste Wahrzeichen beider, „unser gantzen lieb zu gote und gotes gnedigenn lieb zu uns", gibt Staupitz am Schlusse des Traktats von der Liebe Gottes das an, daß das Herz leer wird von allen Kreaturen, wenn es „in sein vollkommen lieb gestiegen ist", „alß das nichtz den got, frey eynig, in seinem geist bleybet, sonst alle creaturen darauß getribenn werden".[6] Da jedoch Staupitz von dem Neuplatonisch-Falschen der deutschen Mystik und von ihrer Lehre vom einfach einigen Wesensgrunde in Gott und im Menschen frei ist, so beharrt seine Lehre von dem Absterben des Menschen von allen Kreaturen und von sich selbst in den Schranken, welche durch den festgehaltenen Unterschied des Personlebens zwischen dem Menschen und Gott gegeben sind. Wie schon bemerkt wurde, findet sich bei Staupitz nichts von dem Entsinken des Menschen in den Wesens-

1) Knaake, a. a. O., S. 58. 2) Ebd. S. 53.
3) Ebd. S. 58. Vgl. Bernhard, Serm. de div. 116.
4) „debitum", was Gott ihnen pflichtete, schuldete für ihr Verdienst.
5) Knaake, a. a. O., S. 58 f. 6) Ebd. S. 118.

grund Gottes. Für Staupitz liegt die Vollendung in der mystischen Vereinigung mit Christus. Das Zunichtewerden der Kreatur erschöpft sich in der freiwilligen Resignation auf alles um Gottes willen. Es ist charakteristisch für die Haltung der Lehre Staupitzens, daß er das Absterben von den Kreaturen und von uns selbst nur ins Auge faßt, wie es Moment der Liebe gegen Gott über alles ist.[1] Damit stimmt es überein, daß Staupitz in dem Büchlein von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi die Nachfolge des Todes Christi in dem willigen Erleiden des Todes sieht, in welchem man willig alles aufgibt, um in die selige Gemeinschaft mit Christus zu kommen.[2]

Wenn Staupitzens Theologie in ihrem Anschluß an die auf Bernhard zurückgehende kirchliche Mystik von dem Neuplatonisch-Falschen der deutschen Mystik frei ist, trotz des Einflusses, den auch diese auf sie gewonnen hat, so weicht sie doch nun auch von Bernhard dadurch ab, daß sie in aller Bestimmtheit die unbedingte Prädestination vertritt. Auf die Lehre von der unbedingten Prädestination fällt das größte Gewicht in der Theologie Staupitzens. Sie steht im Mittelpunkte derselben und gibt ihr ihr eigenthümliches Gepräge. So greift Staupitz über den mittelalterlichen Augustinismus, auch über Bernhard, auf die ursprüngliche Lehre Augustin's zurück. Auf die Fassung der Prädestinationslehre, wie sie in den Schriften Staupitzens vorliegt, sind unstreitig die Schriften Augustin's selbst von Einfluß gewesen. Staupitz schließt sich in manchen Punkten sehr eng an die Sätze Augustin's an. Doch ist seine Prädestinationslehre zugleich durch den Einfluß der mittelalterlichen Entwickelungen bedingt. Der Einfluß des Thomas von Aquinum liegt sehr offen vor, und weiter hat auf die nähere Ausführung der Lehre Staupitzens, besonders darauf, wie das Verhältniß zwischen dem Wirken Gottes im Menschen und dem Wirken des letzteren gefaßt wird, auch die deutsche Mystik Einfluß ausgeübt.

Mit aller Schärfe spricht Staupitz den Partikularismus der Gnade aus, den sowol Bernhard wie auch die deutsche Mystik in aller Bestimmtheit ausschloß. Das Blut Christi, sagt Staupitz, ist nicht für jedermann, sondern nur für viele vergossen.[3] Das Lob Gottes, seine Verherrlichung, ist der Zweck von allem, sowol der Schöpfung wie der Erlösung.[4] In der Schrift von der Liebe Gottes heißt es: „All menschen sein endtlich darzu beschaffen, das sy got loben und eren und yn in sich selbst großmachen und glorificiren sollen mit hertzen, wortten und wercken".[5] Und da, so macht Staupitz weiter geltend, zum Lobe des Allmächtigen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gleicherweise beitragen, so ist die Erwählung und Prädestination etlicher beschlossen, während die anderen zur Erweisung der Gerechtigkeit der Sünde und dem Gericht überlassen bleiben.[6] Diese Erwählung und Prädestination ist nach Staupitz „die erste Gnade", die sowol der Natur wie dem Werke vorhergeht, da sie durch keine vorhergehende Verdienste irgendwelcher Art

1) Vgl. besonders die Schlußparagraphen der Schrift De exec. aet. praed. § 250 ff. Staupitz hat hierbei Beispiele, welche die Schrift darbietet, vor Augen, während er an ein Zunichtewerden des Menschen, das mit dem Einswerden mit Gott im Grunde des Wesens identisch wäre, nicht denkt; vgl. § 255 f. 2) Knaake, a. a. O., S. 61. 3) De exec. aet. praed. § 84. 4) Ebd. § 3. 5) Knaake, a. a. O., S. 94. 6) De exec. aet. praed. § 20.

verdient wird, sondern aus dem allergütigsten und allerfreiesten Willen Gottes ausgegangen ist.[1] Diese erste aus dem allerfreiesten Willen Gottes geflossene Prädestination etlicher ist der unbedingte Grund davon, daß dieselben durch die Gnade zum seligen Leben gerettet und bereitet werden. Wem diese erste Gnade verliehen ist, dem werden nach der aus dem Rathschluß Gottes folgenden Nothwendigkeit alle weiteren Gnadengaben zutheil. Christus ist ihm ein Schuldner der Seligkeit geworden.[2] Durch die ewige Erwählung ist der Christ Gott angenehm geworden[3], und da die Erwählung Gottes wie Gott selbst beständig und unveränderlich ist, so kann die Seele, die durch die ewige Erwählung Gott einmal angenehm gemacht ist, nicht wieder Gott unangenehm werden.[4] Deshalb können die Prädestinirten zwar in Sünden fallen, aber nur zeitweilig, nicht beständig. Gott läßt sie nach dem Falle stärker wieder aufstehen. Den Prädestinirten muß eben alles, auch die Sünde, zum Heil dienen. Aber Gott straft auch seine Erwählten schwerer als andere in dieser Zeit, um sie von der Sünde zu reinigen.[5]

In Uebereinstimmung mit der unbedingten Prädestination, die den Zusammenhang seiner Theologie beherrscht, unterscheidet Staupitz ebenso wie Augustin zwischen einer zwiefachen Berufung, der äußeren und der kräftigen, überhaupt zwischen dem Wirken der äußeren Mittel der Gnade, also auch des Worts, und der wirkenden Gnade. Viele, heißt es in der Schrift De exec. aet. praed., würden berufen, aber nicht alle seien auserwählt. Diejenigen aber, welche Gott frei prädestinirt habe, würden in nothwendiger Folge davon in der Zeit mit kräftigem Willen zum Glauben berufen, und zwar nicht durch Moses, Propheten und Apostel, sondern durch Gott selbst, der ins Herz redet.[6] Wenn die auswendige Berufung kräftig wäre, sagt Staupitz, so müßten alle für solche gelten, welche berufen seien und gerechtfertigt würden.[7] Es könne daher der Ausspruch, welcher „unserem" Augustinus zugeschrieben werde: Wenn du nicht prädestinirt bist, so mach, daß du prädestinirt wirst, in seinem buchstäblichen Sinne nicht vertheidigt werden; denn die Gaben und Berufungen Gottes seien ohne die Buße („auserhalbs der pußwürkung", wie es in der deutschen Ausgabe heißt). Wie aber Gott den Menschen im Geiste rufe, sei dem Geiste Gottes bekannt, welcher auch die Tiefen Gottes erforsche, und vielleicht dem Geiste des Menschen, der in demjenigen ist, welcher berufen wird.[8] Auch Staupitz unterscheidet in falscher Weise zwischen Buchstabe und Geist. Gott über alle Dinge zu lieben, heißt es in dem Traktat von der Liebe Gottes[9], kann der Mensch nicht von anderen Menschen, nicht von sich selbst, aber auch nicht aus dem Buchstaben der H. Schrift lernen. Auch das Wort des Neuen Testaments ist ein tödtender Buchstabe, da es die Liebe gegen Gott, die es fordert, nicht im Herzen wirken kann. Es ist ein „morder der seelen" noch viel mehr als das Wort des Alten Testaments, weil es uns Gott „viel lieblicher" anzeiget, „als den, der uns erlost hat, umb unser willen

1) Ebd. § 21. 2) Ebd. § 22; vgl. auch § 27. 3) Ebd. § 152. 4) Ebd. § 86.
5) Ebd. § 90, 92, 93; vgl. auch den Traktat von der Liebe Gottes bei Knaake, a. a. O., S. 111.
6) De exec. aet. praed. § 24. 7) Ebd. § 26. 8) Ebd. § 28.
9) Knaake, a. a. O., S. 95 ff.

mensch worden, gelitten, begraben ist", und wir also uns darüber, daß wir Gott trotzdem nicht lieben, als nur so viel größere Sünder erkennen und richten müssen. „Dis und dergleichen bringt der buchstab des neuen testaments und todtet. Und ob ehr schon Christum in die Augen bringt und seine lere in die oren, weil er doch den geist Christi nit vermag in das hertz zu bringen, dient ehr allein zu schwererem todt".[1] Staupitz stellt daher den Satz auf, daß die Liebe gegen Gott in keinen Menschen komme, es sei denn zuvor der Heilige Geist in ihm. „Derhalben ist die erste, die hochste und großte Begnadung der außerwelten seel, das got sein wonung yn yr macht."[2]

Staupitz richtet sich gegen die, welche die Predigt über die Prädestination für gefährlich halten. Es sei grundlos, wenn etliche sagen, daß die Prädestination, wenn sie gepredigt werde, den freien Willen aufhebe, die Erwählung — es ist die Berufung der Prädestinirten in der Taufe gemeint — verdamme, das Müßiggehen zulasse und die Ursache eines thörichten Vertrauens sei. Die Predigt von der Prädestination richte vielmehr die wahre Freiheit auf, mit welcher uns Christus freigemacht habe, erfordere eine heilsame Erwählung, ohne welche sie keinem Erwachsenen das Heil zugestehe, vertreibe alles Müßiggehen und gestatte und wirke nicht eine thörichte Sicherheit, sondern eine wahrhaftige Hoffnung.[3] Der Prädestinirte, der die Hölle nicht fürchte, den Himmel nicht fordere, sondern dem höchsten Gut nur um dessen willen diene, sei freier als irgendein anderer, frei nämlich von der Kreatur, am freiesten von der Sünde.[4] Denn ihm gefalle alles, was Gott gefällt, und ihm mißfalle alles, was Gott mißfällt. Er sei ein Geist mit Gott, dem er in allem gern gehorsam sein wolle, indem er weder die Dinge außer sich noch sich selbst achte. Alles habe er, als ob es nicht sei, Leiden und Wohlergehen, Sterben und Leben, Gerettet- und Verdammtwerden seien ihm gleiche Freude, wenn nur alles nach dem Wohlgefallen Gottes gehe.[5] Der Prädestinirte achte es eins, auf Gottes Geheiß gegen sich oder für sich zu handeln, „als der gentzlich entledigt und gefreiet ist von aller neiglichkeit und unterschied oder auch von der begird ewiger belonung."[6] So wenig — das ist die Meinung Staupitzens — sei die Predigt der Prädestination gefährlich, daß vielmehr erst der, der sich dem unbedingten Willen der göttlichen Prädestination unterworfen habe und so mit gänzlichem Aufgeben seiner selbst allein die Ehre Gottes den Zweck von allem sein lasse, vollkommen eins mit dem Willen Gottes sei, ein Geist mit ihm, wahrhaft rechtschaffenen und reinen Herzens, und so in dieser vollkommenen Einheit mit Gott zugleich auch wieder der freie Herr aller Dinge.

Bis dahin ist uns eine Differenz zwischen der Prädestinationslehre Staupitzens und der Lehre Augustin's nicht entgegengetreten. Die Uebereinstimmung mit Augustin tritt auch darin hervor, daß auch Staupitz die Prädestination nur als Prädestination der Erwählten faßt[7], sowie auch darin, daß er unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Augustin zur Begründung der Prädestinationslehre darauf

1) Ebd. S. 97 f. 2) Ebd. S. 98. 3) De exec. aet. praed. § 170.
4) Ebd. § 172. 5) Ebd. § 173.
6) Ebd. § 174; der deutsche Text bei Knaake, a. a. O., S. 169 f. Vgl. auch die folgenden Paragraphen. 7) De exet. aet. praed. § 20.

hinweist, daß auch der Glaube nicht unser Werk sei, sondern eine Gabe Gottes, damit sich nicht jemand rühme, als wäre er aus eigenem Verdienst in die Zahl der Heiligen eingeschrieben.[1] Dieser enge Zusammenschluß mit der ursprünglichen Lehre Augustin's beweist wol, daß die Lehre Augustin's selbst in seinen Schriften nicht ohne Einfluß auf die Fassung der Lehre Staupitzens gewesen ist. Aber bei diesem engen Zusammenschlusse der Prädestinationslehre des Staupitz mit der Lehre Augustin's fehlt es nun doch auch nicht an bedeutungsvollen Abweichungen, in denen sich der Einfluß der nachaugustinischen mittelalterlichen Entwickelungen geltend macht.

In dieser Hinsicht ist zunächst hervorzuheben, daß die Freiheit Adam's im Fall, die für Augustin so fest stand und die infralapsarische Fassung seiner Prädestinationslehre begründete, bei Staupitz unsicher geworden ist, und daß infolge davon bei ihm die supralapsarische Fassung der Prädestinationslehre an die Stelle der infralapsarischen getreten ist. Zwar scheint Staupitz die Freiheit Adam's im Fall festzuhalten. Er sagt, der in Gerechtigkeit geschaffene Mensch habe sich von selbst (sua sponte) unendlichen Fragen (infinitis quaestionibus) eingeflochten und so sei er elendiglich gefallen.[2] Allein im vollen Sinne des Wortes, wie Augustin, kann Staupitz die Freiheit Adam's nicht gemeint haben. Er leitet zugleich aus der Nichtigkeit der Kreatur als solcher die Unmöglichkeit her, daß die sich selbst überlassene Kreatur nicht fiel.[3] Allein aus der kreatürlichen Natur des gutgeschaffenen Menschen folgte nicht, und Adam war auch in der Versuchung nicht so von Gott verlassen, daß er in derselben fallen mußte. Der Satz Augustin's, daß der erste Mensch eine solche Gnade hatte, daß er im Guten beharren konnte, wenn er wollte, ist von Staupitz aufgegeben. Und damit steht es in Uebereinstimmung, daß Staupitz nicht in der vorhergesehenen Thatsache des Falls die Voraussetzung des Prädestinationsrathschlusses sieht, sondern supralapsarisch denselben daraufhin eingetreten sein läßt, daß bei der Schöpfung die aus der Nichtigkeit der Kreatur als solcher folgende Unmöglichkeit des Nichtfallens des sich selbst und seiner Freiheit überlassenen Menschen sich zeigte („in lucem prodiit", deutscher Text: „erewgent sich tzu handt"). Nach Staupitz ist vor der Schöpfung der Welt von Gott beschlossen, daß niemand, auch Adam nicht ausgenommen, ohne die Gnade Christi solle gut handeln können, wie denn nach ihm auch bei der Schöpfung wegen der Nichtigkeit des kreatürlichen Wesens des Menschen die Gnade der göttlichen Fleischwerdung für den freien Willen geordnet ist, ebenso wie die Erhaltung durch die göttliche Allmacht für die Natur.[4]

1) Ebd. § 15. 17. 2) Ebd. § 29. 3) Ebd. § 18.

4) De exec. act. praed. § 18—20. Es ist zu beachten, daß sich bei Staupitz der Satz von der Unmöglichkeit des Nichtfallens der sich selbst überlassenen Kreatur keineswegs auf die deterministische Auffassung gründet. Derselbe folgt für ihn vielmehr aus der Nichtigkeit der Kreatur, infolge deren nach ihm der Mensch, sich selbst überlassen, trotz des liberum arbitrium nicht nicht fallen kann. Nach Staupitz fällt Adam, der freilich wegen des Mangels seines kreatürlichen Wesens nicht nicht fallen kann, doch „sua sponte", kraft seiner eigenen Willensentscheidung, freiwillig und ohne daß ihm das liberum arbitrium, das Vermögen der Wahl zwischen verschiedenen Handlungen, fehlte oder verloren ging, kraft dessen er vielmehr auch nach dem Falle und beherrscht von der Sünde zwischen entgegengesetzten Handlungen nach ei-

Weiter weicht Staupitz unter dem Einfluß mittelalterlicher Entwickelungen in der Art und Weise von Augustin ab, wie er das Verhältniß zwischen dem Wirken Gottes und dem freien Willen des Menschen faßt.

---

gener Entscheidung wählen kann, ohne daß deterministisch sein Thun ein von Gott nothwendig gewirktes wäre. Vielleicht hat auch Staupitz, wie Thomas von Aquinum, angenommen, oder wenigstens nicht ausgeschlossen, daß aus der Unmöglichkeit des Nichtfallens, die in der Nichtigkeit des kreatürlichen Wesens begründet sein soll, doch nicht mit Nothwendigkeit folge, daß Adam in der bestimmten Versuchung fiel, in welcher er gefallen ist, daß er vielmehr derselben hätte widerstehen können, daß er aber sich selber überlassen, auch wenn er diese und andere Versuchungen bestand, irgend einmal würde gefallen sein, daß er nicht niemals hätte fallen können. Ueberhaupt ist es interessant, die Lehre des Thomas über diesen Punkt zu vergleichen. Es sei daher gestattet, auf dieselbe hier hinzuweisen. Sie liegt freilich nicht unmittelbar in den Sätzen des Thomas über den Fall Adam's vor, sondern muß aus verschiedenen Aeußerungen geschlossen werden, während sich Thomas auffallend genug über diese wichtige Frage nicht direkt erklärt. Nach Thomas konnte der Mensch im Stande der unverletzten Natur zwar nicht ohne die Gnade die Gebote des Gesetzes halten, wie sie ex charitate geschehen, und so konnte er auch nicht ohne die Gnade das ewige Leben verdienen; aber er konnte ohne die Gnade, nämlich ohne die gratia habitualis (vgl. p. 1. 2. qu. 24, art. 2), die Gebote des Gesetzes quoad substantiam operum erfüllen und somit nicht sündigen (P. 1. 2. qu. 109, art. 2. 4. 8). Damit, daß er dem Menschen im Urstande das posse non peccare im bezeichneten Sinne durch seine allerdings von Gott im Bestande zu erhaltenden natürlichen Kräfte auch ohne die Gnade zuschreibt, scheint Thomas die Freiheit Adam's im Fall vollständig zu wahren. Dennoch ist es nicht so. Thomas stellt zugleich den Satz auf, daß Gott einzelne Mängel in den einzelnen Dingen habe zulassen müssen, damit das vollkommene Gute des Ganzen nicht verhindert würde (vgl. P. 1, qu. 22, art. 2 ad arg. 2). Die Vollkommenheit des Universum fordere eine Ungleichheit in den Dingen, damit alle Grade der Güte erfüllt würden. Wie es einen Grad der Güte gebe, wonach etwas so gut sei, daß es niemals aufhören könne gut zu sein, so gebe es einen anderen Grad der Güte, wonach etwas gut sei in solcher Weise, daß es aufhören könne gut zu sein, womit denn gegeben sei, daß es wirklich zuweilen aufhöre gut zu sein (vgl. P. 1, qu. 48, art. 2). Werden diese allgemeinen Sätze auf den Menschen angewendet, so ergibt sich das Folgende. Der Mensch, welcher im Urstande vermochte nicht zu sündigen, konnte doch auch fallen. Er hatte somit einen solchen Grad der Güte, daß er aufhören konnte gut zu sein, womit denn gegeben war, daß er zuweilen, obwol er in keinem einzelnen Falle vom Guten abfallen mußte, doch zuweilen vom Guten abfiel, oder, wie Staupitz sich ausdrückt, daß er sich selber überlassen, nicht, nämlich nicht überhaupt, nicht fallen konnte. Daß dies wirklich die Meinung des Thomas gewesen ist, geht aus seinen Sätzen über die sündlosen Söhne hervor, welche Adam erzeugt hätte, wenn er nicht gefallen wäre. Wie die ersten Menschen selbst vor dem Fall im Guten nicht unwandelbar befestigt waren, so wären auch ihre Kinder, wenn sie solche im Stande der Unschuld gezeugt hätten, nicht als im Guten unwandelbar befestigte geboren. Sie hätten vermöge ihres freien Willens sündigen und der Verdammniß verfallen können, sie hätten aber auch von der Sünde frei bleiben und der Verdammniß entgehen können. Wenn, so heißt es nun weiter, dies letztere der Fall gewesen wäre, so würde das nicht geschehen sein, weil sie in dem Guten befestigt gewesen wären, sondern wegen der göttlichen Vorsehung, durch welche sie vor der Sünde bewahrt worden wären (vgl. P. 1, qu. 100, art. 2 ad 1). Was nach Thomas von den Kindern gilt, die Adam im Stande der Unschuld gezeugt hätte, gilt auch von Adam im Stande der Unschuld selbst. Es steht also nach Thomas nicht wie nach Augustin die Sache so, daß Adam vor dem Falle eine solche Gnade empfangen hatte, daß er im Guten beharren konnte, wenn er wollte, wie er auch kraft seines freien Willens vom Guten abfallen konnte, sondern es hätte dazu, daß Adam frei von der Sünde geblieben wäre, dessen bedurft, daß er durch Gottes Providenz, also durch Gottes vorher bestimmte Mitwirkung vor der Sünde bewahrt worden wäre. Daß Adam fiel, geschah, weil er

Mit der Lehre von der unbedingten Prädestination war es gegeben, daß Staupitz anti-semipelagianisch, im Unterschiede von der Mystik, der deutschen wie der kirchlichen,[1] jede Mitwirkung des freien Willens zum Zustandekommen der Gerechtigkeit ausschloß. Mit Augustin hält Staupitz das gänzliche Unvermögen des gefallenen Menschen zum Guten fest. Die (von Gott) „verlassene" Natur des Menschen vermag auf die Fassung [illegible] erkennen, noch zu wollen, noch zu thun; ihr ist auch Gott selbst ein Schrecken.[2] Der von Gott verlassene Menschen vermag

durch die [illegible] es nach [illegible] göttliche Providenz nicht, wie es hätte geschehen können, davor bewahrt ist, während Gute[illegible] dem uns bereits bekannten Satze des Thomas damit, daß er ein Wesen war, das vom Guten abfallen konnte, gegeben war, daß er nicht immer am Guten festhielt. In dem Wesen Adam's, wie es geschaffen war, lag es nach Thomas begründet, daß er nicht für immer im Guten beharrte, sondern fiel, wenn er nicht durch Gottes providentielles Wirken, durch eine Impression von Gott als dem ersten Beweger aller Dinge (P. 1, qu. 103, art. 8), davor bewahrt wurde. Es ist damit die Nothwendigkeit, daß Adam fiel, gegeben, zwar nicht die Nothwendigkeit seines Fallens in irgendeiner bestimmten Versuchung, aber doch die Nothwendigkeit des Fallens überhaupt, des Fallens irgend einmal. Auch wenn die ersten Menschen in der ersten Versuchung nicht gefallen wären, wären sie doch infolge davon nicht wie die Engel im Guten befestigt worden, da der Mensch eben (darin unterschieden von dem Engel) ein arbitrium vertibile hat sowol vor wie nach der Wahl (P. 1, qu. 100, art. 2, besonders auch ad arg. 4). Diese Nothwendigkeit beruht nicht darauf, daß deterministisch die wirkliche Freiheit des Willens geleugnet würde. Sie beruht nach Thomas auf der Unbeständigkeit des freien Willens des Menschen, welche zur Folge hat, das das Abweichen des freien Willens von dem Guten in irgendeinem Falle einmal eintritt. Der Mensch fällt dann nicht unfreiwillig, sondern freiwillig, eben durch die Entscheidung seines freien Willens, durch welche der Mensch im Falle vom Guten sich abwendet. Auch wird dann die Entscheidung des freien Willens, durch welche der Mensch im Falle vom Guten sich abwendet, nicht durch Gott gewirkt. Gott unterläßt nur, durch sein Wirken den Menschen vor diesem Gebrauche seines freien Willens zu bewahren, wie er es gekonnt hätte, wenn es der Wille seiner den Gang der Dinge leitenden Providenz gewesen wäre. Und damit erscheint Thomas die Verursachung der Sünde in genügender Weise von Gott geschieden (vgl. P. 1, qu 49, art. 2. ad arg. 2). Die Sünde, das malum culpae, besteht nach Thomas in einem Mangel der Handlung (P. 1, qu. 48, art. 5). So hat die Sünde, wie Thomas weiter geltend macht (P. 1, qu 49, art. 2), immer ihre Ursache in dem Mangel des Handelnden, und daraus wird gefolgert, daß die Sünde nicht auf Gott als ihre Ursache zurückgehe, da in Gott kein Mangel, sondern die höchste Vollkommenheit stattfindet. „Unde malum quod in defectu actionis consistit vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam." Thomas beruft sich dafür auf einen Ausspruch Augustin's in dessen Schrift de div. quaest. octoginta-tribus, qu. 21. Allein durch das alles ist doch nur die direkte Kausirung der sündigen Aktion des freien Willens im Fall durch Gottes Wirken ausgeschlossen. Gott ist es doch, der den Menschen mit einem solchen freien Willen geschaffen hat, der sich selbst überlassen nicht nicht fallen konnte, und Gott ist es, der es unterließ, die Wirkung in dem Willen Adam's auszuüben, durch welche Adam vor dem Falle bewahrt worden wäre. So geht also doch die Ursache davon, daß Adam nicht im Guten beharrte, auf Gott zurück, da Adam nicht nicht fallen konnte. Hinsichtlich dieses Kausalnexus kann sich Thomas nur wieder auf den Satz zurückziehen, daß das Gute des Ganzen forderte, daß Adam mit einem solchen freien Willen geschaffen wurde, daß er vom Guten abfallen konnte und deshalb auch abfiel (vgl. P. 1, qu. 49, art. 2).

1) Sowol Bernhard wie die deutschen Mystiker treten bestimmt für den Universalismus der Gnade und gegen die unbedingte Prädestination ein; sie verfallen dabei aber mit dem mittelalterlichen Augustinismus einem feineren Semipelagianismus.

2) De exec. act. praed. § 33.

weder zu glauben noch Gott zu lieben.[1] Und so macht Staupitz geltend, daß beides, sowol daß wir den wahren Gott durch den Glauben erkennen, wie auch, daß unser Herz entzündet wird, sodaß ihm Gott gefällt, reine Gnade sei und aus den Verdiensten Christi fließe, während unsere Werke dazu nichts thun und thun können.[2] Gott über alle Dinge zu lieben, ist eine „pur lautere Gnade", „über alle unsere werck und verdienen".[3] Gott, „ders hertz in seynen henden hat, denn willen in seinem gewalt, zuwendenn, wohin und wie er wil",[4] „schafft uns die lieb sein über alle ding".[5] Aber Staupitz lehrt nun weiter auch die schlechthinige Passivität des gerechtgemachten Menschen im Guten dem dasselbe in ihm hervorbringenden Wirken Gottes gegenüber. Das war mit der unbedingten Prädestination nicht als nothwendige Folge gegeben, wie denn diese Auffassung Augustin fremd ist. Mit der Gnade als der alleinigen Ursache des Guten und der unbedingten Prädestination steht es für Augustin fest, daß die Gnade allein und unwiderstehlich das Stehen und Beharren im Guten wirkt, aber wie nun der durch die Gnade im Guten stehende Mensch in dem Bereiche des Guten im Einzelnen will und handelt, das wird nach Augustin nicht allein durch das Wirken Gottes bedingt, sondern hängt zugleich von dem Mitwirken des Menschen kraft seines freien Willens ab. Nach Staupitz dagegen wirkt Gott allein das Gute in dem gerechtgemachten Menschen, der sich dabei dem Wirken Gottes gegenüber rein passiv verhalten soll. Die Liebe, die wir in unserem Herzen empfinden, sollen wir, wie Staupitz fordert, Gott eigen lassen. Die Bewegung ist des Heiligen Geistes, und unser nur die Empfindung, wie auch, wenn wir gekitzelt werden, das Kitzeln eines Anderen ist, unser das Lachen.[6] Die Seele soll sich nicht für die Wirkerin der guten Werke halten, sondern dieselben als vom Heiligen Geiste gewirkt erkennen.[7] Indem Staupitz verschiedene Grade der Liebe gegen Gott, die Gott über alles liebt, unterscheidet, nämlich die Liebe der „anfaher", der „zunemer" und der „vollkommenen" hebt er hervor, daß auch diese Unterschiede durchaus nicht von dem Mitwirken des Menschen abhängen, sondern allein von dem Willen und Werk des Heiligen Geistes.[8] Je vollkommener die Liebe gegen Gott in uns wird, desto mehr hört unser eigenes Wirken auf. Wir hemmen häufig nur durch unser „toben und wueten" nach der Liebe, daß sie von Gott in uns gewirkt wird, und man empfindet den süßen Geschmack der Liebe Gottes dann am meisten, wenn man schweigt und hört einwärts, wenn man weder wohl noch übel wirket und der Wirkung des Heiligen Geistes gewartet.[9] Es ist ein Zeichen der Vollkommenheit der Liebe gegen Gott über alle Dinge, wenn der Mensch ohne eigenes Wirken „in vollkommener Gelassenheit" allein auf das Wirken Gottes in ihm wartet.[10] Aber auch diese „Gelassenheit", dieses Lassen von allem eigenen Wollen und Wirken und sich ganz Gott hingeben, sich ganz Gott lassen, ist, wie Staupitz geltend macht, nicht von dem Menschen, sondern wird allein von Gott,

1) Ebd. § 16. 2) Ebd. § 33. 3) Knaake, a. a. O., S. 103. 4) Ebd. S. 96.
5) Ebd. S. 94. 6) Ebd. S. 105.
7) Ebd. S. 106 f; vgl. auch De exec. aet. praed. § 38. 39. 40.
8) Knaake, a. a. O., S. 103 u. 104. 9) Ebd. S. 208.
10) Ebd. S. 106.

von Gott selbst, gewirkt,[1] und deshalb muß man Gott bitten, daß er uns von uns selbst und allen Kreaturen ledig mache.[2]

In der Art, wie Staupitz so Gott als die wirkende Ursache des Guten faßt, tritt sehr bestimmt der Einfluß der deutschen Mystik entgegen, auf welche auch die Sprache ganz unverkennbar hinweist. Nach der deutschen Mystik wird das gute Wollen und Thun allein durch Gott im Menschen gewirkt, während sich der Mensch diesem Wirken Gottes gegenüber leidend verhält, sodaß das Gute nur so weit durch das Wirken Gottes zur Wirklichkeit wird, als der Mensch diesem Wirken Gottes gegenüber von dem eigenen Willen und Wirken läßt. Die deutsche Mystik stellt es so als die Forderung der Vollkommenheit hin, daß der Mensch ganz aufhöre, selbst der Wirkende zu sein, um Gott allein den Wirkenden in sich sein zu lassen. Das ist die Wendung, welche der Gedanke von der Alleinursachlichkeit der Gnade hinsichtlich des Guten in dem nachaugustinischen, von der unbedingten Prädestination sich lossagenden aber zugleich semipelagianisch gebrochenen Augustinismus, so vor allem auch in den Beschlüssen der Synode zu Orange, genommen hatte, und in welcher er dem Augustinismus und der Mystik in der mittelalterlichen Kirche zu Grunde lag. Wenn aber Staupitz in der Art, wie er abweichend von Augustin Gott als die wirkende Ursache des guten Wollens und Handelns des gerechtgemachten Menschen faßt, unter dem Einflusse der mittelalterlichen, im besonderen auch der deutschen, Mystik steht, so weicht er doch — und das ist charakteristisch für die Haltung seiner Theologie — infolge seines engeren Anschlusses an die ursprüngliche Lehre Augustin's und ihren Prädestinatianismus darin von der Mystik ab, daß er auch das Ablassen des Menschen von den Kreaturen und von sich selbst allein als Wirkung Gottes faßt, während die antiprädestinatianische Mystik hinsichtlich des Ablassens von den Kreaturen, welches sie als die Voraussetzung des Eintretens des Wirkens Gottes zur Hervorbringung des Guten selbst faßt, semipelagianisch der Mitwirkung des Menschen kraft seines freien Willens eine entscheidende Bedeutung beilegte.

Quellenstudien zur Geschichte der sächsischen Hofprediger.

Von Lic. Dr. **Georg Müller**, Oberlehrer am Wettiner Gymnasium zu Dresden.

III.

Daniel Greiser, Superintendent zu Dresden und Hofprediger des Kurfürsten August.

Wenn die folgende Skizze dem Leben Daniel Greiser's[3] gewidmet wird, so geschieht dies, um auf die von ihm im hohen Alter mit Anschaulichkeit und Frische

1) Ebd. S. 106. 2) Ebd. S. 118.

3) Außer Greiser finden sich noch die Formen Greyser, Gräser, Greser, Creser, Greusser, Greserus.

geschriebene Biographie[1] hinzuweisen, die „der gemeinen Priesterschafft, sonderlich den Pastoribus meiner befohlenen Superintendentz zu Dreßden zu dienst zusammengetragen", auch heute noch für jeden Geistlichen eine interessante Lektüre bildet, dann aber, um an einen Mann zu erinnern,[2] der während einer mehr als 46jährigen Thätigkeit unter schwierigen Verhältnissen für den Ausbau der kirchlichen Verhältnisse in Dresden thätig, um die ganze sächsische Kirche sich dadurch verdient gemacht hat, daß er durch das Vertrauen seiner Kurfürsten Moritz und August vielfach zur Theilnahme an Verwaltungsgeschäften wie zu gutachtlichen Aeußerungen in den Lehrstreitigkeiten berufen, für die Lehre seines Gönners Luther und seines Freundes Melanchthon mit ehrlichem und nüchternem Sinne in die Schranken getreten ist, in dem Kommen und Gehen der Parteien und herrschenden Persönlichkeiten ruhig seines Amtes waltend, in den Stürmen der Leidenschaften der festen Säule vergleichbar.

Bei dem hier zur Verfügung stehenden Raum müssen wir auf eine eingehende Darstellung verzichten; wir begnügen uns auf Material hinzuweisen, das im dresdener Raths-, wie Hauptstaatsarchiv befindlich wie in verschiedenen gedruckten Schriften zerstreut, geeignet ist, die Erzählung seiner Biographie zu belegen und als Unterlage zu einer eingehenderen Charakteristik zu dienen.

Aus ärmlichen Verhältnissen hervorgegangen, hat Greiser sich durch eigene Tüchtigkeit unter Schwierigkeiten den Weg durchs Leben bahnen müssen. Aber mit Freudigkeit und Dankbarkeit gegen Gottes Führung schaut er auf seine Jugend zurück und preist es als besonderes Glück, daß er „im Alter noch wol gedenken

---

1) HISTORIA | Vnd beschreibunge des gan | tzen Lauffs vnd Lebens, wie nemlich | ich DANIEL GREISER, Pfarrer vnd Super- | intendens in Dreßden, meinen Curriculum vitae, vom 1504. | Jare an, bis ins itzo lauffende 1587. Jar, als nun mehr ein | 83. järiger, durch Göttliche gnad geführet habe, Von mir | selbsten für meinem seligem ende schlecht vnd einfeltig | den gutherzigen, so dessen gerne wissenschaft | tragen möchten, zusammen | bracht. Darunter die kurfürstlichen Wappen mit den Kurschwertern und dem Rautenkranze. Darunter: PSALM: XXXVII. | Junior fui, et senui, et non vidi iustum dere- | lictum, nec semen eius quaerens panem. | Cum Priuilegio Christ: Electo: Sax. | DRESDAE. Auf der Rückseite des letzten Blattes (fj b) das: „Wappen der Churfürstlichen Stadt Dresden" mit der Jahreszahl 1584. Darunter: Gedruckt in der Churfürst- | lichen Stadt Dreßden, | durch Gimel Bergen. | ANNO 1587. | Quart. Voran 4 Bl. Bogen A—Z, a—f j. Das Buch, Kurfürst Christian gewidmet und mit einer Reihe schöner Holzschnitte ausgestattet, ist sehr selten. Die Kgl. öffentliche Bibliothek in Dresden besitzt ein Exemplar (Biogr. Erud. D. 702.) Von einem späteren Abdruck (Dresden, Baumann, 1678, 4) wird mehrfach berichtet, so von Ebert, Nominal-Excerpte. Tom. II. s. v. Greser (Mscr. der kgl. Bibliothek). Bülau („Geheime Geschichten und räthselhafte Menschen". Leipzig 1850—60, VII, 376) bezeichnet denselben als verstümmelt.

2) Vgl. auch die Biographie von M. Christian Schlegel, „Lebens-Beschreibung HErre Daniel Gresers Jn der Ordnung des Andern von Anfang der Reformation in Dreßden gewesenen Superintendentens". Dresden 1698 (104 S. 8). (Die Handschrift mit Zusätzen ist in der Landesbibliothek zu Kassel), fast durchweg nur ein Excerpt aus Greiser's Buch. Das Gleiche gilt von Bülau, a. a. O., VII, 376—419. Fragmente aus Daniel Greiser's Lebensbeschreibung, in: (Canzler und Meißner) „Für ältere Literatur und neuere Lektüre. Quartal-Schrift", 3. Jahrg. 2. Quartal (Leipzig 1785), S. 44—63. Dagegen finden sich einige Nachträge in: (Chr. Schöttgen) „Der gelehrte Zeit-Vertreib". Meißen 1743, S. 393—400.

kan, was ihme in der jugend für vielen Jaren begegnet, und widerfahren", während er die Erlebnisse der letzten Zeit so schnell vergesse. Wir aber müssen bewundern, in welch fesselnder Weise er bei aller Schlichtheit seine Jugend uns zu erzählen und zu einem Bilde zu gestalten weiß, das für die damalige Erziehungs- und Unterrichtsmethode geradezu typisch ist. Lehrer und Lehrbücher, Lehrgegenstände und Lehrmethode werden uns eingehend vorgeführt. Namentlich aber wird des Humanismus und eines seiner Häupter, des Helius Eobanus Hessus, eingehend gedacht. Zu Weilburg an der Lahn geboren, wurde Greiser durch die Unterstützung eines Vetters die Möglichkeit gewährt, sich eine höhere Bildung besonders zu Kassel, Gotha[1], Erfurt[2] und Marburg[3] anzueignen. An letzteren beiden Orten verkehrt er mit Eoban und schildert ihn folgendermaßen (Historia Bl. C): „Quintilianum und Q. Curcium hab ich gehöret von Elio Eobano Hesso, mit welchem ich hernach zu Marpurgk dahin er endlich beruffen ward, auch alda gestorben ist, sonderliche große kundschafft gemacht.[4] Dieser Eobanus war ein trefflicher Poet, welcher eine facilem venam Carmina zu machen, von Gott begabet hatte, also das er wohl mit warheit, wie Ouidius von sich rühmet, auch von ihme hätte sagen mögen: Quicquid conabar dicere versus erat. Denn man mich dieses gewißlich berichtet, da er die Iliada Homeri[5] latine hat versibus reddiren wollen, da hat er ein halb blath Homeri Carmina, so Graecè geschrieben, gelesen, vnd den Sententz, dessen so er gelesen, in sinnen gefaßt, vnd hat sich darnach in Winckell hinter den Tisch mit dem Rücken an die Wand gelegt, vnd die schreibe Feder ins Maul genommen, und also eine weile getichtet, und wenn er vermeinet, das er den inhalt genugksam erlanget hatte, hat er sich auffs Papir gebücket, vnd die versus so Homerus Graecè geschrieben, auff einen Hauffen latinè herausgeschüttet, gleich wie eine Taube, so ihren krop voll gelesen, vnd hernach den jungen vber einen hauffen vorschütten thut. Wenn Eobanus nüchtern war, ehe denn er getranck, war in vultu eius eine herrliche grauitas vnd modestia, das, wenn Junge Leute für ihn kahmen, müsten sie ihr angesicht für ihme submittiren, niederschlagen, vnd die Erde ansehen, vnd sich schemen ihn kecklich ahnzusehen.[6] Ich habe ihn gefraget, als er den Psalter hat carmine reddirt,[7] welcher translation er gefolget, Ob ers aus dem Original dem Ebräischen ge-

1) Er trat hier zu Mutian in Beziehung. In Krause's Ausgabe von Mutian's Briefwechsel wird er nicht erwähnt.

2) Er besuchte die Schule „Zu vnseren lieben Frawen". Der Universität gehörte er nicht an, wenigstens findet sich in Weißenborn's Ausgabe der Matrikel sein Namen nicht. Danach ist Senff, „Kirchen-, Reformation- vnd Jubel-Geschichte des Amts Stolpen". Budissin 1719, S. 245 zu berichtigen.

3) Es ist nicht genau festzustellen, wann er hierher kam, da die Matrikel die ersten beiden Jahre zusammenfaßt, jedenfalls im Sommer 1528. Vgl. J. Caesar, „Catalogus studiosorum scholae Marpurgensis. Pars I, viginta annorum spatium ab a. 1527 usque ad a. 1547 complectens". Marburg 1875, S. 3a: Daniel Grisser a Weilburgh. Ueber den Charakter der Universität in dieser Zeit vgl. Krause, „Helius Eobanus Hessus". Gotha 1879, II, 198 ff.

4) Wohl bei Gelegenheit der Theologentage, denen auch Eoban beiwohnte. Vgl. Krause, a. a. O., II, 219. 221.

5) Krause, a. a. O., II, 95. 276. 6) Ebd. I, 223. 7) Krause, a. a. O., II, 97, 276.

nommen, oder ob er dem Griechischen gefolget hatte (denn der alten lateinischen translation weis ich wohl das er nicht nachgeahmet hat) da hat er mir zur antwordt gegeben, er hätte seinen Psalter, den er carmine reddiret, nach der Deutschen translation Lutheri gemacht, vnd derselbigen gefolget. Ich habe gesehen und gehöret, das er mit einem hat certiret, vnd einen gantzen Abend vber tisch alles was er geredet, nicht anders denn durch eitel octonarios, das ist, Sententz mit acht sillben vnd rithmos geredet". Auch zu Erasmus Alberus stand er in freundschaftlichen Beziehungen, und der Bericht über dessen Aufenthalt in Sprendlingen bei Frankfurt ist die einzige Quelle in dieser Richtung. Die im Umgang mit den Humanisten entstandene Liebe zum klassischen Alterthum hat ihn sein ganzes Leben lang erfüllt; zahlreiche Citate in Predigten,[1] wie in seiner Lebensbeschreibung zeugen davon. Auch Verse sind uns überliefert.[2]

Daneben hat er eifrig Theologie studirt. Namentlich ward Erhard Schnepff für ihn maßgebend, der, nachdem er in Greiser's Vaterstadt Weilburg die Reformation eingeführt hatte, 1528 als Professor nach Marburg berufen worden war.[3] Greiser berichtet: „Aldo hat er (Schnepff) eben geprediget primam Epistolam Pauli ad Timotheum, in die predigten die er vber bemelte Epistel thet, bin ich fleißig gegangen, und habe darauff achtung gehabt, wie er einen paragraphen nach dem anderen außlegete, vnd wie er die Epistel interpretirte. Nahm derhalben mein Griechisch Testament mit mir in die predigt, sahe ins Buch, vnd hörete fleißig darauff, wie er alledinge tractiret, vnd memorirt das. Wenn ich darnach heim kam, sahe ich mein Buch wieder an, und repetirt die predigt bey mir selbst, vnd machte mir ein Büchlein, darin ich verzeichnete, was ich hatte in der predigt gehöret, das mit warheit ich darff sagen, das ich aus Schneppii predigten mehr gestudieret habe, denn aus den praelectionibus".

Großen Eindruck scheint auf ihn auch das Marburger Gespräch gemacht zu haben, auf welchem er die Hauptpersönlichkeiten der Reformation sah. Eingehend spricht er bei Erzählung des Kolloquiums von Zwingli und Oekolampad. Brenz hatte er schon früher in Schwäbisch-Hall kennen lernen.

---

1) Historia Bl. J j^b vertheidigt er sich gegen den Vorwurf einer zu häufigen Verwendung klassischer Citate mit folgender Unterscheidung: „Das mir aber von etlichen fürgehalten worden ist, ich habe viel exempla ex scriptis Ethnicorum mit eingemenget, kan man nicht sagen, das ich die mysteria Fidei Christianae, mit solchen scriptis oder testimoniis habe beweisen wollen, denn dis soll allein mit der heiligen Schrifft geschehen. Aber, wenn man de moribus vnd disciplina vitae handelt, das man entweder zum thügenden vermanungen thut, oder aber die laster schildet, da kan das auch wol etwa aus heidnischen scribenten geschehen, bey denen man auch exempla virtutum vnd viciorum, so wol als in heiliger schrifft findet, vnd werden die virtutes gelobet, vnd die vicia gescholten". Er verweist auf das Beispiel des Apostels Paulus 1 Kor. 15 und Tit. 1.

2) Lateinische Verse in der Predigt bei Herzog Moritz' Leichenbegängniß. Bl. f^b. Die auf Bl. f j^a schreibt Schlegel, a. a. O., S. 61 f. fälschlich ihm zu. Unter diesen steht B. F. (Bernhard Freidiger?) Deutsche Verse auf den Grafen Hans Georg von Mansfeld, dem er 1579 in Dresden die Leichenpredigt hielt, führt Krumhaar, „Die Grafschaft Mansfeld im Reformationszeitalter" (Eisleben 1855), S. 325 an.

3) Wagenmann, „Erhard Schnepff" in Herzog-Plitt, „Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche", XIII, 608 f.

Wie hoch man seine Tüchtigkeit schätzte, geht daraus hervor, daß er auf Schneppff's Empfehlung von der Universität hinweg sofort das Pfarramt zu Gießen bekam. Von 1532 bis 1542 hat er dasselbe bekleidet, und mit großer Befriedigung gedenkt er noch später der Zeit. Freilich schwere Zeiten mußte er hier durchmachen infolge der Pest. „Wie denn Giessen selten ohne Pestilentz ist, weill die Landstrasse aus vielen Landen, nach Frankfurth dadurch gehet, vnd aus Reussen vnd Preussen, vnd allen Landen Deutscher Nation, die Frankfurther Meß besucht wirdt." Zu gleicher Zeit nimmt er an den Landtagen theil, auf denen die Organisation der hessischen Landeskirche beschlossen wurde.[1] Eingehend beschreibt er den Tag zu Ziegenhain und namentlich die diesen Beschlüssen gemäß vollzogene Einrichtung des Senatus Ecclesiasticus in seiner eigenen Gemeinde, sowie dessen Thätigkeit. Er erzählt auch, daß er mit Landgraf Philipp Disputationen wegen dessen verhängnißvoller Doppelehe gehabt habe, „welche digamiam sein f. G. mit den exemplis patrum des Alten Testaments, vnd des Keysers Valentiani, der zugleich Seueram, vnd Justinam zur Ehe gehabt, beweisen wolte". Mit den Wiedertäufern zu Grüneberg[2] hatte er Unterredungen, und es gelang ihm, ihren „Antesignanum vnd Meister, mit dem zu Namen Schnabell genannt", zu bekehren, während „seine discipel alle auf ihrem Wiedertauffrischem jrthum bestunden". Die Aufforderung des gießener Rathes auf seine Kosten zu promoviren, weist er damit ab: „Vendibili vino non est opus suspensa haedera, denn ein guter Wein rufft sich selber aus, vnd bedarff nicht, das man ihm ein Reis außhenge. Res praeclare non desiderant exoticam commendationem. Welches ich nicht darümb sage, das ich für unrecht achte, das gelahrte Leute mit ehrlichen vnd herrlichen titteln geehret werden, denn Gelahrte Leute sind ehren werth und wirdig. Ich aber habe mich der ehren zu wenig geachtet, vnd bin also, ohne einen gradum, Johannes in eodem, bis hieher verbliben".

Plötzlich mußte er dieses ihm liebe und ihn voll befriedigende Amt verlassen. Denn als Landgraf Philipp nach Beilegung des Zwistes zwischen Herzog Moritz und Kurfürst Johann Friedrich sich in Dresden aufhielt, und nach dem unerwarteten plötzlichen Tode des Superintendenten Johann Cellarius von Moritz um Ueberlassung einer geeigneten Persönlichkeit aus Hessen gebeten wurde, schlug er ihm den Pfarrer von Gießen vor, den Moritz bereits früher hatte predigen hören. Am 21. April war Cellarius gestorben, bereits am 20. Mai trat der Nachfolger an. Nur ungern hatte er Gießen verlassen, wo er „in zihmlichem gutem vorrath gesessen hatte, welchen er allen, sampt meinem eigenen Hause, Aecker, Wiesen, und Gärten, auch Vieh vnd mancherley Haußrath" hatte mit Schaden verkaufen müssen. Zunächst sollte der dresdener Aufenthalt nicht dauernd sein, und so hören wir in den folgenden Jahren mehrfach[3] von Greiser's Vorhaben, nach Gießen zurück-

1) Siehe über diese Verhandlungen Heppe, „Kirchengeschichte beider Hessen". Marburg 1876—78, 236 ff. Vgl. „Der gelehrte Zeit-Vertreib", S. 394.

2) Heppe, a. a. O., S. 264.

3) Michaelis 1542, Ostern 1543. Neubert, „Melanchthon und die Stadt Dresden". (Dresden 1860). Vgl. auch v. Langenn, „Moritz, Herzog und Kurfürst zu Sachsen". Leipzig 1841, II, 107. Neubert's Vermuthung über die Beziehung dieser Stelle auf Greiser findet

zukehren. Im J. 1547 greift sogar Melanchthon ein und nur seiner Vermittelung gelang es, den Fremdling in Dresden zurückzuhalten.[1] Es entzieht sich unserer Kenntniß, ob in diesem Falle die Treue zu dem angestammten Herrscher, der von Moritz hart behandelt wurde, oder die Schwierigkeit der Verhältnisse, unter denen er in Dresden zu leiden hatte, den Wunsch nach der Rückkehr in die Heimat veranlaßte.

Wie sehr er unter der Ungunst der Verhältnisse zu leiden hatte und wie vorsichtig er vorgehen mußte, geht aus einem Schreiben des hessischen Kanzlers Ficinus[2] hervor, das kurz nach Greiser's Antritt an diesen gelangte.[3] Als jener nämlich mit Georg von Carlowitz, dem einflußreichsten Rathgeber des Herzog Georg und Moritz, behufs Verhandlungen zu Mügeln zusammengekommen war, fragte er nach Daniel Greiser's Befinden und Wirksamkeit.[4] Da sprach sich der auf seiten der katholischen Kirche stehende sächsische Diplomat sehr günstig über den neuen Superintendenten aus und äußerte, dieser könne ihn, wie seine Gemahlin, noch für den Protestantismus gewinnen, wenn er in der bisherigen Weise fortfahre. Man sieht aus den folgenden Rathschlägen des hessischen Kanzlers, wie viel ihm daran lag, daß Greser in Dresden bleibe und seinen wichtigen Posten behalte; er räth ihm zu weiterem vorsichtigen Vorgehen und zu geschickten Bemühungen, die Gemahlin von Carlowitz und diesen selbst der evangelischen Kirche zuzuführen; vor allem solle er dessen eingedenk sein, daß er in des himmlischen Herrn Dienst stehe; dies werde das beste Mittel gegen das Heimweh für ihn und die Seinigen sein.

Von weiteren Schwierigkeiten im Verhältniß zum Rathe berichten uns die Akten. Wie in anderen Städten, z. B. Zwickau, so gab es auch in Dresden zwischen den geistlichen und städtischen Behörden eine Reihe von Kompetenzkonflikten, die kräftige Auseinandersetzungen im Gefolge hatten. So glaubte sich das eine mal Greiser[5] über die Verwaltung des Kirchenvermögens durch den Rath beschweren zu müssen; geistliche Häuser seien ohne sein Vorwissen verkauft, Grund und Boden an der Schule veräußert worden. Die Hauptsache aber scheint gewesen zu sein, daß er in diesen eigenmächtigen Handlungen den Ausdruck einer bewußten Zurücksetzung der Kirchen- und Schuldiener wie Nichtachtung seiner

---

ihre Bestätigung in den Verhandlungen über seine Emeritirung. Dresdener Raths-Archiv D. III, Bl. 2 ff. Ferner schreibt Luther am 2. December 1541: „Cum dolore audio, D. Danielem meditari discessum ab Ecclesia Dresdensi. Dominus faciat, quod bonum est in oculis suis". De Wette, „M. Luther's Briefe", V, 701.

1) Melanchthon's Brief an Greiser vom 10. August 1547; s. „Corpus reformatorum" VI, 629–631. Dessen Brief in derselben Angelegenheit an Landgraf Philipp ebd. VI, 631. 632.

2) Ueber diesen s. Krause, a. a. O.

3) S. das lateinische Original bei Greiser, Historia Bl. Gij bis Giiij. Dasselbe wie deutsche Uebersetzung bei Schlegel, a. a. O., S. 48–59. Auszüge bei v. Langenn, „Christoph von Carlowitz (Leipzig 1854), S. 114. 115; Bülau, a. a. O., VII, 392–394.

4) Voigt, „Moritz von Sachsen. 1841—1847." Leipzig 1876, S. 12.

5) D. R. A. II, 100a (Protokollbuch über die Rathssitzungen), Bl. 112b f. 114.

Autorität erblickte.[1] Er spricht sich daher in der Rathssitzung sehr offen aus und verwahrt sich energisch gegen Uebergriffe: es „sey dem Rath das Bischoffliche Ampt nicht befohlen, Sonder s. gster her hab zwei Consistoria und 13 Superattendenten, darvnder er eynner, Im lande".

Ueber eine andere Differenz, in welcher es sich um das Schulpatronat handelte, hat bereits Neuber (a. a. O., S. 32 ff.) gehandelt. Greiser hatte als Superintendent nach den Bestimmungen der Visitationsordnung von 1539 bei der Wahl des Rektors der Kreuzschule mitzuwirken. Während Greiser's Abwesenheit hatte nun der Rath an Stelle des verstorbenen Schulmeisters einen von Melanchthon warm empfohlenen M. Heinz gewählt, der als gelehrt und gottesfürchtig galt. Hier wußte es Greiser durchzusetzen, daß die Wahl trotz der entschuldigenden Umstände für formell ungültig erklärt wurde. Alle Bemühungen des Rathes nach der Rückkehr Greiser's konnten an dessen Ansicht nichts ändern, und so ward schließlich eine neue Persönlichkeit gewonnen. Doch scheint die Verstimmung nie nachhaltig gewesen zu sein; wenigstens rühmt er in seiner Lebensbeschreibung:[2] „das ich alhier zu Dreßden von einem Erbaren vnd Wolweisen Rath, nicht anders denn allen geneigten willen, gespüret habe vnd (Gott lob) zwischen einem Erbaren vnd Wohlweisen Rath, vnd mir, keine zwytracht entstanden, sondern haben vns freundlich und Christlich mit einander können vergleichen, das einigkeit zwischen uns erhalten, Gott verleg vnd helffe ferner".

Voll Dankbarkeit gedenkt er seiner Kollegen, „die ihr Ampt einfeltig, nach Gottes Worte, in guter einikeit, mit allem vleis vntereinander verrichtet" haben; nur eines gedenkt er trauernd, der sich zur Sakramentsschwärmerei habe verleiten lassen, es ist der als Calvinist 1574 abgesetzte Christian Schütz.[3] Dagegen hebt

1) Greiser erklärt vor dem Rath (a. a O. Bl. 115a): „Daß ßie (die Geistlichen) bei den alten herren welche gelert gewesen, sie auch liep gehalten wurden, itzt aber bey diesenn sende man das widderspil. Sonderlich weil er gewissen bericht hette, das Im Rath diese wort gefallen, man müste den pfaffen den Zcaum nicht so weit lassen, Darawst er vermuttung genommen, man wolte ßie itzt nicht So lieb vnnd werd halten wie die alten, Sondern die fuße an sie wischenn, vnnd gleichwol were es an deme das viel hewßer vorkaufft vnd anderung gescheen vnnd er in der gantzen visitation keyn vnformlichern Bericht dan alhie zu Dreßden gefunden vnd ob ßie wolten sagen Es hettens die Alten (d. h. der vorjährige Rath) gethan, were eyn Jder daromb zu reden schuldig; cur tacuistis". Rechtsgeschichtlich ist in dieser Stelle interessant der Gegensatz von gelehrten und nicht gelehrten Beamten. Vom Rathe wird dem Pfarrer entgegengehalten (Bl. 115a): „vnd ob ßie gleich nicht gelert So weren doch zuur auch vngelerte Burgermeister alhie, zu Leiptzk vnd andern ortten gewest, dy auch wol als gut Regiment gefuhret als vonn Doctorn vnd Magisterem gescheen were".

2) Bl. G b. Bl. H erzählt er, 14 Bürgermeister und 31 Rathsherrn seien ihm im Tode vorausgegangen.

3) Kreyßig, „Album der ev.-luth. Geistlichen im Kgr. Sachsen". Dresden 1883, S. 428 s. v. Reinersdorf. — An dieser Stelle sei eines Falles gedacht, der ihm wie seinem Schwiegersohn beinahe die Gunst des Kurfürsten entzogen hätte. Einer seiner Diakonen, Martin Hofmann, hatte in einer Predigt über die Schäden gesprochen, die den Armen durch das Wild zugefügt würden. Der Kurfürst August darüber in höchstem Grade erzürnt, hatte befohlen, der Geistliche solle ohne weiteres das Stadtgebiet verlassen. Das war zwar geschehen, aber es scheint, als habe er sich in Neustadt aufgehalten. Man scheint Greiser verdächtigt zu haben, mit ihm zusammengekommen zu sein. Die Untersuchung verlief aber, wie es scheint, resultat-

er rühmend hervor weil seiner „Kirchen Diaconi je vnd allewege celebres sind gewesen, so sind sie von Dreßden in andere fürtreffliche Kirchen beruffen, vnd zu Superintendenten, Auch wol in Consistoria gesatzt worden".

Welch ein leuchtendes Vorbild er seinen Geistlichen gewesen, geht nicht nur aus der Anerkennung hervor, die ihm von Fürsten und Theologen gezollt wurde, sondern aus dem, was er über seine eigene tägliche Thätigkeit berichtet.

Beobachten wir ihn in seiner Studirstube als Priester bittend und fürbittend für sich und seine Gemeinde! Nachdem er um 5 Uhr im Sommer, um 6 Uhr im Winter aufgestanden ist, widmet er sich dem Gebet. Er beginnt mit dem deutschen oder lateinischen Morgensegen; es folgt das Symbolum Apostolicum, hierauf folgen lateinische Hymnen[1]: „Somno refectis artibus", „Spreto cubili surgimus", „Nobis pater laudantibus", „Adesse te deposcimus", dem nach einem lateinischen Gebet um den Schutz während des Tages die Hymnen, „so man alle morgen in der Kirchen zu singen pfleget bey der Metten, vnd von S. Ambrosio als Jambica gemacht sind. (I. „Jam lucis orto sydere, DEUM precemur supplices, Vt in diurnis actibus, Nos serues à nocentibus." II. „Nunc sancte nobis Spiritus, Unum Patri cum filio, Dignare promptus ingeri, Nostro refusus pectori." III. „REctor potens, verax DEVS, Qui temperas rerum vices, Splendore qui manè instruis, Et ignibus meridiem.") Hierauf folgt ein lateinisches Gebet um den heiligen Geist, an das sich der Hymnus anschließt: „Veni sancte Spiritus". „Dorauff hernach das Gebet Salomonis, so zu finden Sapientiae am 9. cap. Welch Gebetlein denn auch billich alle Keyser, Könige, Fürsten vnd Herren, vnd alle diejenigen so im Ampt sind, andern Leuten vorzustehen, vnd sie zu regiren, können, vnd von hertzen zum öfftermal sprechen sollen, pro habenda sapientia. Item, folgenden Sequentz den man auch, so wol als den oben gesatzten Sequentz: Veni sancte Spiritus Vff den Pfingsttag in der Kirchen zu singen pfleget, Vnd lautet also: „Sancti spiritus adsit nobis gratia, Qui corda nostra sibi faciat habitacula etc. Es folgt: Kom heiliger Geist, Herre Gott, Erfüll mit Deiner gnaden gut." Nach dem Kyrie betet er das Vaterunser hebräisch, griechisch, lateinisch oder deutsch; fürbittend gedenkt er des Kurfürsten und seiner Regierung, fleht: „pro pace, pro conservatione verbi et ecclesiae Dei, pro castitate et pudicitia, pro humilitate, pro benefactoribus, pro captivis, pro bona temperie vel pro pluvia". Die zehn Gebote, das Agnus Dei und ein Gebet um ein glückliches Alter machen den Schluß. Aehnlich, nur wesentlich kürzer, ist der Abendsegen.

Eingehend berichtet er über seine Thätigkeit: „Wenn ich nun mein Gebet habe

---

los. Der Gebannte wendete sich zunächst nach Radeberg, und es geschahen seitens des Pfarrers und des Rathes verschiedene Schritte, um seine Wiederanstellung zu erlangen. Vergeblich! Schließlich wird er Archidiakonus in Zittau (Kreißig, a. a. O., S. 107). Vgl. im dresdener Hauptstaatsarchiv Loc. 10316 Martini Gilberti Predigers auf dem Marienberge Irrthum ꝛc. 1541. Bl. 1–5. Ferner im Rathsarchiv D. I, 160. 161b. 227. 235. D. II, Bl. 28. D. XXa. 40 f. Bl. 2.

1) Wie eifrig er sich die lutherischen deutschen Kirchenlieder einprägte, erzählt er Historia E 2.

vollbracht, ehe ich noch zu Tische gehe, so pflege ich allewege im Diario Eberi, darnach zu sehen, was denselbigen tag geschehen ist, vnd sich begeben mag haben. Vnd so noch ettwas merckliches diesen tag fürfellet vnd geschihet, so schreibe vnd notire ich solches auch in das Diarium, so kann ichs vber ein Jar (so ich lebe) wieder lesen, und zur nottorfft, wenn ichs bedarff, finden, vnd sagen, wenn dis oder jehnes geschehen". „Post preces lese ich als bald ordine zwen Psalmen Ebraicè, aus dem Ebräischen Psalterio, so man Tehillim nennet. Vmb 7 vhr, lese ich ein Capitel aus dem Alten Testament, Ebraicè. Vnd habe jetzt wieder vor mir, das erste Buch Mosis, Breschit genannt. Vmb 8 vhr lese ich Nouum Testamentum Graece et Latine. Vmb 9 vhr lese ich jtziger zeit Bernhardum oder Fulgentium Alternis, das ist, Einen vmb den andern. Nach 10 Vhr, pflege ich prandium zu halten, gehe zu tische, vnd esse zu Mittage, welches vber anderthalb stunden, das ist, vber halbwege zwölffe nicht weret." „Sonsten lese ich als bald noch I. Vhr vsque ad secundam, Chiliades Erasmi. Vmb II. Vhr Chronicon Philippi et Peuceri, alternis. Vmb III. Jouium oder Nicephorum, auch einen vmb den anderen. Um IIII. Valerium Maximum oder Gellium. Vmb V. Vhr, da halt ich caenam.[1] Vnd studire den tag nichts mehr, sondern halte colloquia mit denen so vmb mich, vnd bey mir sind. Wenn es nun zu Abends achte geschlagen hat, als dann schick ich mich zu bette, das ich für 9. Vhr gewislich in federn gefunden werde."

Ohne Zweifel regt sich bei jedem die Frage: wann widmete er sich den Amtsgeschäften? Wann macht er die Predigt, wann kommt er den Pflichten nach, welche die Verwaltung einer so umfangreichen Superintendentur ihm auferlegte? Er selbst erzählt, wie oft er diese seine Studien aussetzen müsse, um sich seinen Amtsgeschäften zu widmen. Denn außer den Predigten und der Seelsorge werde er viel mit Gesuchen in Anspruch genommen, die von den verschiedensten Leuten an ihn gerichtet würden.[2]

Neben dieser Thätigkeit in der eigenen Gemeinde[3] und Superintendentur war er viel mit Visitationen beschäftigt.[4] Namentlich tritt er hervor in der von 1555, von deren eingehenden Bestimmungen eine Reihe von ausführlichen Visitationsabschieden[5] zeugen. Es wäre interessant, den Einfluß Greiser's hierbei zu unter-

1) Hoch schätzt er diese und die Kolloquia mit Freunden bei derselben. Historia Bl X ff.

2) Viele betrafen die Organisation der Parochien. Ich verweise nur auf ein Aktenstück im dresdener Finanzarchiv Loc. 32522: Den Wechsel des Pfarrlehens zu Ottendorf gegen das Filial zu Grünberg (bei Dresden, an der Röder gelegen) und die Bestellung eines besondern Pfarrers zu Grünberg betreffend d. a. 1568. Vgl. auch Kreyßig, a. a. O., S. 192 f. v. Grünberg bei Hermsdorf.

3) Als Beispiel folgt als Beilage die Kirchenordnung, welche 1574 den Visitatoren überreicht wurde.

4) Schlegel, a. a. O., S. 86 und die Chroniken der betreffenden Städte z. B. Frenkel, „Diptycha Ossitiensia", S. 26.

5) Vgl. den Visitationsabschied von Döbeln im dresdener Finanzarchiv Loc. 32534. Der von Pirna wird nächstens im Programm der Realschule zu Pirna, von Oberlehrer Hoffmann herausgegeben erscheinen.

suchen, da einzelne Bestimmungen in denselben ganz an dresdener Verhältnisse erinnern. Auch später wird er oft herangezogen, z. B. Ende 1558 und Anfang 1559 zur Einführung der Reformation des Amtes Stolpen (Senff, a. a. O., S. 244 fg.).

Mancherlei Auseinandersetzungen und Unannehmlichkeiten waren für ihn hierbei entstanden. Ein Beispiel möge hier erwähnt werden.[1] Der Pfarrer Petrus Bart zu Jahna war bei der Visitation von 1555 abgesetzt worden. Dieser hatte nachträglich sich über ungerechte Behandlung durch Greiser beschwert und mit Berufung auf den Wunsch seiner Gemeinde um Wiedereinsetzung in sein Amt gebeten. Da schreibt Greiser an das Konsistorium zu Meißen: „Petrus Bart .. ist propter ignorantiam entsatzt, den er dermassen vngeschickt befunden, das er von heiliger schrifft gar nichts gewust, auch darauß nichts hatt antwurten können, .. Auch hatt er mit den herrn des Conßistorii dermaßen expostulirt vnd alßo fulminirt, das ßie ihn beynahe incarcerirt hetten etc. Das er mich beclaget, Ich hab Ihn der sewe huten heißen, thut er mit vnrecht, Ich habe aber gesagt, nachdem er ßo vngelernt beffunden, wurde Ihm vor dem richtstuhel Christi viel beßer am Jungsten tage ßein, er hette der ßew gehut, den das er ein pfarher geweßen, vnd so ghar nichts hatt konnen mit lehren erbuwen". Schließlich räth er, man solle ihn examiniren; habe er in der Zwischenzeit dem von ihm (Greiser) gegebenen Rathe zu Folge etwas Ordentliches gelernt, so solle man ihn wieder einsetzen.

Bei der Rückkehr von einer Visitation fand er, daß sich in der Kreuzkirche eine Menge Sperlinge eingenistet hatten. Als er dies in einer Predigt erwähnt hatte, erfolgte das Sperlingedikt über Maßregeln zur Vertreibung derselben, das später mehrfach bezüglich seiner Echtheit angezweifelt, oder als symbolisch auf Irrlehrer ꝛc. bezogen worden ist (Senff, a. a. O., S. 423 ff.).

Mehr als diese Visitationen nahmen Greiser die theologischen Verhandlungen in Anspruch, die durch die Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche im Interim wie durch die dadurch hervorgerufenen Streitigkeiten in der evangelischen Kirche veranlaßt waren. Wir begnügen uns unter Hinweis auf die Hauptwerke über diese Zeit Greiser's Antheil an diesen Verhandlungen kurz zu besprechen.

Wenn Greiser in den folgenden Jahren vielfach bei wichtigen Angelegenheiten in hervorragender Weise zu Rathe gezogen wurde, so war dies jedenfalls die Folge der Gunst Georg's von Carlowitz. Zum ersten male erscheint der dresdener Superintendent bei einer Versammlung in Leipzig 1544, über welche der Rektor Joachim Camerarius berichtet: „Calend. Maii vocatus fuit rector cum theologis ad illustrissimi principis consiliarios. Ventum est ad illos in arcem, affuereque tum et doctor Wellerus et licentiatas Antonius Musa et Daniel, pastor Dresdensis. Ibi recitatus liber fuit ordinationis Coloniensis et quaesita sententia de illo theologorum, et verba facta fuere obscure ac in-

1) D. H. A. Cop. 273, Bl. 383b. 379c. Die Verhandlungen fallen in den Oktober 1556. Vgl. Kreyßig, a. a. O., S. 209. 220. Zu korrigiren das Todesjahr S. 209.

explicate de officio episcopali". Es handelte sich um Festsetzungen im Zusammenhang mit der Wahl Herzog August's zum Administrator des Stifts Merseburg.

Im folgenden Jahre wird ein Gutachten des dresdener Superintendenten erwähnt,[1] das an den dem Herzog August beigegebenen Koadjutor Georg von Anhalt geschickt worden war. Dasselbe sollte als Unterlage zu Verhandlungen dienen, zu denen außer Georg die theologische Fakultät und eine Reihe von Superintendenten auf den 24. August eingeladen werden.[2] Auch Daniel Greiser befindet sich unter ihnen. Da es sich hier um „gleichformige Ceremonien" handelte, so haben wir jedenfalls hier die Veranlassung zu der Besprechung mit Luther, deren in den Tischreden gedacht wird.[3]

Den Verhandlungen wegen des Interims hat Greiser größtentheils beigewohnt.[4] Nachdem er im Juli 1548 in Meißen[5] gewesen war, finden wir ihn im Oktober in Torgau, im November zu Kloster Celle, im December zu Jüterbogk, wenige Tage darauf in Leipzig,[6] und im April 1549 zu Torgau.

Einer Zusammenkunft in Dresden, welche die Stellung zum Koncil von Trient zum Gegenstande hatte, wohnte er ebenfalls bei und bekannte sich hier sehr energisch als Anhänger von Melanchthon's Lehre.[7]

Mit den Verhandlungen hängt ein Gutachten (Senff, a. a. O., S. 458—478) zusammen, welches die Gründe entwickelt, weshalb die vielfach geforderte Wiedereinführung des Chorrocks, der Elevation beim Abendmahl und der abgethanen Feiertage abzuweisen sei. Interessant ist die Stelle über die Elevation, weil sie uns einen Einblick in eine häufig in den Gemeinden vertretene mißbräuchliche Auffassung der Sakramentsfeier gestattet. Er führt aus, „daß der mehrer Theil des Volcks, noch wie im Papstthum, von dem Wahn sich nicht leichtlich will bringen lassen, daß es zur Gottseligkeit sehr hoch dienstlich, allein nur das Sa-

1) Zarncke, „Acta rectorum universitatis studii Lipsiensis". Leipzig 1860, S. 218; vgl. auch S. 240 C. Borneri Paralipomena: Tota hebdomade nundinarum paschalium, quibus de Joachimus (Camerarius) ab initio meminit, XVIe nobilitate, Camerario, item rectore, Alessio, Ziglero, Pfeffingero, Bornero, Musa, Daniele et Rivio, Lipsiensis item et Dresdensis oppidorum consulibus in haec accersitis, terebantur dies. Vagis propositionibus perdiu circumvolitabatur, donec in administrationis episcopalis formam derinata sit res. Greiser erwähnt dasselbe in seinem späteren Gutachten bei Senff, a. a. O., S. 478.

2) Dresdener Hauptstaatsarchiv-Copial 181, Bl. 266a. Er bezieht sich auf dasselbe in seinem späteren Gutachten bei Senff, a. a. O., S. 478.

3) Colloquia oder Tischreden Dr. M. Luther's. MDLXIX, Bl. 379a. Vgl. auch Luther's Briefwechsel mit Lauterbach aus dieser Zeit. Greiser wird mehrfach erwähnt De Wette, a. a. O., V, 480. 599. 602. 701; vgl. besonders aber den Brief Luther's an Greiser (S. 596), in welchem er seine Ansicht über den herzoglichen Hof ausspricht. Ueber Luther's Stellung zu Herzog Moritz und seinen Räthen vgl. Voigt, „Moritz von Sachsen 1541—1547". Leipzig 1876, S. 27 ff.; Köstlin, „M. Luther", II, 554 ff.

4) Vgl. „Der gelehrte Zeit-Vertreib", S. 394 f.

5) Albinus, „Annales urbis Misnae", S. 203. Die Akten des Hauptstaatsarchivs enthalten keine näheren Nachrichten über Greiser's Betheiligung.

6) Hier vertrat er sehr fest die Anschauungen des Adiaphoristen zu denen er gehörte, vgl. Flacii, „Gründliche Vorlegung des langen Comments der Adiaphoristen".

7) Neubert, a. a. O., S. 11; „Der gelehrte Zeit-Vertreib", S. 396.

crament ohne seine Nießung ansehen, wie etwan die Messen gehöret, und das Sacrament nur gesehen ist worden, da ihr auch noch viele weder zur Predigt noch die Psalmodie oder Gebet in der Kirchen unter den Göttlichen Aemtern nicht kommen, stehen haußen und plaudern und waschen, aber so bald sie die Schelle hören, kucken sie hinein, heben die Hände auf, küssen sie darnach, und machen sich immer wieder davon, meynen also sie haben einen großen Theil vom Sacrament bekommen, so sie es also allein haben gesehen". In demselben Schriftstück macht er Vorschläge wegen Errichtung eines Senatus Ecclesiasticus und der jährlich wiederkehrenden Superintendentenzusammenkünfte, welche die Einrichtungen der hessischen Landeskirche zum Vorbilde haben.[1]

So genießt er das Vertrauen der Kurfürsten in hohem Grade. Als sein Herr den Heldentod stirbt, hält Greiser die Leichenpredigt, welche seine sonstigen Leistungen an Durcharbeitung, Kraft und Tiefe weit überragt.[2] Er legt die Worte zu Grunde: „Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben von nun an. Ja, der Geist spricht, daß sie ruhen von ihrer Arbeit, und ihre Werke folgen ihnen nach". Dem Spruche gemäß zerfällt die Predigt in zwei Theile: im ersten wird in schöner Steigerung ausgeführt, wie die Seligkeit nur denen, die im Herrn sterben, zutheil werde, und daß dies auch dem gefallenen Fürsten beschieden gewesen. Der Hauptnachdruck aber liegt auf dem zweiten Theile, in welchem die Verdienste des Kurfürsten gewürdigt, die Anfeindungen und Vorwürfe der Gegner eingehend besprochen und widerlegt werden. Citirt wird hier das Wort von Moritz, als er auf die Gefahr im Kriege aufmerksam gemacht wurde (Bl. e 3): „Es were war, das seine Haut so weich als eines andern were, aber dem Exempel Christi nach, gebüret einem guten Hirten, sein Leben vor seine schaff zu lassen; das wolt er auch thun, wie geschehen".

Unter Kurfürst August hatte sich Greiser der Gunst seines Landesherrn in gleicher Weise unter den verschiedensten Strömungen der Theologie zu erfreuen. Mehrfach wurde er bei Reisen (Historia Bl. K u. Lij) verwendet und zu Amtshandlungen in der kurfürstlichen Familie[3] herangezogen. Daß er bei den folgenden Lehrstreitigkeiten eine Rolle spielte, war nicht nur eine Folge der Stellung als erster Superintendent des Kurfürstenthums, sondern auch des Vertrauens, das er bei den kurfürstlichen Räthen besaß. Bereits 1555 forderte der Kanzler von Kiesenwetter von ihm ein Gutachten[4] über die Veranstaltung eines Tages behufs Herbeiführung größerer Einigkeit der verschiedenen Landeskirchen, wie ein solcher bereits zu Worms im Juli angeregt[5] und im November von neuem von Hessen

1) Heppe, a. a. O., I, 253; vgl. auch S. 318; die Superintendentenkonferenz ebd. I, 251; vgl. auch S. 319.

2) Gedruckt 1587 als Beilage zur Historia Bogen c–f. Einen späteren Druck verzeichnet „Der gelehrte Zeit-Vertreib", S. 399, Nr. 4.

3) Schlegel, a. a. O., S. 63; er stand auch bei einem Prinzen Pathe; ebd. S. 62.

4) „Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen theologischen Sachen". Leipzig 1716, S. 192–195.

5) Heppe, „Geschichte des deutschen Protestantismus in den J. 1555–1581". Marburg 1852–57, I, 110.

aus zur Verhandlung gestellt worden war.[1] Greiser verspricht sich zwar wenig von einem Konvent, gibt aber für den Fall des Zustandekommens einige Rathschläge.

In den Flacianischen Streitigkeiten finden wir ihn wiederholt bei Verhandlungen in Wittenberg, das erste mal im Januar,[2] das zweite mal im März.[3] Auf dem Fürstentage zu Naumburg 1561 erscheint er in Begleitung seines Kurfürsten[4] und betheiligt sich an der Vergleichung des vielumstrittenen Textes der Augsburgischen Konfession.[5]

Unter dem 18. Juni 1566 hatte Kurfürst August eine Verordnung[6] ergehen lassen, welche zur Einigkeit und Reinheit der Lehre mahnte und diejenigen Geistlichen, die nicht gehorchen würden, mit der Verweisung außer Landes bedrohte. Dagegen war ein Protest von Chemnitz erfolgt. Zur Entgegnung wurde ein Superintendentenkonvent in Dresden gehalten, der sich mit der kurfürstlichen Verordnung einverstanden erklärte. Der Beschluß ist in einem Schreiben[7] zusammengefaßt, der in erster Linie von Daniel Greiser unterschrieben ist. Ein von demselben Tage datirtes Separatvotum ist von diesem und dem Hofprediger Christian Schütz unterzeichnet.

Aus dem Jahre 1567 besitzen wir von ihm und Georg Major ein Gutachten,[8] in welchem sie sich gegen die Angriffe der „Eisleber Geistlichen" wehren und sich in warmer Weise zu Melanchthon bekennen.[9] Zur Beilegung der Streitigkeiten sollen die Universitäten zu Leipzig und Wittenberg ihr Gutachten abgeben, und auf Grund derselben soll ein Theologenkonvent gehalten werden. Als dieser schließlich im Herbst 1568 zu Altenburg[10] stattfindet, ist Greiser zwar nicht dort[11], hat sich aber schließlich doch noch mit demselben zu beschäftigen. Als nämlich die Verhandlungen erfolglos geblieben waren, berief Kurfürst August eine Versammlung der Superintendenten und „Landrethe" nach Dresden[12], die über die Angelegenheit beriethen. Greiser erscheint hier als der Führer der Theologen, welche sich mit der Haltung der kurfürstlichen Abgesandten einverstanden erklärten, die Schuld am Mißlingen durchaus in der Haltung der Gegner sahen und sich dahin erklärten, „daß das Colloquium entweder abrumpirt oder differirt werde,

1) Ebd. I, 111. Beil. Nr. I, S. 3 f.

2) Gillet, „Crato von Crafftheim und seine Freunde". Frankfurt a. M., 1860, I, 146.

3) Ebd. I, 147. Ursin an Crato: „Nuper fuerunt hic tertii legati propter causam Illyrici, missi ab Electore, Gresserus, Superintendens Dresdensis".

4) Calinich, „Der Naumburger Fürstentag 1561". Gotha 1870, S. 149.

5) Ebd. S. 150. Ueber die verhängnißvolle Textfrage vgl. S. 110 ff.

6) Codex Augusteus, I, 474 ff.; Heppe, „Geschichte des deutschen Protestantismus", II, 207.

7) Vom 23. Oktober 1566. Dresdener Hauptstaatsarchiv Loc. 7431, Bl. 304 ff.

8) Ebd. Bl. 308b.

9) Dresdener Hauptstaatsarchiv Loc. 9742: Manssfeldische Eislebische und andere unruhige zänkische Prädikanten und Flacianer belangend. Anno 1567. 68. Bl. 2—4.

10) Zur Charakterisirung des Streites vgl. Heppe, a. a. O., II, 206 ff.

11) Vgl. Landerer-Wagenmann in Herzog-Plitt, „Real-Encyklopädie" XI, 609 f.

12) Die kurfürstlichen Abgeordneten bei Heppe, a. a. O., II, 212.

bis Gott etwa andere wege zeiget, ob sie vielleicht der offentlichen vnd Erwerten warheit de Articulis Iustificationis beifal geben würden." Ein Gutachten Greiser's beschäftigt sich mit der Frage, ob es nützlich sei, die altenburger Acta herauszugeben.[1]

Je mehr in den folgenden Jahren der Philippismus in Kursachsen seine Stellung befestigte[2], um so mehr mußten die Anhänger der lutherischen Abendmahlslehre, um die es sich wesentlich handelte, zurückgedrängt werden. Schon war jener im J. 1571 in Gefahr gestürzt zu werden, als im Consensus Dresdensis der Zwiespalt noch einmal verdeckt wurde. Kurz vor demselben schreibt Greiser einen interessanten Brief[3] an seinen Schwiegersohn Nikolaus Selnecker, in welchem die Stellung des dresdener Superintendenten deutlich zum Ausdruck kommt.[4] Er gibt in demselben eine anschauliche Schilderung der einzelnen Persönlichkeiten, der Ansichten des Kurfürsten wie der Kurfürstin und verspricht durch seinen Freund, den Hofprediger Philipp Wagner, seinen ganzen Einfluß aufzubieten, um dem gegnerischen Treiben Einhalt zu thun. Der Brief schließt mit einer Anspielung auf die gegnerische Abendmahlslehre scherzend: „Wenn ich den Auftrag bekäme, die Wittenberger zu bewirthen, so würde ich leere Nuß- und Eierschalen als Speise ihnen vorsetzen, welche uns leere und inhaltlose Sakramente aufdrängen wollen".

Ist er in dieser Zeit der Krise der kurfürstlichen Gunst sicher, so wird ihm dieselbe in besonderem Maße zu theil, als im J. 1574 die Katastrophe zum Ausbruch kommt. Er erhält den Auftrag, bei der von dem dresdener Superintendenten alljährlich in der Schloßkapelle[5] zu haltenden Predigt das Sakrament des heiligen Abendmahls zum Gegenstand zu nehmen. Der Kurfürst ist mit der Ausführung außerordentlich zufrieden und beehrt ihn mit einem ehrenden Anerkennungsschreiben.[6] Daher beruft er ihn auch zu den Verhandlungen, die kurz darauf behufs genauer Feststellung der lutherischen Abendmahlslehre in Torgau stattfanden.[7]

Wieder sehen wir ihn bei den Berathungen über die Abfassung und Zu-

---

1) Dresdener Hauptstaatsarchiv Loc. 10322: Colloquium zu Altenburg Acta deutsch. Theil I. II.

2) Vgl. auch Loc. 10322 Relation von dem Colloquium zu Altenburg. Namentlich den Bericht v. Zeschau's.

3) Landerer-Wagenmann, a. a. O., XI, 610.

4) B. G. Struvii, „Acta litteraria" II, 171—173. Vgl. auch Heppe, a. a. O., II, 409. Anm. 1.

5) Wie jetzt noch in der evangelischen Hof- (und Sophien-) kirche. Diese „Predigt vom heiligen Sacrament, auff Churfürstlichen Befehlich, am Palmtage des Jars 1574 zu Dreßden im Schlos gethan, durch Daniel Greisern, Pfarherrn vnd Superintendenten daselbst" ist als Anhang zu seiner Historia Bl. Zij bis b4 gedruckt.

6) Historia Bl. Fiijb. Der Ueberbringer des Briefes, der kurfürstliche Sekretär Bartholomäus Starcke, hat zugleich den Auftrag, die Predigt nach Greiser's Diktat für den Kurfürsten niederzuschreiben.

7) Heppe, a. a. O., II, 430; Calinich, „Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen". Leipzig 1866, S. 143.

sammenstellung des Konkordienbuches zu Lichtenburg im Februar 1576;[1] ebenso ist er Ende Mai auf dem torgauer Tage[2], von welchem er erzählt:[3] „ist durch Gottes gnade eine gute, friedliche, vnd christliche pacification, dermassen gestalt, das wir in einigkeit des Geistes, in guten frieden, von einander geschieden, Wiewol auch hier der Satan sein Heil versuchte, vnd durch etliche turbatores, vnfrieden zustifften im sinne hatte, also das auch D. Musculus dermassen erzürnet wurde, daß er auffstunde, vnd lenger bey dem Conuentu nicht bleiben wolte, sondern hatte für, er wolte daruon gehen. Aber den turbis wurde gewehret, vnd Musculus zu bleiben erbethen. Das, Gott lob, alle dinge zu gutem vnd friedlichem ende gereicheten". Schließlich durfte er erleben, daß die Frucht so vieler Arbeit, „das Opus concordiae", am 9. Juli 1577 in einer Versammlung zu Dresden publicirt wurde (Historia M[4]).

Die nach dem Abschluß der Glaubensstreitigkeiten eingeführte neue Kirchenordnung hatte die Verlegung des meißener Konsistoriums nach Dresden, unter der Bezeichnung Oberkonsistorium zur Folge. Einer der ersten Assessoren war Daniel Greiser. Das dresdener Finanzarchiv enthält noch seine Bestallungsurkunde. Treuherzig erzählt er in seinem Buche, wie viele Arbeit und Mühe ihm dieses Amt bringe. Um so dankbarer preist er Gott dafür, daß er ihm noch in seinem Alter körperlich und geistig mit einer wahrhaft jugendlichen Frische begnadigt habe, die ihm die Aussicht auf eine lange Thätigkeit gewähre.

Aber schon im folgenden Jahre, 1588, fiel er als ein Opfer der Krell'schen Bestrebungen.[4] Die dresdener Rathsprotokolle berichten wie ihm auf Befehl Kurfürst Christian's von seiten der Bürgermeister dieser Entschluß abgerungen werden mußte.[5] Am 23. September wurden dieselben nämlich zu dem kurfürstlichen Rath Hans von Bernstein befohlen und veranlaßt, ihren Superintendenten dahin zu bringen, sein Amt niederzulegen. Man kann sich das Erstaunen Greiser's denken, „das er das Ampt abtretten vnd ein ander an seine stadt kommen solte, der noch zur Zeitt nichts versäumet vnd das seine gethan hette, Ob Jme den der Rath was schuldt zu geben wuste oder waß die vrsache were." Man beruhigt ihn im Hinweis auf seine langjährige, treue Wirksamkeit, und nach mehrfachen Verhandlungen mit dem Hofe und dem Kurfürsten selbst kommt der Vergleich zu Stande, daß er seinen vollen Gehalt und eine freie Wohnung „ohne alle bürgerliche beschwerung" bekommen sollte. Einen unangenehmen Anstrich bekommt dieses Verfahren noch dadurch, daß die Unterhandlungen mit dem Nachfolger, Pierius, bereits monatelang[6] vorher eingeleitet worden waren, und daß das Ansinnen an

1) Heppe, a. a. O., III, 84; seine Betheiligung an der Debatte S. 88. Hier unterschreibt er auch das Gesuch um Berufung Jakob Andreae's, ebd. III, Beil. Nr. V, S. 329 ff. Vgl. dresdener Hauptstaatsarchiv Cop. 415, Bl. 43 ff. 123. Loc. 10303, Nr. 8 Proposition so den Theologen zu Lichtenburg in Religionssachen übergeben. Bl. 42.

2) Heppe, a. a. O., III, 102 ff. Dresdener Hauptstaatsarchiv Cop. 422, Bl. 26.

3) Historia Müj; vgl. Heppe, a. a. O., III, 104. Anm.

4) O. Schmidt, „Nikolaus Krell" in Herzog-Plitt, Real-Encyklopädie",[2] VIII, 264.

5) Dresdener Rathsarchiv D. III, Bl. 2. 3. 8. 9.

6) Vgl. Krell's Brief vom 24. August 1588 und die Antwort des Pierius vom 30. August 1588, Schlegel, „Lebens-Beschreibung Hn. M. Theophili Glasers". Dresden 1698, S. 10 ff.

Greiser erst dann gestellt wurde, als alle Schwierigkeiten gehoben waren. In dem Schreiben, betreffend die Berufung des Nachfolgers, wird mehrfach der Verdienste des Vorgängers gedacht und das hohe Alter als Grund des Zurücktritts bezeichnet. Mit sorgender Theilnahme verfolgte Daniel Greiser die kirchlichen Wirren der folgenden Jahre, bis er, Kurfürst Christian um einige Monate überlebend, am Michaelistage, dem 29. September 1591, in Dresden starb.

Beilage. (Dresdener Rathsarchiv A. II. Visitationes generales et locales. Bl. 94—97.)

Kirchen-Ordnung zu Dresdenn 1574.

Syntagma Cancionum & lectionum quae in templo Dresdae habentur.

Alle sonnabent zur Veßper gehet deß Newen Wöchners Woche An.
Die Vesper hebt der wöchner an.
Deus in adjutorium etc. Responsio: domine ad adjuvandum me festina etc.
Pueri Antiphonam incipiunt,
Psalmi: Ad finem psalmorum repetitur antiphona & tota canitur.
Legitur Caput ex Biblys latine, Mox idem Germanice ad populum.
Responsorium: Hymnus: Magnificat, cum sua antiphona.
Post magnificat. Da pacem domine in diebus etc.
Germanice Verley uns frieden ꝛc.
Collecta latina & una pro pace Germanice.
Benedicamus: Deo Gratias.

Matutinae preces: Metten.

Domine labia mea etc. Et os meum etc.
Deus in adjutorium, etc. Domine ad adjuvandum.
Inuitatorium: Venite exultemus.
Antiphona: Psalmi: Repetitur Antiphona.
Caput ex Biblys Vel ejus Diei Evangelion.
Responsorium: Contio ex Catechismo.
Post contionem canitur: Erhalt uns Herr bey deinem ꝛc.
Vel Danckſagen wier alle: Vel Verleyhe uns frieden genedigklich.
Post germanicam contionem Chorus canit alternis.
Te Deum laudamus. Benedictus dominus Deus Israel,
Quicunque vult Salvus esse, ante omnia opus est etc.
Collecta: Benedicamus Deo gratias.

Ad Missam.

Gelobet ſey der Herr Gott Israel, mit ſeiner Antiphon.
Introitus: Kirie leyson: Gloria: Et in terra pax.
Dominus vobiscum: Collecta: Epistola latine,
Epistola Germanice de Suggesto ad populum,
Alleluia: Sequentia: Vel lythania, Germanice, vel Cantilena aliqua germanica:
Evangelion ejus diei dominicae Latinae. Mox Germanice ex suggesto ad populum.
Credo: Patrem: Wir glauben alle an einen Gott: Concio: Praefatio:
Vatter Unſer canitur: Unſer Herr Jheſus Chriſt Inn der Nacht da er verrhaten wardt.
Communio: Sub Communione canitur Vel agnus dei: Sanctus:
Gott ſey gelobet und gebenedeyet: Jheſus Chriſtus unſer Heylandt: Mein Zung erkling.

Si multi sunt communicantes omnes hae cantilenae canuntur.
Post communionem, Collecta Wir dancken dir Herre.
Conclusio fit Benedictione Aheronis. Der Herr segne dich und behüte dich.

Mittags Predigt.

Circa horam undecimam à prandio fit pulsus ad contionem.
Luditur in Organis germanicae alicujus cantionis primus versus: Puellae & famulae canunt totam Cantionem germanicam, canit autem Ecclesia, per totam illam horam ab undecima usque ad duodecimam.
Concio fit ex Evangelio ejus diei dominicae,
Conclusio fit cantione, Danckſagen wir alle Gott ꝛc.

Stolae Vesperae.

Deus in adjutorium: Domine ad adjuvandum etc.
Antiphona: Psalmi: Evangelion ejus dei praelegitur populo germanice,
Responsorium: Hymnus: Magnificat, post Magnificat tractatur catechismus cum puellis & Scholasticis.
Post Catechismum: Canitur. Verleyehe unß frieden ꝛc. Vel Herr nun leſtu deinen Diener ꝛc. Vel antiphona: Salva nos domine Vigilantes, vel vigila Super nos aeterne Salvator, vel pacem tuam quaesumus domine etc.
Nunc dimittis domine, Mitt friede und frewde ꝛc.
Collecta. Benedicamus domino: Deo gratias.

Uff die Werckeltage.

Inn der wochenn wirdt geprediget, vonn dem Prediger den Dienſtagk, und Freytagk, vonn eynem diacono, Mittwoche: Vom Pfarherr Donnerstags, Im hospital, Von einem diacono Mittwochs der Catechismus, Freytag deß volgenden Sontags Evangelion: der diaconus zun Siechen muß deß Nachts uff die krancken Inn Vorſteten warten, deß gleichen da etwaß Inn der noth zu tauffen vorfiele, denn Nachts wirdt die Vheſtung nicht uffgeſchloſſen. Der diaconus zun Siechen predigt auch, mit vorgehenden teutſchen geſengen Sontags, Den Vorſteten nach Mittage.

Metten wirdt circa septimam Werckeltags alſo gehaltten.

Deus in adjutorium: Domine ad adjuvandum etc.
Hymnus Jam lucis orto sidere Deum precemur.
Antiphona. Psalmi. Caput ex Biblys latin und teutſch.
Antiphona: Benedictus: Post Benedictus repetitur Antiphona & tota canitur collecta. Benedicamus. Deo Gratias.

Vesper uff die Werckeltage.

Deus in adjutorium: Domine ad adjuvandum,
Antiphona: Psalmi: Caput ex Biblys latin und teutſch,
Responsorium ejus diei dominicae Hymnus: O, lux beata Trinitas: Vel te lucis ante terminum, vel, Lucis Creator optime lucem dierum proferens, vel Deus creator omnium polique rector, vestiens diem decoro lumine, noctem Soporis gratia.
Antiphona: Magnificat: Collecta: Benedicamus domino. Deo gratias.
Alle vier Wochen figuriret man das Ampt zur Meß uff die Sontage, auch uff die Johan:festa und zu den Hochzeiten, wenn Braut und Preutigam copuliret ſollen werden.
Die krancken werden visitirt und communirt, kinder getaufft, Braut und Preutigam getrawet, wie die agenda zu H. Heinrichs Zeitten hochlöblicher gedechtnuß, den

Kirchen dieser Landen übergeben, und zu Zeitten H. Augusti C. f. gebessert und mit Collecten vermehrt, außweiset.

Laus Deo.
Daniel Greyser pastor & Superattendens Dresdensis.

Der „Scholastiker Luther".

Von Dr. **Chr. Ernst Luthardt.**

Der „Scholastiker Luther" wird manchem unserer Leser gewiß eine etwas unbekannte Größe sein. Aber dazu lebt man, um zu lernen. In seiner neuesten Schrift: „Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie" (Freiburg i. B. 1887, Mohr [VIII, 64 S. gr. 8]) macht uns Prof. Dr. W. Herrmann in Marburg damit bekannt. Den Anlaß dazu bietet ihm sein Handel mit mir.

Vielleicht erinnert man sich, daß Herrmann's Buch über den „Verkehr des Christen mit Gott" mir die Nothwendigkeit einer Antwort auferlegte, welche in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1886, Heft 12 enthalten ist. Darauf hat Herrmann die oben angeführte Schrift erscheinen lassen, die ich leider nicht ganz unerwidert lassen kann. Ich sage „leider". Denn ob die Leser an solchen Streithändeln Freude haben, weiß ich nicht. Ich wenigstens habe keine daran. So soll es auch von meiner Seite, soviel an mir liegt, in diesem Handel das letzte Wort zu sein. Es scheint mir auch nicht viel bei einer Weise des Kampfes herauszukommen, welche dem Gegner „sinnlose Polemik" (S. 20) oder „sinnlose Formel" (S. 35) vorwirft oder in ihm einen „Durchschnittstypus der ehrenwerthen Majorität" sieht, „welche weniger auf persönliche Ueberzeugung als auf ein leidliches Auskommen mit der Ueberlieferung bedacht ist" (S. 32), und von ihm urtheilen zu dürfen glaubt, daß er für „Wesen und Bedingungen" der Gewißheit des Glaubens, in der That gar kein Verständniß zu haben scheine, und was dergleichen Reden mehr sind, auf welche die entsprechende Antwort Schweigen ist. Auch müßte ich wol wieder eine Broschüre schreiben, um auf alles zu antworten und alles zurechtzustellen, was dort verstellt ist. So werde ich nur etliches herausheben, was vor anderem vielleicht noch der Sache, um die es sich handelt, dienen könnte.

Da bin ich denn zunächst in der glücklichen Lage, von dem letzten Abschnitt, über „die Freiheit der Theologie", Umgang nehmen zu können, wie er denn auch mit dem Vorhergehenden in keinem ersichtlichen Zusammenhange steht, vielleicht auch ganz unabhängig davon geschrieben ist. Die hier geübte Polemik gegen die bekannte Forderung, daß bei Anstellung theologischer Professoren die Synoden in irgendwelcher Weise betheiligt sein sollen, berührt mich nicht. Denn ich habe diese Forderung weder je aufgestellt noch befürwortet, gedenke es auch nicht zu thun. Damit habe ich also nichts zu schaffen. Allerdings würde ich Herrmann's Sätzen über „die Freiheit der Theologie" etliche Beschränkungen hinzufügen

müssen. Denn man scheint mir in dieser Frage vielfach zu vergessen, daß es sich in der Wirklichkeit um die Freiheit nicht der Theologie handelt, sondern des theologischen Lehramts innerhalb und im Dienst einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft. Das ist etwas anderes. Hier kommen selbstverständlich zu den Schranken, die in der Natur der Sache liegen, noch die besonderen hinzu, wie sie durch jenen Zweck gezogen sind, mag man noch so sehr mit dem Wandsbecker Boten zu reden, rumoren und radschlagen. Doch, wie gesagt, das geht mich hier nichts an. Näher berühren mich die Ausführungen der beiden vorhergehenden Abschnitte, des ersten über „Die Bedrängniß der Theologie" und besonders des zweiten über „Die Gewißheit des Glaubens".

Herrmann sieht die Theologie in großer Bedrängniß. Mit Worten der Stöcker'schen „Deutschen Ev. Kirchenzeitung", die ihm diesmal Beistand leisten muß, schildert er, wie fast alle akademisch gebildeten Deutschen dem christlichen Glauben entfremdet seien ꝛc. Ich würde Bedenken tragen einen solchen Kirchenzeitungsartikel ohne weiteres als gültiges Beweisstück in einer wissenschaftlichen Schrift zu gebrauchen, ebenso wie etwa ähnliche Expektorationen einer Predigt. Auch die in jenem Artikel angeführten Gründe für die erwähnte Erscheinung können wir dahingestellt sein lassen. In jedem Fall wird man daraufhin nicht alsbald eine Anklage gegen die Theologie erheben können. Der Grund für jene Thatsache, wenn sie wirklich so ist, kann auch anderswo liegen. Wir kennen ja ähnliche Klagen aus allen Zeiten, bei verschiedenster, auch vielleicht bester Theologie. Berechtigter wäre jene Anklage, wenn es mit der Theologie wirklich so stände, wie Herrmann ihr vorwirft. „Sie bleibt im ganzen, die orthodoxe sowol wie die liberale, unter dem Schirme der Vorstellung sitzen, daß die Offenbarung und deshalb auch sie selbst dazu bestimmt sei, die Lücken der wissenschaftlichen Welterklärung auszufüllen", der Vernunft „als Lückenbüßer an die Seite" zu treten, „indem man den Glaubensinhalt dadurch rettet, daß man ihn in die Lücken der wissenschaftlichen Welterklärung steckt", wie Herrmann sich geschmackvoll ausdrückt (S. 3). Wir dachten allerdings bisher, es habe noch etwa das Wort Augustin's seine Geltung, daß Christus nicht dazu gekommen sei, uns die Bewegungen des Himmels zu lehren, sondern wie wir in den Himmel kommen. Wir haben es auch nicht für unsere Aufgabe erachtet, in der Theologie etwa die Fragen der Geologie zu beantworten oder den Zusammenhang der Bewegungen der Gehirnsubstanz mit den Gedankenbewegungen zu erforschen, und was dergleichen mehr ist; sondern wir haben geglaubt, dies den betreffenden Forschern überlassen zu sollen; diese mögen sehen, wie weit sie darin kommen; uns interessirt es etwa als Menschen der Bildung, unser Christenthum und unsere Theologie aber ist davon unabhängig und auch nicht zum Dienste dafür da. Wol sind wir gewiß, in Gott und seinem Heilswillen die letzten Gründe und Ziele alles Seins zu besitzen und in diesem Sinn die Welt von Christo aus zu verstehen, als durch welchen und zu welchem alles geschaffen ist (Kol. 1, 16). Aber dies ist uns eben darum gewiß, weil sich uns in Christo eine ganz andere Welt der Erkenntniß darbietet. Denn wir hielten wenigstens bisher dafür, daß die Philosophie und die übrigen Wissenschaften es mit der Welt der Schöpfung und des natürlichen Seins zu thun haben,

die Theologie aber mit der Welt der Erlösung und des neuen Lebens der Wiedergeburt ꝛc., und daß danach auch das beiderseitige Interesse sich verschieden bestimme, sodaß also von „Gleichartigkeit" nicht die Rede sein könne, ähnlich wie etwa, um einen Nichttheologen zu nennen, auch Stahl in seinen „Fundamenten einer christlichen Philosophie" im Anhang über „Philosophie und Theologie" das Verhältniß beider bereits 1846 charakterisirt hat. Wol haben wir es auch mit Erkenntniß und Gewißheit zu thun, aber mit „Gewißheit des Glaubens". Aber gerade dieses Thema des mittleren Abschnitts seiner Schrift über „die Gewißheit des Glaubens" bildet für Herrmann den Ausgangspunkt seiner stärksten Anklagen.

Die reichliche Verwendung, welche Luther in Herrmann's früherer Schrift: „Der Verkehr des Christen mit Gott" gefunden, hatte ich als einen gemeinsamen Boden der Begegnung begrüßt. „Aber leider", muß dieser klagen (S. 18), „sind wir sogleich über die Art, wie wir uns an Luther anschließen sollen, nicht einer Meinung. Die Regel, welche ich dafür aufgestellt hatte, führt Luthardt zwar, wenn auch unvollständig, an, aber ohne sich damit auseinanderzusetzen. Er zieht dieselbe nicht ernstlich in Erwägung und denkt nicht daran, sich danach zu richten. Ich meine, wir sollen uns zwar an Luther den evangelischen Christen anschließen, aber nicht an den Scholastiker Luther". Ich bekenne, daß ich erst durch dieses letzte Wort auf einen betreffenden Mangel im Referat aufmerksam geworden bin, wenn es ein solcher heißen kann. Denn ich habe ein ganz ähnliches späteres Wort („Der Verkehr", S. 87) wol angeführt und Betrachtungen daran geknüpft (S. 653); aber allerdings das Wort, daß sich in „Luther's Theologie" „die Nachwirkungen der scholastischen Tradition nicht verkennen lassen" („Der Verkehr", S. 23 f.), nicht in seinem vollen Gewicht gewürdigt. Jetzt erst werde ich auf die ganze Bedeutung desselben aufmerksam. Herrmann wirft mir einmal vor, daß ich „Ritschl's Worte stets mit dem Interesse eines Staatsanwalts" studire, „der einem mächtigen Manne gern das Material zu einer Anklage ablauschen möchte" (S 23). Ich sehe, daß ich im Gegentheil immer noch viel zu harmlos den Worten jener Schule gegenüberstehe. Wer hätte auch gedacht, daß die so wenig bedenklich lautenden „Nachwirkungen der scholastischen Tradition" eine so weittragende Bedeutung haben sollten, und daß in Luther's „scholastischem Schulsack", wie Herrmann sich (S. 19) ausdrückt, beinahe alles steckt, was man bis dahin als Christenthum angesehen, „die Dogmen, in welchen sich Luther mit der alten Kirche eins wußte", wie wir uns etwa ausdrücken, die wir „an dem Werke Luther's die dabei mitverwendeten Dogmen der alten Kirche ebenso hoch achten wollen wie das neue Christenthum des Reformators" (S. 20). Also alle die altkirchlichen Lehren von der Trinität, der Gottheit Christi, dem Gottmenschen, seinem sühnenden Opfertod ꝛc., das ist alles Inhalt des „scholastischen Schulsacks". Nun groß genug ist er, und bequem ist dieses Verfahren auch, in solcher Weise mit einem mal diesen ganzen unbequemen Ballast über Bord zu werfen. Allerdings auch etwas neu ist es, dies alles ohne weiteres „Scholastik" zu nennen. Wir haben es bisjetzt für altkirchlich gehalten, im Grunde für apostolisch. Aber der Sprachgebrauch ändert sich und am Ende erstreckt sich die Scholastik bis in das Neue Testament hinein. Warum nicht? Wird nicht der Apostel Paulus auch seinen pharisäischen „Schul-

sack" in seine reformatorische Verkündigung mit herübergebracht haben? Was geht uns also dieser an? Ueber Bord mit ihm! Um so leichter fährt das Schiff dann auf den Wellen. Möglich zwar, daß es um so leichter dann auch umschlägt, wenn die Wellen in Gewissens- und Todesnoth hoch gehen, sodaß dann die darin fahren versinken. Aber das sind curae posteriores.

Also der „scholastische Schulsack"! Wenn Luther in seinem Kleinen Katechismus von der Person Jesu Christi oder von Taufe und Abendmahl für jung und alt redet, oder seine Weihnachtslieder singt — „scholastischer Schulsack"! Wenn er in seiner Auslegung der letzten Reden Jesu bei Johannes mit so großem Ernst und Nachdruck die ewige Gottheit Christi lehrt und auch sonst immer und immer wieder in Predigten und Lehrschriften sie zu treiben nicht müde wird — „scholastischer Schulsack"! Wenn er in seinem Testament von 1528 vor Gottes Angesicht und dem jüngsten Gericht seinen Glauben an die hohen Artikel der göttlichen Majestät mit Worten bekennt, die nicht stärker sein können, und er die ganze Bewegung seines Inneren in dieses Bekenntniß hineinlegt und mit dem Zeugniß der Schrift, die er oft genug durchgenommen habe, bestätigt — „scholastischer Schulsack"! In der That bequem ist das, aber ein starkes Stück ist es auch; ich bewundere den Muth, aber auch diese geschichtliche Methode. Daß Luther einmal Occam „seinen lieben Meister nennt" (S. 18), wird doch kein Beweis dafür sein sollen? Denn von Occam hat er jene Stücke des Christenglaubens doch wahrlich nicht gelernt. Die sind doch wol etwas älter. Wir wissen zwar, daß er auf Occam größere Stücke gehalten hat als auf Thomas; aber seinen Christenglauben hat er weder von diesem noch von jenem noch von einem anderen „Scholastiker". Aber „Luther hätte einfach auf seine Zeitgenossen nicht wirken können, er wäre ein Fremdling in seiner Zeit geblieben, wenn er nicht auch Scholastiker gewesen wäre" (S. 19). Das ist zwar noch etwas besser als bei Ritschl, nach welchem Luther durch kirchliche wie staatspolitische Gründe bei der möglichst unveränderten Reproduktion der Lehren von Christi Person und Trinität festgehalten worden ist. Aber stark ist es doch auch so noch, jene altkirchlichen Lehren nur als die „Eierschalen der Reformation" (S. 20) anzusehen und mit kirchlichen Verfassungsformen auf eine Linie zu stellen. „Wir wollten gern den Liebhabern der alten katholischen Dogmen dieselben unangetastet lassen, ebenso wie einstmals Luther das Regiment der Bischöfe, wenn man daneben nur wenigstens die Vertretung des Evangeliums ungehemmt lassen wollte. Aber das ist leider nicht der Fall" (S. 20). Also das und nur das, was diese neue Theologie stehen läßt, heißt hier Evangelium; das ist auch ein Stück vom neuen Sprachgebrauch. Und wenn wir unsere Gegner an jene Erklärungen und Bekenntnisse Luther's erinnern, so hat man Recht sich über uns zu beschweren. „Wenn wir das klar zu machen suchen, was für Luther die Hauptsache war und längst in der neuen durch ihn heraufgeführten Zeit neue Wurzeln geschlagen hat, so stört man uns durch den Zuruf, daß sich Luther da und dort feierlich zu dem Dogma der alten Kirche bekannt habe. Als ob wir das nicht wüßten" (S. 20). Wohl; aber man kümmert sich nicht darum, oder wenn ja, so bezeichnet man es wol geradezu als eine „jetzt überflüssige und schädliche Umhüllung" (S. 24),

die man längst abgestreift hat und damit aller „dieser Mühsal mit dem Abgestorbenen“ (S. 21) ledig ist. Das versteht man unter Vollendung der Reformation. Da wird schließlich nicht viel davon übrigbleiben. Wenn das „die Regel“ zum Verständniß Luther's sein soll, so denke ich allerdings nicht daran, mich „danach zu richten“. Da müßten wir uns am Ende auch bei Paulus nach einer ähnlichen Regel richten. Und Andeutungen hiervon (und vielleicht mehr als das) haben wir ja auch bereits erhalten.

Wenn aber Herrmann (S. 23) auf Luther's Erklärung über die Genugthuungslehre (E. A. 11,306 f.) zurückkommt und meine Aeußerung darüber „mehr als sorglos“ findet, so muß ich bekennen, dies nicht zu verstehen. Die Sache ist doch sehr einfach. Weil Luther sieht, daß die Römischen von „Genugthuung“ so falsch lehren, und sich davon nicht werden abbringen lassen, möchte er am liebsten das Wort ganz aus der Theologie getilgt und den Juristen zugewiesen sehen; annehmbar ist es ihm nur, wenn es von Christi Genugthuung verstanden wird, wiewol es ihm auch hier nicht ausreicht, da Christus nicht blos für die Sünden genuggethan, sondern uns auch von des Todes und Teufels Gewalt erlöst hat ꝛc. Also die Lehre von der Genugthuung Christi abzulehnen, kommt ihm nicht entfernt in den Sinn, und Luther's Worte in diesem Sinne zu gebrauchen, ist ein Mißbrauch derselben. Und so muß ich, was ich in jenem Zusammenhang von den Mißdeutungen Luther's von seiten der Ritschl'schen Schule sonst gesagt habe, voll aufrecht erhalten.

Aber ich habe doch selbst erklärt, wendet Herrmann ein, daß wir uns über jeden freuen, der in Jesu Christo seinen Heiland und die Vergebung seiner Sünden glaubt, wenn er auch noch nicht die rechten erkenntnißmäßigen Konsequenzen für die Person Christi rückwärts zieht; das Herz kann besser sein als der Verstand des Kopfes. Gewiß, wenn einer auch nur den Saum des Kleides Jesu berührte, konnte er einen Segen davon haben. Aber für seine Jünger begehrte Jesus doch ein Mehreres. Und ein anderes als dort bei der Pädagogie christlicher Unterweisung und Führung ist es bei der christlichen Lehrdarstellung. Hier werden wir fordern, daß die Gedanken über die Person Jesu den Gedanken über die Bedeutung seines Werkes entsprechen. Denn was dort beim einfältigen Christen wenn auch nicht unbedenklich so doch statthaft, ist es nicht auch hier, wo Glaube und Gedanken des Glaubens im Einklang miteinander stehen sollen und die Verantwortung des Lehrers hinzukommt. „Unterwinde sich nicht jedermann Lehrer zu sein, und wisset, daß wir desto mehr Urtheil empfahen werden“, heißt es bekanntlich im Briefe Jakobi. Nun wohl, folgert Herrmann: „Ich wäre mit der darin angedeuteten Arbeitstheilung ganz zufrieden. Luthardt und alle die Gelehrten gleicher Art mögen getrost des Amtes der hohen theologischen Lehrer warten, welche die Konsequenzen rückwärts ziehen, solange sie es aushalten. Wir dagegen wollen bei der bescheidenen Aufgabe bleiben, dem Menschen, der im Schweiße seines Angesichts sein Brot ißt, zu zeigen, wie er in Jesus Christus den Gott finden könne, der ihm die Sünde vergibt“ (S. 21). Nun zu solcher Seelenführung gedenken auch wir anzuleiten. Es fragt sich nur, wie das nach dem Vorbild Christi und der Apostel wie aller großen Lehrer der Kirche und insonderheit

unserer Kirche richtig geschehe. Wir lesen wol, daß Philippus im Evangelium dem Nathanael Jesum verkündigt: „Wir haben den gefunden, von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, Jesum Joseph's Sohn von Nazareth". Für seine Person mochte diese Stufe in sich widersprechender Glaubensgedanken damals ausreichen; aber als Lehrer zu wirken, war Philippus mit solcher Erkenntniß so wenig geeignet wie die anderen Apostel. Darum hat sie denn auch Jesus erst während eines Trienniums in seine Schule genommen, damit der Glaube und die Glaubenserkenntniß sich entwickelte bis zu dem entsprechenden Bekenntniß des Thomas: „Mein Herr und mein Gott". Und auch da noch hat Christus seinen Jüngern seinen heiligen Geist vom Himmel herab verheißen und gesandt, daß er ihren Glauben und ihre Glaubenserkenntniß vollende; dann erst sind sie die Lehrer ihres Volkes und der Völker geworden. Will Herrmann durchaus auf die frühere Stufe der Erkenntniß zurücktreten — mag er es thun; aber er soll das nur nicht für den eigentlichen Gedanken Luther's ausgeben. Die Kirche ist über jene Stufe vorlängst hinausgegangen und Luther mit ihr. Die höhere Wahrheit aber, die man vorgibt, erreicht man nicht durch Abstriche. Wir haben diesen Versuch schon früher einmal erlebt, aber er hat sich eitel erwiesen. Und daß man mit starken Worten auf Luther pocht und ihn mit zuversichtlichem Selbstbewußtsein gegen uns ins Feld führt, kann uns auch nicht bange oder irre machen. Wie ist mir denn? Hat nicht auch Wegscheider seine Dogmatik Piis manibus Martini Lutheri, viri immortalis memoriae, veritatis evangelicae vindicis etc. gewidmet? Also das allein thut's nicht. So werden wir denn wol bei dem „Scholastiker Luther" bleiben.

Aber auf diesem Wege kommt es zu keiner „Gewißheit des Glaubens", hält Herrmann entgegen. Denn die Gewißheit, die wir fordern, kann nicht unannehmbare wunderbare „Lehren" oder einen unbekannten „metaphysischen Hintergrund" (S. 30) über den geschichtlichen Christus u. dgl. zum Inhalt oder zur Grundlage haben, sondern die Person Jesu Christi mit der „unwidersprechlichen Gewalt einer Thatsache". Nun ja, nur muß es die wirkliche Person Jesu Christi voll und ganz sein. Aber eben da tritt uns Herrmann mit einem „Entweder — Oder" gegenüber (S. 26), und ehe wirs uns versehen, sind wir gefangen und ist keine „Stelle", „an der" wir „etwa ausbrechen" könnten (S. 27). Wir fürchten, wir müssen ihm das Vergnügen jener „Argumentation" doch stören. Nämlich die Argumentation ist — ich hoffe sie richtig wiederzugeben — in Kürze diese: wenn wir Christen unserem Gott zugestandenermaßen nicht in der Welt unserer Phantasie begegnen, so nur in der wirklichen Welt; nur müssen wir natürlich die Wirklichkeit, in der wir stehen, auch zu Herzen nehmen; also, Gott in seinem auf uns gerichteten Wollen verstehen, die Dinge und Ereignisse der wirklichen Welt so erleben, daß sie uns zu Kundgebungen Gottes an uns werden. „Unser großer Historiker sagt von der geschichtlichen Erscheinung Jesu, das sei die werthvollste Erinnerung, welche das Gedächtniß der Menschheit bewahrt habe. Nun, dann sinkt also jeder unter das Maß der in dieser Menschheit erreichten Kraft, der diese Thatsache vergessen und sie sich nicht zu Herzen nehmen will" (S. 27). In solcher Weise kommt uns also Gott in der geschichtlichen Thatsache

Christi entgegen, verkehrt also durch diese mit uns. Und zwar nicht losgelöst von dem übrigen geschichtlichen Zusammenhang, in dem sie steht, und in dem sie allein möglich war, nämlich der Geschichte und Gotteserkenntniß Israels, der sittlichen Erkenntniß Griechenlands, wie sie besonders „in der sokratischen Schule, vor allem in Platons Gorgias erreicht ist", und in der „Ordnung der Gesellschaft durch den römischen Staat". Das alles „gehört zu der geschichtlichen Existenz Jesu" (S. 31), nur in größerem oder geringerem Maße (S. 30), dem Wesen nach aber gleich. So also begegnet uns Gott in Christo. Wirklich? Wenn dies das Ganze ist, warum treiben wir dann noch Theologie? Warum danken wir nicht ab zu Gunsten der Geschichtswissenschaft und werden Historiker? Nein, wenn Hellas und Rom ebenso Offenbarungen Gottes und Elemente Jesu Christi sind, nur etwa „in geringerem Maße" wie die Offenbarung Gottes in Israel, dann gibt es überhaupt keine Heilsoffenbarung. Denn wenn alles Offenbarung ist, dann ist nichts Offenbarung im eigentlichen Sinne. Freilich hat Gott auch den Heiden „sich nicht unbezeugt gelassen und selbst der Obrigkeit des römischen Staates ihr Schwert gegeben" (S. 31). Aber das Schwert hat er auch den Vertretern des Halbmonds und wer weiß sonst noch wem gegeben; sollen diese darum auch „zu der geschichtlichen Existenz Jesu" gehören? Und wenn Gott sich den Heiden nicht unbezeugt gelassen hat, so fügt der Apostel hinzu: „er hat vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gegeben, unsere Herzen erfüllt mit Speise und Trank"; gehört das mit „zu der geschichtlichen Existenz Jesu"? Vielmehr predigte nun Paulus das Evangelium als etwas ganz Neues und Fremdes. Und wenn auch der Menschen Geschlechter den Lenker ihrer Geschichte suchen sollten, ob sie ihn fühlen und finden möchten, so haben sie ihn eben nicht gefunden und Christum auf diesem Wege nicht finden können, und die Philosophen Athens hatten es mit der Predigt vom Gestorbenen und Auferstandenen ihren Spott. Und auch Sokrates und Plato wäre es als eitel Thorheit erschienen, und wer die antike Moral wirklich kennt, wird dies bestätigen. „Sollten wir nun das alles nicht zu der Offenbarung unseres Gottes rechnen" (S. 31)? Nein, wir sollen es nicht dazu rechnen. Auf die Schrift Alten Testaments hat sich der Herr berufen, nicht auf die Philosophie von Hellas; und ein Prophet Israels war sein Herold, nicht ein Weltweiser von Athen oder Alexandrien. Von Schleiermacher zwar wissen wir, daß er Judenthum und Heidenthum zum Christenthum, was sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, gleichgesetzt hat (§ 12). Aber man durfte erwarten über diese Stufe der Verkennung auch in jener Schule, welcher Herrmann angehört, hinaus zu sein. Die Aeußerungen Herrmann's aber lauten noch mehr gleichsetzend. Man redet dort so viel von Offenbarung und rühmt sich ihrer Betonung als eines Vorzugs. Aber dem Wort entspricht nicht die Sache. Eine Heilsoffenbarung im eigentlichen Sinne kennt man nicht, wenigstens diese Darstellung macht daraus etwas anderes. Man würdigt sie nur wie der Historiker, gleichwerthig mit sonstigen Erscheinungen nationalen Lebens. Der Historiker zwar mit Recht; denn er hat es mit der Offenbarung nur zu thun, wie sie ein Bestandtheil der erscheinenden Völkergeschichte ist. Der Theolog aber soll die besonderen Mächte und Abzweckungen würdigen, die hier wirksam sind und welche die Heilsgeschichte, die sich

zwischen Gott und der Menschheit in Israel vollzogen hat, wesentlich von aller anderen Geschichte unterscheiden. Aber nicht so die geschichtliche Methode jener Schule; sie ist Entwerthung des Christenthums und der Theologie. Es heißt nicht zu einem metaphysischen Hintergrund flüchten und die Geschichte selbst verlassen, wenn wir die Besonderheit der heilsgeschichtlichen Offenbarung betonen, sondern nur so können wir diese Geschichte in ihrem inneren Wesen und Bedeutung würdigen. Das ist das eine, womit wir aus jener „Argumentation" „ausbrechen" müssen.

Das andere ist der Verkehr, in welchen Gott durch jene geschichtliche Thatsache mit uns tritt. Ich dachte ich hätte darüber in der früheren Abhandlung gegen Herrmann das Genügende gesagt und könnte es dabei bewenden lassen. Doch zeigt sich nun, daß es vergebens war. So habe ich auch jetzt nur geringe Hoffnung mehr zu erreichen, und werde daher mich auf Weniges beschränken dürfen. In jener geschichtlichen Erscheinung Christi also verkehrt Gott mit uns? Ich hatte entgegengehalten: jene Erscheinung ist eine Thatsache der Vergangenheit, das Verkehren Gottes mit uns soll eine Thatsache der Gegenwart sein: wie kann jene diese d. h. das Präteritum Präsens sein? Herrmann hört aus diesen Worten „den magersten Rationalisten oder Supranaturalisten aus dem Anfang dieses Jahrhunderts" reden (S. 32). „Mager" hin oder her — es fragt sich nur, ob wahr. Auch Ranke in jenen mit Nachdruck angeführten Worten redet nur von „werthvollster Erinnerung, welche das Gedächtniß der Menschheit bewahrt hat". Das ist es eben. Ist es nur eine Erinnerung, die wir uns vergegenwärtigen, oder ist es eine Gegenwart, die wir erfahren? Das ist der Kern der Frage. Gewiß, wenn wir das Bild Jesu, welches die Evangelien uns zeichnen, uns vergegenwärtigen, so überwältigt es uns. Und wir predigen Jesum, indem wir das geschichtliche Bild der Evangelien vor Augen stellen. Das ist der Weg, auf dem wir Christum den Menschen nahe bringen — aber nur den Gewesenen? Denn wenn es sich nun darum handelt, ob wir uns auch seiner getrösten können, ob er auch eine Thatsache unseres gegenwärtigen Lebens für uns ist und sein kann — und darauf kommt es doch anerkanntermaßen an — so reicht die Vergegenwärtigung des Gewesenen nicht aus, sondern es muß wirkliche Gegenwart sein. Das ist unser Trost, daß es sich nicht blos um eine Thatsache, sondern um einen Thatbestand, um den durch seinen Tod und Auferstehung gewordenen Thatbestand der Sündenvergebung, um den in ihm selbst, dem Gestorbenen und Auferstandenen, gegebenen gegenwärtigen Thatbestand des Heils handelt; um eine Gegenwart, um seine Gegenwart, nicht blos um seine Vergangenheit. Das ist unsere Predigt, daß wir nicht blos eine Geschichte verkündigen, die vor 1800 Jahren geschehen ist, und nun dem Hörer überlassen, sich sein Theil daraus zu holen, sondern eine Gegenwart, welche fortbesteht in Ihm, dem für uns Gestorbenen und Auferstandenen. Das ist unsere „Wirklichkeit", die wir fordern und deren wir gewiß sind. Und das ist die Bresche, durch die wir aus der Festung brechen, in die uns Herrmann einschließen will. Es reicht nicht aus, nur auf die einstmalige geschichtliche Wirklichkeit Jesu auf Erden zu verweisen, als ob darin nun alles beschlossen und gegeben sei. Zur Geschichte Jesu gehört auch seine Auferstehung und Erhöhung und seine

Gegenwart für die Seinen. Das ist auch „Wirklichkeit", und in ihr erst haben wir den ganzen und den gegenwärtigen Jesus. Wenn Luther in äußeren und inneren Nöthen war, so erzählt man uns, da hat er sich zur Aufrichtung mit Kreide an die Wände ꝛc. geschrieben nicht vixit, sondern vivit. Um den Gegenwärtigen also handelt es sich. Und dieser verkehrt mit uns, nicht in Phantasien oder Gefühlserregungen, sondern in seiner Selbstbezeugung im Wort von ihm, dem für uns Gestorbenen und Auferstandenen, und von da aus dann auch in den Erfahrungen unseres Lebens, welche nicht für sich, wol aber im Zusammenhang mit jenem Wort auch Bezeugungen Gottes in Christo in uns, Worte Gottes an uns, ein Verkehr Gottes mit uns werden. Und darum weil wir es mit einem solchen Gegenwärtigen zu thun haben, darum ist uns in diese Erkenntniß von dem gegenwärtigen Heil in Christo auch seine Gottheit ꝛc. mit eingeschlossen, und können wir darauf nicht verzichten, nicht aus Liebhaberei an wunderlichen Spekulationen, sondern aus innerer Nothwendigkeit des Glaubens und als ein wesentliches Stück unseres Glaubenslebens: ob wir nun erkenntnißmäßig damit fertig werden oder nicht. Darum ist uns an der wesentlichen Gottheit ꝛc. Christi gelegen und kann uns jener Titel der Gottheit, mit dem man uns dort abfinden will, nicht genügen und können wir die Behauptung, daß jene Deutung die einzig legitime Fassung der Gottheit Christi in der Kirche der Reformation sei, schlechterdings nicht verstehen, sondern sie muß uns als eine schwer begreifliche Selbsttäuschung erscheinen. Und daß wir darin Luther ganz und voll für uns haben, nicht den Scholastiker, sondern „den evangelischen Christen", das ist uns ganz unfraglich gewiß. Was aber wollte ich lieber, als daß auch Herrmann hiervon einen Eindruck gewönne und infolge dessen lernte, sich innerlich anders zu der Sache stellen, die wir im Einklang mit der Kirche aller Zeiten und der Reformation vertreten.

Aber immerhin, und das soll das Letzte sein, wie kann solche Erkenntniß, die doch nur Blüte des Glaubens sein kann, Grund des Glaubens sein (S. 37)? Das soll sie auch nicht sein. Diese volle Erkenntniß Christi soll nicht Mittel des Glaubens sein, sondern ist Lohn des Glaubens. Anders meinen wir es nicht, wenn es sich um Glaubensbewirkung und um Erziehung zum Glauben handelt und nicht um systematische Lehrdarstellung. Anders hat es auch der Herr nicht geübt. Und darin werden ihm alle Verständigen nachfolgen. Es fällt doch keinem Einsichtigen ein, die fertigen Dogmen zumal der hohen göttlichen Majestät, dem werdenden und noch auf den ersten Stufen stehenden Christen wie Steine an den Kopf zu werfen, sondern wir malen ihm seine Sünde und den Sünderheiland vor Augen und sagen ihm zugleich, daß das ein gegenwärtiger und noch heute vor seines Herzens Thür stehender ist, und „bringt euch alle Seligkeit, die Gott der Vater hat bereit", und suchen den ganzen Umfang der christlichen Verkündigung in eine gesammelte Wirkung auf seine Seele zusammenzufassen. Ist ihm dies Heil der Sündenvergebung in der ewigen Liebe Gottes in Christo innerlich gewiß und zu eigen geworden, so wird ihm auch was darin beschlossen ist allmählich an der Hand der Schrift und der Kirchenlehre nach seinem ganzen Umfang aufgehen und sich entfalten, und so manches was ihm vorher unverständlich war oder verwunderlich und fremd lautete, wird ihm mit der Zeit Bedeutung gewinnen und

als ein nothwendiges Stück des Einen und Ganzen erscheinen. Wie sollten wir, was uns so als ein nothwendiger Bestandtheil gewiß geworden, wegwerfen um der einheitlichen Gesammtwirkung willen? Da diese doch nicht durch Verkürzung, sondern durch Zusammenfassung erreicht wird, um dann aus dieser heraus sich auseinanderzulegen in die Fülle des Einzelnen, was dann die Theologie in seinem systematischen Zusammenhang und inneren Nothwendigkeit zu entwickeln hat. Wer kann doch nur im Ernst auf die Vorstellung kommen, es handle sich um Annahme von allerlei wunderbaren Sätzen, die wir durch eigene Anstrengung uns suchen müssen uns zu eigen zu machen, um dann neben diese allerlei selbstgewirkte Gefühlserregungen u. dgl. zu stellen, und so werde ein orthodoxer Christ und Theologe der alten Schule fertig! Ich weiß nicht, woher man dieses Porträt sich geholt oder zurecht gemacht hat. Man glaube doch nicht an Gespenster. Wir wissen so gut wie jemand, daß der Glaube ein sittlicher Vorgang des Inneren und eine moralische Ueberzeugung ist und ganz anderes zu Stande kommt als etwa die Zustimmung zum pythagoräischen Lehrsatz oder der Beweis für das Gesetz der Schwere und ähnliches. Zu solchen Sätzen kann ich jeden zwingen auf dem Weg der Demonstration, wenn er nur den nöthigen Verstand dazu hat. Für den Glauben gibt es keine solche Demonstration. Wer nicht glauben will, muß nicht glauben müssen. Aber es gibt eine sittliche Gottesmacht, die uns wirklich überwindet und frei macht. Das ist der Geist Jesu Christi, der durch Wort und Sakrament in uns wirkt und Christum in uns verklärt. Diese innere Ueberführung aber schließt einen Inhalt in sich, durch den sie sich vollzieht, und der je länger je mehr nach allen Seiten hin in uns aufgeht als Glaubenserkenntniß und dadurch uns unseres Glaubens selbst nur immer gewisser und froher und zum Licht des Lebens nach allen Seiten macht. Darum ist uns an diesem Inhalt gelegen und sind wir nicht gewillt und gar nicht im Stande das preiszugeben, was man „scholastische Dogmen" u. dgl. nennt. Und wenn wir uns Luther's freuen, des evangelischen Christen, so schließt uns dieser auch den anderen und doch denselben in sich, den man den „Scholastiker" nennt und nun zum alten Eisen wirft, uns aber ist er ein werthes Erbstück auch zu täglichem Gebrauch.

Ob das Gesagte nun dazu gedient, Herrmann anderen Sinnes zu machen, muß ich freilich bezweifeln. Denn ich sehe, daß sich ihm zu dichte Nebel vor seine Augen gebreitet und um alle seine Gedanken herumgelegt haben, sodaß er sie wol nicht mehr zerreißen kann, um hindurch zu dringen. Nun, ich muß das geschehen lassen und kann es nicht ändern. Ich aber hoffe zu Gott der Verantwortung ledig zu sein.

Und so will ich denn auch auf so manches andere nicht weiter antworten, was wohl einer Antwort zu bedürfen scheinen könnte; wie wenn Herrmann z. B. das was ich über Ritschl's Religionsbegriff gesagt, als „sinnlose Polemik" glaubt bezeichnen zu dürfen, während die Sache doch einfach und klar und auch sonst genugsam anerkannt ist, der Zusammenhang aber mit dem, was Herrmann über Christi Stellung zur Welt gesagt, deutlich genug vor Augen liegt, da ja beides, Christi und unsere Stellung zur Welt, auf das engste miteinander zusammenhängt. Es ist so leicht dem anderen Unbedachtsamkeit oder Mangel an Verständniß, um

nicht zu sagen an Verstand, vorzuwerfen und sich dann so in seinen eigenen Gedanken über das geistige Vermögen des anderen erhaben zu dünken; und doch ließen sich die Sachen vielleicht unschwer zurechtlegen, wenn man den Worten und Gedanken des anderen nur etwas mehr nachginge. Aber was schadet das? Lassen wirs fahren. Es ist des Redens und Widerredens ohnedies genug. Ich bin zufrieden, wenn ich einen Eindruck davon hervorgerufen, daß es mit der Halbirung Luther's in den Vertreter des „neuen Christenthums" und den „Scholastiker" nichts ist, und warum wir den ungetheilten ganzen Luther behalten, wenn wir uns seiner Predigt des „Evangeliums" freuen.

Die Kunst im Gottesdienst.

Von Prof. Dr. **H. Schmidt** in Breslau.

I.

Der letztjährige Kongreß für Innere Mission in Breslau hat aus berufenem Munde ein Referat über die erzieherische Bedeutung der Kunst für das Volksleben vernommen. Unter diesem Gesichtspunkt des pädagogischen Werthes der Kunst wurde auch der Schmuck der Stätten des Kultus und die künstlerische Ausstattung desselben als wünschenswerth dargestellt. Aber der Vortrag hatte sich nicht die Aufgabe gestellt, auch die Frage in Erwägung zu ziehen, ob denn ein solch künstlerischer Schmuck sich auch überall mit dem Gottesdienste vertrage, oder ob er etwas für den Gottesdienst gleichgültiges sei, das eben nun um jener pädagogischen Wirkung willen erwünscht erscheine, oder endlich ob der Gottesdienst selbst am Ende seinem eigenen Wesen nach die Kunst als Mittel für seine Zwecke fordere. Die Erfüllung der in dem Kögel'schen Vortrag ausgesprochenen Wünsche bezüglich der Verwendung der Kunst im Gottesdienst wird nun doch der Beantwortung der oben angegebenen Frage untergeordnet werden müssen. Es ist ja bekannt, wie die reformirte Kirche aus den Gotteshäusern, die sie in Besitz nahm, ebenso alles zu entfernen bemüht war, was irgendwie an die Kunst erinnerte, wie sie da, wo sie selbst Kirchen baute, sorgfältig jede Forderung des Kunstgeschmackes ausschloß. Und diese Auffassung gehört nicht allein der Vergangenheit an. Auch neuere Kirchengebäude des Wupperthals z. B. tragen den Stempel einer der Kunst grundsätzlich entgegenstehenden Anschauung an sich, und die auch für das geringste Kunstbedürfniß entsetzliche Kahlheit und Oede eines Betsaales der Brüdergemeinde scheint auch nicht nur aus der Armuth dieser Gemeinden, denen es ja vielfach nicht an sehr wohlhabenden Gönnern fehlt, zu fließen, sondern auf einem Prinzip zu beruhen. Aber auch wenn man die Kunst nicht prinzipiell ausschließt, wird die Art und Möglichkeit ihrer Verwendung wieder anders angesehen werden müssen da, wo man sie als wesentliches Mittel gottesdienstlicher Erbauung betrachtet als da, wo sie mehr zufällig ohne wesentliche Beziehung zu dem gottesdienstlichen Zweck selbst in Verbindung mit dem Kultus gebracht werden will. Ehe wir also auf die Frage uns einlassen, welche

Künste im Gottesdienst Aufnahme finden können und in welchem Umfange, will die Frage prinzipieller Natur beantwortet sein, in welchem Verhältniß Kunst und Gottesdienst überhaupt zu einander stehen. Diese Frage selbst aber ist nicht zu beantworten ohne vorgängige Verständigung über das Wesen des Gottesdienstes und der Kunst. Eine solche gilt es also allererst suchen.

Es wird wol nicht zu viel behauptet sein, wenn man sagt, daß die ja auch unter Theologen keineswegs schon ausgemachte Frage über die eigentliche Bedeutung des Gottesdienstes vielleicht dem größeren Theile der Laienwelt noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Wir Evangelische sind ja gewöhnt, in der Predigt das eigentlich entscheidende Moment des Gottesdienstes zu sehen und die Predigt selbst wieder nach den allgemeinen Maßstäben menschlicher Redewirkung zu messen. Der Werth des Gottesdienstes scheint von dem Maße abhängig sein zu müssen, in dem uns die Predigt interessirt. Gelingt es derselben eine uns bisher fremde unverständliche Wahrheit aufzuschließen oder deutlicher zu machen, gelingt es ihr für eine sittliche Forderung bestimmter Art uns zu erwärmen, gelingt es ihr unsere Phantasie anzuregen, uns in eine angemessene Stimmung zu versetzen, so dünkt uns der Zweck des Gottesdienstes erreicht zu sein. Allein bei dieser Auffassung könnten wir doch kaum etwas Gegründetes einwenden, wenn ein Gebildeter uns sagte: was der Prediger zu sagen weiß, das ist mir längst bekannt. Für Anregung meiner Phantasie sorgen Dichter und Schriftsteller und will ich im übrigen einmal eine religiöse Frage beantwortet sehen, so gibt es Schriften, die diesem Wunsche in viel besserem und gründlicherem Maße entgegenkommen, als dies der mir zugängliche Prediger zu thun vermag. Es wird doch wol nur die Minderzahl der Prediger sein, denen es gegeben ist, ein solches Interesse der Gemeinde für sich zu erwecken, daß eben um ihrer rednerischen Wirkungen willen immer wieder eine Schar von Hörern sich sammelt. Ein Theolog, der selbst nicht regelmäßig des Predigtamtes zu warten hat, und darum in der Lage ist, vielfach passiv an der Predigt sich zu betheiligen, wird ja am ehesten in die Lage kommen, in vorzugsweise kritische Stimmung fremden Leistungen gegenüber zu gerathen, und wenn er nun das Unglück hat, manchmal zum voraus zu ahnen, wie wenig die Predigt, auf die er sich angewiesen sieht, seinen Bedürfnissen und Forderungen entsprechen wird: was kann ihn gleichwol zum regelmäßigen Besuch solchen Gottesdienstes veranlassen? Ist es die Macht der Gewohnheit, die ihn bewegt, ist es etwa der Gedanke, anderen, denen auch eine minderwerthige Belehrung, die für ihn selbst nichts Anregendes hat, doch heilsam sein muß, ein gutes Beispiel zu geben? Oder ist es etwa die Absicht Gott einen Dienst zu thun, was ihn Sonntag für Sonntag in das Gotteshaus treibt auf die Gefahr hin, von der Predigt oft mehr abgestoßen als wirklich erfreut zu werden?

Auch ein evangelischer Theolog wird nicht sagen dürfen, daß sein Herz gegen den zuletzt angeführten Gedanken schlechthin gefeit und geweiht sei: er liegt dem natürlichen Herzen zu nahe. Ist denn der Gottesdienst nicht ein Dienst Gottes, handelt es sich nicht in der That darum, ihn anzubeten und gegen ihn seinen Gehorsam zu beweisen? Steht es nicht im dritten Gebote schon deutlich genug, daß wir die Predigt und Gottes Wort nicht verachten sollen? Die vorchristliche

Religion weiß es nicht anders, als daß der Gottesdienst eine Leistung ist, auf welche die Gottheit ein Recht besitzt. Im Mittelpunkt des heidnischen Gottesdienstes steht das Opfer als das Mittel, Gottes Gunst zu gewinnen, und im Sinne der alten Griechen hat der Goethe'sche Prometheus nicht so unrecht, wenn er in seinem Trotze den Göttern zuruft:

Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Weihrauchdüften
Eure Majestät.

Die Götter bedürfen ja zum Theil im allermateriellsten Sinne der Güter, welche die Menschen ihnen darbieten sollen. Auf alle Fälle aber wachen sie eifersüchtig darüber, daß die Ehre und Anerkennung in möglichst pomphafter Weise ihnen von ihren Anhängern nicht versagt werde. Und auch in Israel bildete das Opfer Höhe- und Mittelpunkt des Gottesdienstes, sodaß eben darum auch jene Vorstellung so leicht sich nahe legte, die den Propheten zu so gerechtem Tadel Anlaß gab, die Vorstellung, als ob eben schon der äußerlich dem Gesetz entsprechende Vollzug des Opfers ein gottgefälliges Werk sei, der Gedanke des s. g. opus operatum. Nur in seiner Loslösung von der innerlichen Hingabe des Herzens wird das Opfer von den Propheten verworfen, nur sofern es ein Ersatz sein soll für die Reinheit der Hände und des Thuns, ist es Gegenstand der Polemik. Man wird nicht daraus schließen dürfen, daß das Opferinstitut überhaupt für die alttestamentliche Prophetie als ein mit dem göttlichen Willen in Widerspruch stehendes sich dargestellt habe.

Wie tief dieser Gedanke, daß für den Gottesdienst das Opfer der eigentliche Mittelpunkt sei, dem natürlichen Herzen sich eingeprägt hatte, das wird uns am deutlichsten an der Geschichte des christlichen Kultus in der mittelalterlichen Kirche. Schon früh kam man zu der Ansicht, daß es ohne eine eigenthümliche Opferinstitution und darum auch ohne Priester keinen Gottesdienst geben könne, und jene geheimnißvolle Gnadengabe des Herrn, in welcher er die Frucht seiner Opferthat seiner Gemeinde zuwenden will, wurde zum Opfer, das für die Gemeinde dargebracht werden soll, und das Opfer nicht das Sakrament wurde zum Höhepunkt des mittelalterlichen Kultus, neben dem alle anderen Elemente des Gottesdienstes in den Hintergrund traten. Konsequent trat dann der Gottesdienst in der mittelalterlichen Kirche unter den Gesichtspunkt des Verdienstes. Die Theilnahme an demselben wurde für die Glieder der Kirche zum Gesetz, dessen Erfüllung einen Anspruch an göttliche Gnade begründete. Und so sehr wir Evangelischen theoretisch diese Auffassung bestreiten, wie macht sich dieselbe doch bewußt oder unbewußt in der Praxis auch unter uns geltend. „Ich will doch auch noch meine Schuldigkeit thun": so kann man an manchen Orten das Verlangen der Privatkommunion von seiten Todtkranker motiviren hören.

Und dennoch geht schon durch das A. T. die Vorstellung von einem anderen Ziele des Gottesdienstes. Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes An-

gesicht schaue, fragt schon im 42. Psalm ein Frommer, der sich sehnt mit dem Haufen zu wallen zum Hause des Herrn. Ist es nicht die Wohnstätte des Gottes Israel, die in Jerusalem aufgerichtet ist, und tritt nicht, wer in die Vorhöfe des Tempels tritt, damit in die Gnadennähe des lebendigen Gottes? Knüpft sich nicht an die Altäre des Herrn Zebaoth das Hochgefühl eines Genusses der Gemeinschaft mit Gott selbst? Und auch in der Heidenwelt fehlt ja dieser Gedanke des Gottesdienstes keineswegs. Warum haben sie denn die Tempel gebaut für ihre Götter, warum diese Götter zu pflegen gesucht? Der Apostel Paulus sagt Apg. 17, sie haben es gethan, ob sie ihn doch fühlen und finden möchten. Freilich dies Sehnen ist eben nicht in Erfüllung gegangen. Es war schließlich ein unbekannter Gott, dem sie Altäre bauten. Es waren stumme Götzen, deren Gemeinschaft sie suchten, deren Stimmen sie aus der Bäume Wipfeln oder höchstens aus den unverständlichen Lauten halb wahnsinniger Prophetinnen zu deuten suchten. Und auch in Israel — war es nicht ein verborgener Gott, der im Dunkel des Allerheiligsten wohnte? und kein Gnadenzeugniß und keine Gnadengabe erwartete den frommen Waller in den Vorhöfen seines Gottes. Wol erfreute sich Israel einer Gottesoffenbarung, an der es sich in späteren Zeiten in der Synagoge zu erbauen suchte. Aber so viel Wunder und Weisheit das Volk auch im Gesetz zu bewundern fand: sein Gott selbst ließ auch in der Synagoge seine Stimme nicht unmittelbar vernehmen, seines Geistes Nähe nicht unmittelbar empfinden. Wie die ganze vorchristliche Religion nur ein Sehnen und Suchen Gottes war und selbst die Gottesoffenbarung nur auf den rechten Weg des Suchens und Sehnens leitete, so war auch der Gottesdienst erst Beten, Opfern, noch nicht auch die Erfahrung der Gottesgemeinschaft.

Was die vorchristliche Welt suchte und ersehnte: in Christo ist es geoffenbart und geschenkt. Geht nicht durch die christliche Verkündigung von Anfang an der Ruf: sehet da eueren Gott! Ist in Christo nicht mehr als Salomo und sein Tempel, ein Allerheiligstes, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, und das der Gemeinde durch keinen Vorhang mehr verschlossen ist? Kommt hier nicht einem Waller, der Gottes Angesicht schauen möchte und der mit Philippo bittet: „Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns", das Zeugniß entgegen: „Philippe, wer mich siehet, der siehet den Vater"? Und das Wort, das der neutestamentlichen Gemeinde gegeben ist, es ist ja kein Wort des Gesetzes mehr, sondern es ist Geist und Leben; und die Evangelien sind die Cherubim, auf denen der lebendige Gott in Christo seiner Gemeinde sich naht. Hier ist eine wirkliche, ganze Gemeinschaft im Geist und in der Wahrheit möglich. Aber eben darum scheint auch der besondere Gottesdienst nun ganz in Wegfall kommen zu müssen. Der Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit verträgt sich nicht mit der Bindung an Ort und Zeit. Weder Jerusalem noch Garizim ist der Ort, da man anbeten soll, und der Jesus, in dem die Gottesfülle erschienen war, ist gen Himmel gefahren, um alles zu erfüllen. Neumonden und Sabbater entsprechen nicht mehr der evangelischen Freiheit. Allezeit gilt es zu beten. Das Herz selbst ist der Tempel Gottes, darin er mit seinem Geist und seinen Gaben wohnt. Der vernünftige Gottesdienst

besteht in Darbringung des eigenen Leibes, wie die Epistel des ersten Epiphaniensonntags mahnt. Oder empfiehlt uns Jakobus als den reinen und unbefleckten Gottesdienst, daß wir die Witwen und Waisen in ihrer Trübsal besuchen und uns von der Welt unbefleckt erhalten. Wohl! wie viel fehlt daran, daß diese unsere Opfer vollkommen, diese unsere Gebete wirklich unaufhörlich seien, wie viel fehlt daran, daß die Gnadengemeinschaft unseres Gottes sich immer in uns lebendig fühlbar macht. Den vollendeten Gottesdienst erwarten wir erst dann, wenn es vom Glauben zum Schauen kommt, wenn die Sünde die Opferdarbringung nicht mehr erschwert und das Lob der Erlösten und Seligen unaufhaltsam aus dem Munde strömt, weil jeder Augenblick ausgefüllt ist von dem Genuß der Gnadengegenwart Gottes.

Wir verstehen es aus diesen scheinbar so nahe liegenden Gedanken heraus, wenn die Aufgabe dessen, was wir Gottesdienst nennen, nun dahin bestimmt wurde, daß derselbe gewissermaßen Vorbereitung für den wahren Gottesdienst oder Erfüllung einer Pflicht gegen die christliche Gemeinschaft sein soll. Wir dürfen wol sagen, daß die letztere Ansicht innerhalb der reformirten Kirche die maßgebende ist. Der Gottesdienst ist eine pflichtmäßige Bezeigung der Ehrfurcht vor Gott, eine von Gott selbst geordnete Anbetung, welche eben zugleich eine Anreizung zum Glauben für die Gemeinde sein soll. Von diesem Gesichtspunkte aus glaubte die reformirte Kirche auch jeder gottesdienstlichen Form ihr Recht absprechen zu müssen, welche nicht in einer biblischen Ordnung begründet ist oder wenigstens in der biblischen Geschichte ihre Analogie hat. Insofern die Verehrung Gottes gerade auch die Anerkennung seiner unbedingten Uebernatürlichkeit in sich schließt, scheint die Kunst, welche die Phantasie und das Gemüth im Diesseits festzuhalten geeignet ist, im Widerspruch mit dem Gottesdienst zu stehen. Man kann nicht sagen, daß die lutherische Anschauung vom Gottesdienst sich dagegen mit voller Konsequenz ihres eigenthümlichen Standpunktes bewußt gewesen wäre. Sofern sie freilich das Evangelium als Gnadenpredigt schätzte und in demselben den Träger des Gottesgeistes sah, hat sie auch im Gottesdienst das Mittel erkannt, dem Menschenherzen ein besonderes Gnadengut zu vermitteln. Aber je mehr die Gnadenpredigt zur Darstellung eines bestimmten Lehrgehaltes wurde, desto mehr schien auch der Gottesdienst wesentlich eben in der Belehrung seinen Zweck zu haben, wenn auch eine eigenthümliche Geisteswirkung als damit verbunden gedacht wurde. Und als der Pietismus an dieser dogmatisirenden Predigt Anstoß nahm, wußte er doch nur als Zweck des Gottesdienstes die Bewirkung der Bekehrung zu fassen. Der Gottesdienst sollte also nur geschehen, um die Möglichkeit wirklicher Gottesgemeinschaft herbeizuführen, nicht um diese selbst darzubieten. Nur die Einkehr in das eigene Herz, nur die Abkehr von der Welt sollte durch den Gottesdienst befördert werden, und sofern es sich beim Gottesdienst um Gemeinschaft handelt, schien dem Pietismus nur eine enge Verbindung Bekehrter zu genügen, nicht die Verbindung mit einer großen gemischten Gemeinde. Daher ist es verständlich, wie ein pietistischer Theolog dem Verf., als er seine Zustimmung zu dem Satze H. Thiersch' erklärte, den Geschmack, dem eine dumpfe Puritanerpredigtstube lieber sei als eine gothische Kirche, könne

er nicht begreifen, erwiderte, damit werde sein (des Pietisten) Geschmack auch verurtheilt. Daß vollends die Denkweise des älteren Rationalismus, welche nur „Volkslehrer" kannte, keine Geistlichen mehr, den Gottesdienst nur als moralische Unterrichtsanstalt zu betrachten und demnach eine Beziehung zur Kunst nicht zu finden vermochte, bedarf kaum der Erwähnung.

Es dürften nun diese Auffassungen des christlichen Gottesdienstes immerhin wahre Momente enthalten, die wohl zu beachten sind. Im Verhältniß zu der vollendeten Gottesgemeinschaft, deren wir warten, trägt ja unser irdischer Gottesdienst immer einen vorbereitenden Charakter, und im Verhältniß zu dem Gottesdienst, der unser ganzes Leben ausfüllen soll, verhält sich der besondere Gottesdienst gewissermaßen als Mittel. Die Predigt wird also allerdings der Aufgabe sich nicht entschlagen dürfen, auch zu lehren, auch zu mahnen, um erst den Gemeindegliedern zu zeigen, wie sie zur Gemeinschaft Gottes kommen und in ihr sich erhalten können. Der Gottesdienst im besonderen Sinne hat in der That auch eine göttliche Ordnung für sich und will der Gemeinschaft dienen. Es ist also nicht so verkehrt, wenn wir auch des guten Beispiels wegen zur Kirche gehen und es für unsere Pflicht halten, den Namen unseres Herrn durch Gebet und Danksagung öffentlich anzuerkennen, und es wäre betrübt, wenn die Predigt nicht auch Erkenntniß des Heils wirken und Liebe zum Heiland wecken sollte.

Dennoch aber wird man vom lutherischen Gesichtspunkt aus die Hauptsache des Gottesdienstes noch in etwas anderem suchen müssen. Ja, der Tempel und die Wohnstätte des in Christo offenbaren Gottes soll jeder Christenmensch sein und Christus in ihm leben, aber wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen, sagt der Herr. Darum, wo ein Christenmensch der Gnadengegenwart des Heilandes in seinem Herzen nicht recht froh werden mag, da tritt er in die Gemeinde ein, die auf des Herrn Namen hin sich sammelt, um dieser Gemeinschaft wieder lebendiger theilhaftig zu werden. Ja wol „allezeit und überall beten" soll des Christen Losung sein. Aber wenn die Hände matt werden wollen und der Lärm der Welt zu groß: wo die Gemeinde sich sammelt, welcher der Herr seine Gegenwart verheißen, da ist auch eine Kirche, ein Herrenhaus und Gotteshaus, da die Welt mit ihrem Lärm verstummen soll und die Verheißung in Kraft tritt, daß gegeben werde, wo zwei oder drei eins werden zu bitten, es sei um was es wolle. Ja freilich all unser Thun ein Gottesdienst, unser ganzes Leben ein Opfer; aber wenn das Opfern uns zu schwer, das Dienen zu ermüdend werden, wenn die Glaubenskraft ermatten will, ist nicht das Wort des Herrn, das wohl bekannte, wenn es gepredigt, nicht nur gelesen wird, doch wie ein frischer Born, der uns wieder aufrichtet und stärkt? Freilich der rechte Gottesdienst, die volle Feier ist erst zukünftig. Aber der den Seinen verheißen, daß er das Gewächs des Weinstocks aufs neue trinken werde mit ihnen in des Vaters Reich, hat er ihnen nicht den Vorgeschmack dessen gelassen im h. Abendmahl, da er lebendig und gegenwärtig wie sonst sich nirgends sich seiner Gemeinde zum Genusse darbietet? Und wenn die Gemeinde dem in ihrer Mitte erscheinenden Christus ihr „Heilig, heilig, heilig, gelobt sei der da kommt in dem Namen des

Herrn" in der Präfation zuruft, so will sie es thun mit allen Engeln und Auserwählten. Wenn den Christen überhaupt vom Hebräerbrief gesagt ist, daß sie gekommen seien zur Festversammlung und Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, so soll der Gottesdienst davon ihnen den bestimmten Eindruck geben.

Ja, das ist der Gottesdienst in Wahrheit. Das soll er sein, ein Genießen und Erfahren der zukünftigen Herrlichkeit, und auf den Berg der Verklärung soll im Gottesdienste die Gemeinde treten, da sie über ihr alltägliches Dasein und Wesen hinausgehoben, ungestört schmecken soll die himmlischen Güter, die ihr in Christo geschenkt sind, sich freuen soll der zukünftigen Welt, die ihr in ihm aufgeschlossen, des Gottes, der sich als Vater in ihm geoffenbart. Unser ganzes Leben soll wol Gottesdienst sein, aber weil der Christ ein Werden ist, weil auch sein Gottesdienst, solange er in der Welt wallt und im Kampfe steht, eitel Stückwerk ist, darum soll er mitten im Kampf, mitten in der Arbeit seiner eigenen Zukunft, da das Stückwerk aufhören und aus dem Glauben ein Schauen geworden sein wird, genießen. Das ist das Große, das Herrliche des Christenthums, daß es diese zukünftige Herrlichkeit schon in die Gegenwart hereinstellt, daß es nicht nur anleitet wie wir Gott suchen, seine Gnade gewinnen können und sollen, sondern daß es uns diesen Gott selbst mit seinen Gütern und Gaben darbietet, daß es schenkt, was man anderwärts erst sucht. Und das muß auch im Gottesdienst zum Ausdruck kommen. Darum ist das Charakteristische christlichen und zumal evangelischen Gottesdienstes nicht das Opfer, nicht die Anbetung, nicht das mahnende, ermunternde, strafende Zeugniß zur Zubereitung unserer Gottesgemeinschaft, sondern der Höhepunkt evangelischen Gottesdienstes ist der Empfang des Evangeliums, die Feier vollendeter Gottesgemeinschaft.

Dieses Erleben zukünftiger Herrlichkeit, das dem christlichen, dem evangelischen Gottesdienste eigenthümlich ist, schließt ja freilich die anderen Bedeutungen des Gottesdienstes nicht aus. Wie soll die Gemeinde ihres Gottes sich freuen, wenn sie nicht bereit ist, sich selbst ihm zum Opfer darzubringen? Die Gott wohlgefälligen Opfer: die Frucht der Lippen, die Gebete und Danksagungen gehören auch zum evangelischen Gottesdienst, und die Herzen, welche aus der Unruhe und Zerstreuung der Welt kommen, sie bedürfen ja wol des Trostes, der Mahnung, bis sie fähig werden, die Welt hinten zu lassen, um die Atmosphäre einer zukünftigen Welt zu athmen. Und wiederum, wenn Menschenkinder auf den Berg der Verklärung steigen dürfen, so geschieht es nicht dazu, daß sie sprechen: hier ist gut sein, sondern daß sie gestärkt wieder hinausziehen, und auch in der Welt wieder mit neuem Ernst und neuer Kraft Gottesdienst zu halten. Das Wort der Predigt soll ja denn freilich auch zur Lehre, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit dienen, aber ihre vornehmste Aufgabe soll doch sein Darreichung des Evangeliums als der Kraft Gottes uns selig zu machen, und zum Gotteshause soll uns ziehen nicht nur die Aussicht auf Förderung unserer Erkenntniß, auf Anregung unseres Willens, sondern der Hunger und Durst nach dem Evangelium.

Ja, freilich zum Gotteshause soll uns ziehen die Pflicht der Anbetung vor

unserem Gott und Heilande, die Pflicht uns ihm zum Opfer darzustellen, ihm Dank zu sagen; aber doch noch mehr die Sehnsucht nach dem lebendigen Heiland, dem wir dort begegnen, der sich dort uns geheimnißvoll zu eigen geben will. Zum Gottesdienst darf und soll auch, wenn die Aussicht auf eine vollbefriedigende Predigt uns nicht ziehen, das unmittelbar sich regende Herzensbedürfniß nach Gott uns nicht treiben will, die Aufgabe der Gemeinschaftspflege uns veranlassen, die Aufgabe anderen mit gutem Beispiel voranzugehen, daß sie nicht auch unsere Versammlungen verlassen; aber doch mehr noch auch die Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit allen Heiligen und jener Festversammlung der oberen Gemeinde. Die Mittel uns diese Erhebung zu der zukünftigen Welt zu verschaffen, sind Wort und Sakrament, und da das erstere ja wesentlich als gepredigtes in Betracht kommt, so zeigt sich, wie ja auch bei dieser Auffassung vom Gottesdienste der Predigt ihre hohe Bedeutung bleibt, und wie aus dieser Auffassung sich zunächst nur eine bestimmte Modifikation des Zweckes und der Aufgabe der Predigt ergibt, welche letztere sie, ohne die ihr sonst gewöhnlich gestellten Aufgaben ganz hintanzusetzen, erfüllen kann.

Diese unsere Auffassung vom Gottesdienst ergibt aber allerdings auch, mit welchem Recht dem h. Abendmahl eine besondere die Predigt in gewissem Sinne überragende Bedeutung zukommt. Diese überragende Bedeutung des h. Abendmahls ist freilich in keiner der christlichen Kirchengemeinschaften zu deutlicher und befriedigender Anerkennung gekommen. In den beiden katholischen Kirchen ist sie wol in einer Weise ausgebildet worden, welche beinahe zur völligen Verdrängung der Predigt führte oder mindestens die organische Verbindung mit ihr unmöglich machte, vor allem aber das Wesen des h. Abendmahls im tiefsten Grunde aufhob. Wenn die griechisch-katholische Kirche das Abendmahl zum Schauspiel, zur mystischen Darstellung heiliger Glaubensgeheimnisse gemacht hat, so wird dasselbe in der römischen Kirche zum Opfer, das der offenbaren Absicht des Herrn bei der Einsetzung entgegen die Gemeinde nicht sammelt, sondern für die Gemeinde dargebracht wird. Während die reformirte Kirche zwar den Charakter der Gemeindefeier dem h. Abendmahl zu bewahren bestrebt war, wußte sie doch die specifische Bedeutung der persönlichen Gnadengegenwart des erhöhten Herrn nicht festzuhalten. Die lutherische Kirche dagegen, so eifrig sie diese letztere Bedeutung betonte, hat doch nicht ebenso auch darauf gehalten, ihren gottesdienstlichen Werth festzuhalten. Das h. Abendmahl droht mannichfach zu einer Winkelfeier für einige heilsbedürftige Seelen zu werden, sodaß es als volle Gemeindefeier nicht mehr verstanden wird. Und doch kommt das Wesen des Gottesdienstes erst im h. Abendmahl recht zur Erscheinung, und erst von hier aus wird recht deutlich, welcher Mittel der Gottesdienst zur Erfüllung seines Zweckes noch bedarf.

Von dieser Auffassung aus erheben wir die Frage nach der Bedeutung der Kunst im Gottesdienst und suchen zu ermitteln, welche Bedeutung an sich die Kunst hat.

Was ist die Kunst? Ist sie nur der überflüssige Schmuck, mit dem der Uebermuth das Nothwendige sich noch angenehmer, noch erfreulicher zu machen

sucht, der Unrath, der auf Kosten der Armuth die Sinne des Reichen und Wolhabenden erfreuen soll? Ist sie die rein willkürliche Befriedigung eines Gelüstens, das unzufrieden mit den Dingen, wie sie aus Gottes Hand kommen, ihnen nach den eigenen Einbildungen eine Gestalt und Form geben will? Gewiß, es gibt eine Kunst, welche nur dem Luxus dient, welche die Sinne und Gedanken des menschlichen Herzens umstrickt, um sie erst recht an die Welt zu fesseln, und wir begreifen es, wie es eine Zeit geben konnte, da die christliche Gemeinde die Kunst als etwas ihr Fremdes ansehen zu müssen glaubte, da sie im Widerspruch mit dem Ernst und der Weltvergessenheit des rechten Christen zu stehen schien, da es schien, als müsse der Bürger einer zukünftigen Welt die Kunst fliehen, welche diese gegenwärtige Welt zu vergolden und zu schmücken zu ihrer Aufgabe gemacht hatte. Die Armen, die Geringen, welche zuerst die christliche Kirche in ihrem Schose sammelte, sie waren ja froh, wenn sie des Lebens Blöße mit dem Nothdürftigsten decken konnten; wie hätten sie nach Art der Kinder dieser Welt an Dinge denken sollen, die der Zierde und dem Schmuck des Lebens dienen. Und doch der Handwerker, der im Dienste anderer seine Kunstfertigkeit gebrauchte, um das Nothwendige mit seinem Schmucke zu versehen, sollte er nicht das Bedürfniß haben, auch die Dinge, die er zum Dienst des Kultus zu schaffen hatte, zu Ehren seines Gottes zu schmücken? Und wenn endlich auch die Herren dieser Welt vor dem Kreuze sich beugten, sollten sie nicht mit David sprechen: „Siehe, wir wohnen in einem Cedernhaus und die Lade Gottes wohnt unter Teppichen"? Wenn auch Christen an dem Ueberflusse der Welt theilnahmen, sollten sie nicht diesen Ueberfluß zu Gottes Ehren verwenden, und muß es nicht der menschlichen Selbstsucht und Gleichgültigkeit in göttlichen Dingen gegenüber einen ergreifenden Eindruck machen, wenn die mittelalterliche Kirche sich beeiferte, ihren Gott mit den reichen Gaben zu ehren, die wir heute noch in so manchen edlen Kunstwerken kirchlicher Art aus vergangenen Jahrhunderten genießen?

Allein, wenn wir von Kunst reden wollen, so genügt es nicht, nur sie als einen beliebigen, nach menschlicher Laune und Willkür, oder nach einem unbestimmten Geschmack, über den nicht mehr zu streiten ist, gestalteten Schmuck anzusehen, als den bloßen Ueberfluß, in welchem der Mensch seinem eigenen Wohlgefühl Ausdruck gibt. Ist es denn wirklich so zufällig, daß der Mensch dies oder das schön nennt; hat denn jeder Luxus, den sich der Uebermuth erlaubt, den Anspruch auf den Namen der Kunst? Ist denn jede beliebige Gestalt und Form, die wir einem Dinge geben, ohne geradezu durch das Bedürfniß veranlaßt zu sein, auch schon eine künstlerische Leistung? Gewiß, wir denken noch an etwas anderes, wenn wir von Kunst reden; wir wissen von einer Kunst, die gedeihen kann auch ohne große äußere Mittel, die nicht Silber und Gold, nicht kostbare Stoffe bedarf, um sich zur Darstellung zu bringen. Die Kunst ist wol eine freie Thätigkeit des menschlichen Geistes, ein schöpferisches Thun, soweit bei einem Geschöpfe davon die Rede sein kann. Aber wie der Stoff, dessen auch die Kunst bedarf, um ihre Werke herzustellen, dem Menschen gegeben ist; wie er kein Stäublein zu schaffen vermag, so ist er auch an Gesetze und Vorlagen gebunden, die er beachten muß,

wenn er wirklich ein Künstler sein will, nicht nur an die allgemeinen Gesetze der Natur, wie sie die Wissenschaft etwa entdecken und darstellen kann, sondern mehr noch an die Idee oder die Ideen der Natur, welche man ihr mit Schrauben und Hebeln nicht abzwingt, sondern welche dem Auge des Künstlers aufgehen, weil er eben Künstler ist. Und nicht nur die Idee dieser äußeren Natur, auch die Idee des menschlichen Geisteslebens, auch die Idee der Geschichte ist es, an welche der Künstler sich gebunden wissen muß.

Ja, die Idee der Natur, die Idee dieser irdischen Welt ist es, welche die Kunst zur Darstellung bringen will. Denn diese Welt ist nicht so, wie sie sein sollte; sie widerspricht nicht nur etwa den beliebigen Wünschen und Bedürfnissen des Menschen, sondern der Anlage, welche das offene Auge in ihr erkennt. Dasselbe Auge, das in Gottes Werken in der Natur seine ewige Kraft und Gottheit wahrnimmt, das sieht auch das Sehnen dieser Kreatur nach einer Freiheit, sieht die Knechtung dieser Gottesschöpfung unter den Dienst des vergänglichen Wesens. Mitten in der Harmonie dieser Natur: welche Dissonanzen, welche Räthsel! Und wenn derselbe Apostel, der so die Natur versteht, auch die Tiefe und den Reichthum der Wege Gottes mit der Menschheit anbetend erkennt: sind es nicht wieder unerforschliche Wege, unbegreifliche Gerichte, die dem Blicke zunächst begegnen? Und in diesen Widersprüchen eben findet die Kunst ihren Anlaß. Dieser widerspruchsvollen Welt gegenüber baut sie ihre ideale Welt, in welcher die Anlagen, die Gesetze, welche sie in dieser irdischen Natur und Welt ahnt, ungehemmt und voll zur Durchführung kommen, sei es nun, daß sie das Herz zu reiner Freude erhebt, wenn sie diese ideale Welt als eine schildert, in der mühelos das was sein soll, zur Durchführung kommt, sei es daß sie das Herz erschüttert, indem sie als tragische zeigt, wie nur aus Kampf und Widerspruch, nur aus dem Untergang dieser äußeren Gestalt diese Idee, dies sein Sollende als siegreiche Macht sich erhebt; sei es, daß sie als komische das Herz zum Lächeln bringt, wenn sie den Widerspruch gegen die Idee als das Unmächtige doch immer wieder sich selbst Vernichtende vor Augen malt. Freilich, diese Welt, welche die Kunst aufbaut, ist ja keine wirkliche sichtbare Welt, es ist eine Welt, deren Realität nur eine scheinbare ist: die Kunst ist reiner Schein. Sie vermag einen Augenblick den Menschen mit dieser Welt des Scheins hinwegzutäuschen über den Mangel dieser wirklichen Welt, aber sie vermag in eine wirkliche ideale Welt nicht einzuführen.

Sofern die Kunst die Idee dieser wirklichen Welt mit dem Schein der Wirklichkeit umkleidet, bleibt sie natürlich auch an die allgemeinen, in dieser Welt herrschenden Gesetze gebunden. Wo sie sich von denselben ohne Nachweis eines wirklichen Rechtes emancipirt, wird sie phantastisch und gefährdet ihren Charakter als eigentliche Kunst.

Die letzten und höchsten Gottesgedanken über diese Welt, die schließlich mit den ethischen Gesetzen zusammenfallen, in deren Dienst diese Weltordnung steht, treten freilich nicht auf allen Stufen des Weltdaseins unmittelbar deutlich hervor. Indem die Kunst diese Welt in ihrer nächsten Idee als die vollkommene Dienerin des Menschen, in ihrer unbedingten Zweckbestimmung für den Menschen darstellt,

kann sie ja davon absehen, daß dieser Mensch selbst wieder an eine sittliche Idee gebunden ist, und sie müßte eine mit ihrem Wesen unverträgliche Tendenz zur Schau tragen, wenn sie überall versuchte, diese letzten und höchsten Ideen unmittelbar verständlich zu machen. Aber der Punkt, wo die Kunst, ohne diese höchsten Ideen zu schädigen, sie nicht mehr aus dem Spiel lassen kann, grenzt oft nahe genug an den Punkt, wo eine solche Geltendmachung gesucht und geschmacklos erscheinen müßte. Unvermerklich thun sich die Abwege auf, welche die Kunst ihre Aufgabe vergessen lassen und sie zu jenem verführerischen Irrlicht machen, das statt den Menschen zu der idealen Welt emporzuheben, ihn in den Gedanken verstrickt, in dieser Welt den befriedigenden Quell zu suchen, an dem er all seinen Durst stillen kann. Wo sie diesen Irrweg zu meiden versteht, wo sie mit dem Kinderauge, dessen sie bedarf, das sittlich Gute als die höchste Idee, welche dieser Welt eingesenkt ist, erkennt und also auch die Welt, die sie baut, nach dem Gesetz des Guten orientirt, da gewinnt sie auch eine unmittelbare Verwandtschaft mit dem Gottesdienste.

In eine Welt der Vollendung will ja nun auch, wie wir sahen, der Gottesdienst die Gemeinde erheben, in eine Welt, welche im Evangelium aufgeschlossen ward, und welche dem in dieser Welt des Stückwerkes so leicht zagenden Christenherzen eben im Gottesdienst wieder lebendiger zum Bewußtsein gebracht werden soll, in eine Welt, in der die Macht der Eitelkeit gebrochen sein soll und die Gottesgedanken ungebrochen und unbezweifelbar sich darstellen. Es ist die gewaltigste Tragik der Weltgeschichte, welche die Grundlage des Christenthums bildet und den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes. Und wenn das Christenthum einen Gott verkündigt, in seinen Rathschlüssen ebenso hoch erhaben über alle Anstrengungen menschlicher Weisheit wie in der Unbedingtheit seiner Macht über allen Trotz auf menschliche irdische Stärke, so weckt es in Christenherzen ja wol eine Stimmung ähnlich der, auf welche die komische Poesie abzielt.

So könnte es denn beinahe scheinen, als wäre auch die Religion ein Stück Poesie, das Gedicht einer Seele, welche mit ihrer Phantasie über der gemeinen Wirklichkeit eine höhere Welt der Vollendung sich aufgebaut. Und dennoch ist es eine große, gewaltige Scheidelinie, welche die christliche Religion von der Kunst trennt. Es ist eine *reale wahrhaftige* Welt des Ideals, welche die erstere aufzuschließen und auf dieser Erde zu verwirklichen beansprucht. Dem Christenthum ist nicht damit gedient, daß die Menschen, an die es sich wendet, einen Augenblick ihres persönlichen und des ganzen Weltelends vergessen, und daß die Fluten dieses Elends nach wie vor in gleicher Weise dahinrauschen, sondern wie das Christenthum die tiefste und umfassendste Umwälzung der Welt hervorbringen, thatsächliche Heilung für die Schäden der Welt darbieten, mit einem Worte die Welt wirklich und thatsächlich erlösen will, so will es auch nicht nur eine ideale Welt uns vor Augen zaubern, sondern die Gemeinde zu wirklichem Genuß einer realen Welt anleiten, die über dieser irdischen sich ausbreitet, und muß darum auch, wo sie das thut, viel tiefere ernstere Vorbedingungen sittlicher Art stellen. Das Christenthum will das Weltelend nicht zudecken und einen Augenblick vergessen machen, sondern

vielmehr bis in seine letzten Gründe verfolgen, um es alsdann zu heilen. Das Christenthum will kein Spiel sein, sondern heiliger, bitterer Ernst. Gerade im Gottesdienst freilich zielt das Christenthum, wie wir sahen, darauf ab, einen Vorschmack dieser zukünftigen Vollendung, zu welcher es die Welt führen will, darzubieten, die Gemeinde über diese empirische Welt emporzuheben, und hier wenigstens scheint es sich genauer mit der Kunst zu berühren. Und gewiß, wenn das Christenthum die Mitarbeit der Kunst überhaupt nicht zurückweisen, ja nicht einmal entbehren will, wenn es in der Anregung eines idealen Sinnes die Unterstützung und Vorbereitung für Erfüllung der eigenen Aufgabe erkennt, so wird es gerade beim Gottesdienste die Thür der Kunst weit aufthun. Denn es bedarf ja wesentlich derselben, um mit ihrer Hülfe die ideale Welt, die sie darbietet, der Gemeinde nahe zu bringen. Freilich, die Kirche muß, ehe sie der Kunst aufthut, ihre Bedingungen stellen. Nicht als Herrin, lediglich als Dienerin darf die letztere Eingang finden. Nicht frei nach ihren eigenen Eingebungen darf die Kunst diese ideale Welt, um die es sich handelt, darstellen. In seinen Grundzügen ist das Bild dieser ewigen Welt, zu der die Gemeinde erhoben werden soll, schon von den Trägern der Offenbarung gezeichnet worden. Die Kunst darf nur die gegebenen Grundlinien nachzeichnen und ausführen. Sie ist Dienerin im Gottesdienst: der Christus, mit dem sich die Gemeinde im Gottesdienst verbinden will, will ja thatsächlich gegenwärtig sein. Die Güter, die dargeboten werden sollen, sind reale. Indem die Kunst auch für die menschlichen Sinne diese heiligen Geheimnisse einigermaßen vermitteln soll, darf sie das Auge, das Ohr doch nicht bei sich selbst festhalten, sondern soll keusch sich wieder in den Hintergrund stellen, um nur auf das Hohe und Herrliche als ein Wahrhaftiges hinzuweisen.

Das Ewige, Wahrhaftige, es kann ja freilich uns nicht anders als im Bilde nahe gebracht werden. Noch immer muß der Herr im Gleichniß mit uns reden, und wo er wahrhaftig unter uns gegenwärtig sein will, gebraucht er das Bild, um sich darein zu hüllen. Nur durch ein dunkles Bild schauen wir im Spiegel die zukünftige Welt. Darum bedürfen wir der Kunst. Wenn es sich im Gottesdienst nur darum handelte, zu lehren und zu mahnen, dann möchten wir sie wohl entbehren oder vielmehr ausweisen; dann möchte sie immer die Gefahr mit sich führen, die Koncentration unseres Denkens zu stören, die Einkehr bei uns selbst zu hindern, den Ernst des Willensentschlusses zu dämpfen; dann wäre es wol gut, nur den Abstand unseres erfahrungsmäßigen Weltzustandes von dem sein sollenden uns gegenwärtig zu erhalten und alle Darstellungen der ewigen durch Bilder und Töne dieser vergänglichen Welt hintanzuhalten. Würde es sich nur um Anbetung und Opfer handeln, so möchte der Mensch, was sonst ihm die Kunst dargeboten, mag es nun wirklich im religiösen Sinne gedacht und gefertigt sein oder nicht, seinem Gotte wieder darbringen, um sich von dem zu trennen, woran das Herz sich zu hängen versucht ist. Aber wenn im christlichen Gottesdienst das Empfangen geistlicher Güter, das Versetztwerden in eine höhere Welt das eigentlich Charakteristische ist, so wird die Kunst auch vorwiegend für die Zwecke dieser Darbietung in Anspruch zu nehmen sein. Darum, wenn sie auch

eine unentbehrliche Dienerin ist, eine Dienerin muß sie bleiben, die nicht für sich selbst gelten, mit ihren eigenen Mitteln die Erbauung leisten will.

Bei der Verwandtschaft zwischen Gottesdienst und Kunst, bei der Aehnlichkeit der Wirkungen, die beide erzielen wollen, ist es verständlich, daß, wie man im allgemeinen das Christenthum mit der Kunst hat ersetzen oder das Christenthum zum Phantasieprodukt hat machen wollen, das keinen höheren Werth habe als jedes andere künstlerische Produkt, daß man ebenso auch die gottesdienstlichen Ausdrücke entlehnt hat, um die Wirkungen der Kunst zu beschreiben. „Die große Richard-Wagnergemeinde feiert ihre Feste in Bayreuth und erbaut sich in dem Tempel der Wagner'schen Muse an den Ergießungen seines Geistes." Aber je näher die Verwechselung zwischen Gottesdienst und Kunstgenuß sich legen kann, desto nothwendiger erscheint es, daß im Gottesdienst die Kunst in den Schranken ihrer dienenden Stellung gehalten werde, daß unsere Kirchen keine Koncertsäle, unsere Gotteshäuser keine Kunstmuseen werden. Wie die unentbehrliche Mitwirkung der Kunst im Gottesdienst abzugrenzen ist gegen die Ansprüche derselben auf irgendwelche Herrscherstellung, das kann sich nur in Betrachtung der einzelnen Künste nach ihrer Bedeutung für den Gottesdienst zeigen.

Das Geständniß, daß der Gottesdienst der Kunst bedürfe und die Willigkeit, der Kunst die Thür des Gotteshauses aufzuschließen, macht die Frage nicht überflüssig, ob denn damit auch jede einzelne Art der Kunst ihr Recht in der Kirche habe, und ob alle die Arten von Kunst, die sich als zulässig darstellen, in gleichem Maße und Umfange eine Aufgabe in der Kirche haben. Diese Fragen können nicht bejaht werden. Nicht jede Kunst hat eine gleich nahe Beziehung zum Gottesdienste, nicht jede kann zu gleichem Rechte mit der anderen angenommen werden.

Es sind zwei Künste, welche bei der gottesdienstlichen Feier sich in erster Linie als Bedürfniß aufdrängen, die Baukunst und die Musik. Beide stehen innerlich in nächster Verwandtschaft untereinander. Das Maß und die Zahl, wonach der Herr unser Gott alle seine Werke geordnet, kommen gerade für diese beiden Künste besonders in Betracht. Es ist nicht die unbeschränkte Freiheit der schöpferischen Phantasie, welche in diesen Künsten ausschließlich walten darf; die Symmetrie, die Harmonie der Maße, der berechenbaren, bedingt hier wesentlich den Eindruck der Schönheit. In dem bekannten Worte L. Tieck's, daß die Baukunst gefrorene Musik sei, ist der Zusammenhang beider Künste kurz und geistvoll bezeichnet. Und auch für den Gottesdienst haben beide Künste eine analoge Bedeutung. Wie das Gotteshaus die Gemeinde äußerlich sammelt und zusammenhält, so dient die Musik von dem Glockenklang an, der mitten in die profane Welt hinein den Gedanken der Ewigkeit kündet, durch Orgelton und Gemeindelied hindurch dazu, die Gemeinde innerlich subjektiv auch zusammenzufassen. Wie die Baukunst die Voraussetzung und Grundlage für die Verwendung der bildenden Künste ist, so die Musik die Grundlage für die Verwendung der redenden. Und der unterschiedlichen Bedeutung von Baukunst und Musik entspricht es, wenn die bildenden Künste mehr dazu dienen, um die objektiven oder, wie wir wol auch sagen können, die sakra-

mentalen Gaben zu vermitteln, d. h. die Gottesgedanken und Gottesgaben abzubilden und anschaulich zu machen, welche die Gemeinde im Gottesdienst genießen soll, während die redenden Künste mehr dazu dienen, die Empfindungen und Gedanken beim Empfang dieser Gaben auszudrücken und anzuregen. Freilich kann es sich dabei nicht um einen schlechthin gültigen Unterschied handeln. Dient doch das Wort selbst, das ja auch Gnadenmittel ist, ebenso dem einen Theile des Gottesdienstes wie dem anderen. Aber es ist naturgemäß, daß wir mit der Frage nach dem sakramentlichen Theile des Gottesdienstes beginnen und darum mit der Frage nach dem Maße und der Art des Rechtes der bildenden Künste.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Beiträge zur Ethik und ihrer Geschichte.

Von Dr. Chr. E. Luthardt.

1. Zur antiken Ethik.

Aristoteles.

Aristoteles hat uns in seiner Nikomachischen Ethik eine zusammenhängende Darstellung seiner sittlichen Denkweise hinterlassen. Im Unterschied vom Idealismus Plato's stellt er sich in dieser Darstellung der ethischen Tugenden, von denen er die dianoëtischen des Philosophen unterscheidet, auf den Boden des konkreten Lebens und hält sich in den Grenzen des dem Menschen Möglichen, das sokratisch-platonische Prinzip des Wissens für dieses Gebiet der ethischen Tugenden durch das Prinzip der Uebung und Gewöhnung ersetzend. Ausgehend von der Frage nach der Glückseligkeit als dem höchsten Gut, findet er dieses, da das Unterscheidende des Menschen in der vernünftigen Seele besteht, vor allem, wenn er auch den übrigen Gütern des Lebens einen sittlichen Werth zuschreibt, in der durch die Vernunft als die immanente Teleologie des Menschen bestimmten Thätigkeit, welches vernunftgemäße Handeln zugleich das tugendhafte ist. Dieses besteht aber der Vernunft entsprechend in jedem einzelnen Fall in der Einhaltung des Mittelmaßes zwischen den Extremen. Die Beziehung auf das staatliche Leben, welches der maßgebende Gesichtspunkt für alles Handeln zu sein hat, ergibt die Pflichten der verschiedenen Lebenskreise. Das verleiht der Ethik einen politischen Charakter und macht sie zu einem Bestandtheile der Politik.

1. Das höchste Gut. Im Gebiet des Handelns ist der Zweck das Maßgebende, der höchste Zweck ist das höchste Gut, d. h. nach übereinstimmender Ansicht die Glückseligkeit. Um diese aber zu bestimmen, muß man nicht mit Plato von einer transscendentalen Idee des Guten, sondern vom eigenthümlichen Wesen des Menschen ausgehen, sie also nicht idealistisch, sondern realistisch bestimmen. Da das Unterscheidende des Menschen eben seine vernünftige Seele, seine eigenthümliche Aufgabe also die vernunftgemäße Thätigkeit ist, so besteht hierin die Glückseligkeit d. h. das höchste Gut. So wird die Ethik also nicht mehr religiös wie früher oder transscendent wie bei Plato, sondern psychologisch begründet, im Seelenleben des Menschen aber die Vernunft als das höchste gefunden, danach die immanente Teleologie bestimmt und darauf die Moral begründet, dagegen vom religiösen Zusammenhang abgelöst.

2. Die psychologische Grundlage. Da die menschliche Natur aus einem vernünftigen (λόγον ἔχον) und einem vernunftlosen (ἄλογον — sowol vegetativ, also ganz beziehungslos zur Vernunft, als begehrend, also theils gehorchen könnend theils widerstrebend) besteht, der Mensch also ein vernünftiges Sinnenwesen ist, so sondern sich dadurch die reinen Vernunfttugenden, die dianoëtischen als die höheren des göttlichen philosophischen Lebens, des Wissens, von den ethischen des gewöhnlichen, menschlichen, praktischen Lebens, für welche nicht das Wissen, sondern das Wollen (βούλησις), das dem Begehren (ὄρεξις) angehört, Prinzip ist. So setzt sich also auch für Aristoteles der Prinzipat des Wissens fort und wird die entscheidende Bedeutung des Willens, weil das Wesen der sittlichen Persönlichkeit, verkannt. Da nun das Begehren der sinnlichen Seite des Menschen angehört, es aber das Prinzip des ethischen Handelns ist, so bleibt es auch hier bei dem naturhaften Charakter der Sittlichkeit, sodaß die Sittlichkeit nur darin besteht, daß das sinnliche Begehren sich von der Vernunft als dem Zwecksetzenden bestimmen läßt, um so die Idee des Guten zu verwirklichen.

3. Die Lust. Die vernunft- also zweckgemäße Thätigkeit wird von der entsprechenden Empfindung begleitet d. i. von der ἡδονή. Die reine (theoretische) Vernunftthätigkeit wird also von der höchsten Lust begleitet sein; aber auch die praktische reflektirt sich im entsprechenden Lebensgefühl, sodaß die Sittlichkeit nicht ohne diese Reflexion ist und nicht in der reinen Gesinnung für sich besteht, weil die innere Beziehung des Herzens zu Gott fehlt.

4. Die äußeren Güter. Die Verwirklichung des vernunftgemäßen Handelns, worin die Glückseligkeit besteht, fordert äußere Mittel, sodaß die äußeren Güter mit zur Glückseligkeit gehören, als „glückselig" also derjenige zu bezeichnen ist, „welcher gemäß vollkommener Tugend thätig und von den äußeren Gütern hinreichend unterstützt ist, und zwar nicht eine beliebige Zeit, sondern ein volles Leben. Dadurch wird die Verwirklichung des Sittlichen aus dem Bereich unseres Willens hinausverlegt in eine Welt, die von uns unabhängig ist, somit der Begriff des Sittlichen eigentlich aufgehoben.

5. Die ethische Tugend wird, im Unterschied von der durch Unterweisung erworbenen dianoëtischen Tugend der reinen Vernunft durch Uebung und Gewohnheit (ἦθος von ἔθος) erworben. Die auf diesem Wege erworbene Herrschaft der Vernunft aber bewährt sich in der Einhaltung des Mittelmaßes (τὸ μέσον), sodaß darin das Wesen dieser Tugend besteht. Denn der nöthigen Einsicht (εἰδώς) und dem Vorsatz gibt erst die Uebung die nöthige Festigkeit (βεβαίωσις), die mit zur Tugend gehört. Die Mitte aber bestimmt sich — nicht nach einem anderen Prinzip, sondern empirisch — nach dem sittlichen Takt und Urtheil der Verständigen und nach dem Gesetz, welches zu solchem sittlichen Takt erzieht, sodaß also die Ethik politisch bestimmt ist. Sittlichkeit und Sitte, Sittlichkeit und Recht sind noch ungeschieden.

6. Die einzelnen ethischen Tugenden ergeben sich aus der Betrachtung der verschiedenen sich erweiternden Beziehungen und Kreise, in denen der Einzelne steht; danach bestimmt sich ihre Reihenfolge in der Aufzählung. In der Tapferkeit handelt es sich um das Leben selbst, in der Mäßigung um die Erhaltung des

Lebens durch das Maß im sinnlichen Genuß, die Freigebigkeit und die Großartigkeit beziehen sich auf den materiellen Besitz, während die Großgesinntheit und die Sanftmuth auf den ideelleren Besitz der Ehre; auf den socialen Verkehr dagegen gehen die Freundlichkeit, Scherz, Anständigkeit, Scham. Die Gerechtigkeit aber ist „die Tugend gegen den anderen" schlechthin, also die Haupttugend des bürgerlichen Lebens. Bei jeder einzelnen Tugend nun handelt es sich um die Abgrenzung der richtigen Mitte gegen die Extreme des Zuviel und Zuwenig. Die Gerechtigkeit speciell ist theils die austheilende, welche es mit der Vertheilung von Ehre, Besitz ꝛc. unter die Mitglieder des gemeinen Wesens, also vorzugsweise mit dem Gebiet des öffentlichen Lebens und seinen Rechtsverhältnissen zu thun hat, theils die ausgleichende, welche die bürgerlichen Verhältnisse des Kaufs, Verkaufs ꝛc., ferner des Diebstahles, Ehebruchs ꝛc. oder der Körperverletzung, der Tödtung, des Raubes ꝛc. zu ordnen hat. Dort ist die Würdigkeit der Person entscheidend, gilt also die geometrische Proportion, hier ist die Würdigkeit u. dgl. der Person gleichgültig, gilt also die arithmetische Proportion. Es ist ausschließlich der staatliche Gesichtspunkt für die sittliche Beurtheilung maßgebend. In dieser Tugendreihe, die von der physischen Basis bis zur politischen Spitze aufsteigt, wird eine ziemliche Zahl von Tugenden vermißt, welche wir zu fordern durch das Christenthum gewöhnt sind; so die Tugenden der Demuth, Ergebung, Geduld, Hoffnung, aber auch der Dankbarkeit, der Selbstlosigkeit, der Aufopferung, vor allem die Liebe.

7. Die Relativität der Sittlichkeit. Da nicht die Beziehung zu einem schlechthin Höchsten das Maßgebende ist, sondern die irdischen, vor allem die staatlichen, also immer nur relative Beziehungen, so ist auch die Sittlichkeit weder eine einheitliche, sondern sie zerfällt in eine Vielheit einzelner Tugenden, welche ohne einander sein können, noch eine allgemeine des Menschen überhaupt, sondern der verschiedenen bürgerlichen Stellungen. Nur einzelne Ahnungen jenes Universalismus kommen hier und da zum Ausdruck, aber ohne Konsequenzen. Erst die Stoa suchte diesen Universalismus zu gewinnen, aber er blieb eine Abstraktion.

8. Die Pflichtenlehre wächst aus der Gerechtigkeit als der „Tugend gegen den anderen" heraus, aber in der Form des Lebens im staatlichen Verein, denn das sachlich Maßgebende, wonach die φρόνησις, die alle Tugenden in sich beschließt, das im jeweiligen Fall Pflichtmäßige zu bestimmen hat, ist der Staat. Nach dem Staatsgesetz also ordnen sich die Pflichtverhältnisse.

9. Der Staat. Von einer religiösen Gemeinschaft ist bei Aristoteles so wenig die Rede wie von einer Humanitäts- und Kulturgemeinschaft der Menschheit. Die Familiengemeinschaft aber ist dem Staate untergeordnet und dienstbar wie alle anderen menschlichen Verbindungen. Denn der Staat ist als die höchste Verwirklichung der Vernunft auch der höchste Zweck des menschlichen Daseins und alles andere nur Mittel für seinen Zweck und Vorstufe für sein Werden, als des nothwendigen Ziels und damit auch der Mensch von Natur ein ζῶον πολιτικόν, dessen pflichtmäßiges Verhalten im Staate in der Einhaltung des Gesetzes besteht.

10. Die Freundschaft spielt wie in der Antike überhaupt so auch bei Aristoteles eine große Rolle; denn sie hat wesentlich politische Bedeutung. Denn

ist der Staat der umfassende Verein, so ist es die Freundschaft, welche Verbindungen herstellt und so der großen Verbindung des Staates dient. Sie ist „ein Nöthigstes für das Leben; denn ohne Freunde möchte keiner zu leben sich erwählen, wenn er auch alle anderen Güter besitzt". Im Glück wie im Unglück brauchen wir sie. „Es scheint aber die Freundschaft auch die Staaten zusammenzuhalten und die Gesetzgeber sich mehr um sie zu bemühen als um die Gerechtigkeit". Die Freundschaft tritt als Innerliches und Höheres zur Gerechtigkeit im Sinne der Gesetzlichkeit hinzu, sofern sie eben der Gemeinschaft dient. Ueber der Freundschaft, die auf Nutzen oder auf Vergnügen beruht, steht die wahre Freundschaft der Guten und an Tugend einander Aehnlichen, in welcher Eine Seele, Gleichheit und Gemeinschaft von allem herrscht und einer des anderen Ich ist. Aber eben daraus folgt für Aristoteles, daß das eigene Ich der Maßstab für die Freundesliebe sei. Und zwischen die theoretische Anerkennung des menschlichen Verhältnisses in der Freundschaft schlägt immer wieder die praktische Geltendmachung der Verschiedenheit der bürgerlichen u. a. Stellung d. h. der empirische Maßstab durch. Je größer der Unterschied, um so weniger ist Freundschaft möglich. So verliert sich der Begriff der Freundschaft in den der socialen Verhältnisse, an die Stelle der ethischen Betrachtungsweise tritt der politische Gesichtspunkt, und die ihrer Natur nach sittlichen Verhältnisse werden nach einem ihnen fremden Maßstab beurtheilt. Denn es ist nicht der Mensch und seine sittliche Persönlichkeit, welche entscheidet, sondern die Naturseite des Menschen und seine Stellung im bürgerlichen Leben.

11. Die Familiengemeinschaft wird ganz nach politischen Gesichtspunkten und Vorbildern beurtheilt. Bei der Ehe tritt infolge dessen die Seite der sittlichen Gleichheit ganz zurück hinter die der Verschiedenheit. Der Naturunterschied der Geschlechter ist auch für die Tugendmöglichkeit bedingend: die Sittlichkeit ist naturhaft bedingt und gedacht. Im Verhältniß zwischen Aeltern und Kindern machen sich neben der Betonung der Ehrerbietung gegen die Aeltern auf Grund ihrer Ueberlegenheit die Schranken der antiken Denkweise geltend in dem unbedingten Verfügungsrecht über die Existenz der Kinder (Aussetzung, Abtreibung), wie Aristoteles auch in der Päderastie nichts unrechtes findet. Den Sklaven gegenüber findet die Analogie der Tyrannis statt; der Mensch geht unter im Sklaven. Dieser Unterschied ist von Natur gesetzt und damit auch der Unterschied der sittlichen Befähigung ein naturgegebener. Es fehlt durchweg die Erkenntniß und Würdigung der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Gleichheit, damit auch der Begriff der einheitlichen Menschheit, weil die persönliche Beziehung zur absoluten Persönlichkeit.

12. Der allgemeine Standpunkt und seine Schranke. Aristoteles und die ganze antike Denkweise überhaupt sucht das im Diesseits abgeschlossene natürliche Leben edel und maßvoll zu gestalten nach der ihm einwohnenden Vernunft, im Hinblick auf das bürgerliche oder staatliche Gemeinwesen als die höchste Verwirklichung der Vernunft und als die vollkommenste Gestaltung dieses irdischen Lebens; während das Christenthum ausgeht von der Erkenntniß des irdischen Lebens in seiner ihm einwohnenden teleologischen Beziehung zum Transscendenten,

weil der sittlichen Persönlichkeit des Menschen zu Gott, und diese Beziehung mit Bewußtsein ergreifen lehrt in der inneren Gesinnung, um sie von da aus in den mannichfachen Ordnungen und Aufgaben des irdischen Lebens durchzuführen.

Die wachsende Unbehaglichkeit der öffentlichen Zustände hatte eine Zurückziehung aus der Thätigkeit auf die philosophische Reflexion und speciell auf die Beschäftigung mit den sittlichen Fragen zur Folge. Die Moral wurde das Hauptinteresse der Philosophie, der Heilung der Zeit dadurch zu dienen, entweder mehr mit der Richtung auf den Einzelnen — so im Epikureismus — oder mehr mit dem Interesse auf das allgemein Moralische und Kosmopolitische — so in der Stoa. Beide suchen auf verschiedenen Wegen die Ataraxie, die Ruhe des Gemüthes; jene Richtung mit vorübergehendem, diese mit bleibendem Erfolg.

Der Stoicismus.

Vom Kynismus, seinem ethischen Interesse und seiner absoluten Subjektivität ausgehend, setzte die Stoa ihre Kraft in die Moral, die ebenso Weltmoral wie Selbstherrlichkeit des Subjekts sein sollte. Vom Prinzip der Natur- und Vernunftallgemeinheit aus bestimmte sie die Tugend als Natur- und somit Vernunftgemäßheit (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) und diese Tugend allein als Gut im eigentlichen Sinn, wogegen alle anderen s. g. Güter nur Adiaphora sind, welche das Subjekt nicht berühren. Dem entsprechend ist die Tugend nicht blos Mäßigung der Affekte, sondern Affektlosigkeit. Darin hat die Tugend ihre Einheit, welche sich im Idealbild des Weisen zusammenfaßt, das aber eine unwirkliche Abstraktion ist, sodaß der Wirklichkeit und ihren Forderungen die Konzession der mittleren Pflichten und Pflichterfüllung gemacht und so eine doppelte Sittlichkeit gelehrt wurde, die konsequente Durchführung jener Vollkommenheit aber sich in den Kynismus zurückzog. Während die Selbstherrlichkeit des Subjekts gegenüber dem Widerstreit des Lebens sich nur in der Freiheit des Selbstmordes zu behaupten wußte, hat das Prinzip der Natur- und Vernunftallgemeinheit zum Kosmopolitismus eines Weltbürgerthums und seiner ethischen Konsequenzen, auf religiösem Gebiet zu einem pantheistischen Monotheismus, und so in beidem über die antiken Schranken hinaus geführt; ist aber hier wie dort über Abstraktionen nicht hinaus zu persönlichem Verhältniß gekommen, hat demnach nur die Bedeutung einer Weissagung der Zukunft gewonnen.

1. Der Kynismus bildete den Ausgangspunkt der Stoa. Antisthenes und seine Nachfolger setzten ausschließlich in das ethische Element der sokratischen Philosophie ein. Die Tugend ist das einzige Gut, außer ihr ist nichts nöthig zur Glückseligkeit; diese Tugend aber ist Wissen, das Ideal ist der Weise, der sich selbst genügt (αὐτάρκης); die Tugend ist ihm unverlierbar, er bedarf nichts, ist den Göttern ähnlich, gegen öffentliche Sitte und äußere Formen des Lebens gleichgültig ꝛc.: also ein Prinzip der absoluten Subjektivität, welches ebendeshalb das

des Kosmopolitismus, freilich eines ganz abstrakten in sich schloß. Die Kyniker nahmen zuletzt die Gestalt antiker Sittenprediger und gewissermaßen antiker Bettelmönche an, welche Rückkehr zur Natur nach Art Rousseau's predigten und darstellten, freilich meist in der Gestalt der Unnatur.

2. Zeno und seine Nachfolger (Chrysippus, Kleanthes ꝛc.), von der kynischen Schule ausgehend, sind wesentlich bedingt durch die Wendung zur Weite des Kosmopolitismus, welche das antike Leben und Denken durch Alexander d. Gr. und durch das Zurücktreten des Staatsinteresses genommen hatte. Das Prinzip der Naturallgemeinheit, welches sich in der stoischen Logik und ihren allgemeinen angeborenen Vorstellungen (κοιναὶ ἔννοιαι, προλήψεις), sowie in der Physik und ihrer allgemeinen Naturgesetzlichkeit und Vernunft (φύσις, εἱμαρμένη, λόγος ꝛc.) geltend machte, beherrscht auch die Ethik, in welcher der Kern und die Stärke der stoischen Philosophie liegt.

3. Das höchste Gut oder die Glückseligkeit besteht in der Naturgemäßheit; diese Uebereinstimmung aber mit dem Allgemeinen (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) d. h. mit der Vernunft ist Tugend, diese also Sache des Intellekts. Somit besteht die Glückseligkeit nur in der Tugend und das Uebel in dem Mangel der Tugend. Alles andere, alle äußeren Güter sind weder Gut noch Uebel, sondern Adiaphora. Das vernunftgemäße oder tugendhafte Handeln fordert Ueberwindung der Affekte, also nicht blos Mäßigung derselben, sondern Affektlosigkeit, Apathie — also eine negative Tugend.

4. In jener Weisheit liegt die Einheit der Tugend, welche sich in die bekannten vier Kardinaltugenden auseinanderlegt, doch so, daß sie ihre Einheit bewahren. Die Stoa strebt eine einheitliche und zugleich innerliche Sittlichkeit an, die nicht blos in der gesetzmäßigen Handlung, dem καθῆκον, sondern dem intellektuellen Habitus, dem κατόρθωμα besteht. Diese Tugend ist entweder da oder nicht da, also nicht etwas Mittleres. Denn zwischen Wahr und Falsch gibt es kein Mittleres. Nach dieser absoluten aber freilich abstrakten Betrachtungsweise sind demnach alle Tugenden wie andererseits alle Sünden einander gleich.

5. Diese Idee der Sittlichkeit findet ihre Darstellung im Idealbild des Weisen, der, in welcher äußeren Lage er sich auch befinden möge, allein glücklich, frei, schön, reich, vollkommen, König, Priester ꝛc. ist, sodaß er selbst Zeus an Glückseligkeit nicht nachsteht — Schilderungen und Paradoxien, welche sich freilich schließlich in das hohle Pathos bloser Rhetorik verlieren. Das Widerspiel dazu sind die Thoren, von denen das Gegentheil von allem dem gilt. Und an solchem Maßstab gemessen, mußten die Menschen der gewöhnlichen Wirklichkeit allerdings dem schneidendsten Urtheil verfallen, welches der stoische Hochmuth über sie fällte. Freilich war jener Weise in Wirklichkeit kaum nachzuweisen. Er war eine bloße Abstraktion. Und so half man sich durch die Annahme von Fortschreitenden (προκόπτοντες), welche den Uebergang von den Thoren zu den Weisen bilden sollten, und zu welchen man diejenigen Tugendhaften rechnete, welche man doch nicht den Thoren zuweisen konnte und wollte.

6. Ein ähnliches Bedürfniß der Vermittelung machte sich auch in der Würdigung der Güter und dem entsprechend in der Beurtheilung der Pflichten

geltend. Denn an sich sind die äußeren Güter nach stoischer Lehre lauter Adiaphora. Da aber doch gar manche in Beziehung zum sittlichen Handeln stehen, so ergibt sich daraus der Unterschied der wünschenswerthen (προηγμένα, z. B. geistige und körperliche Anlagen ꝛc.) von den verwerflichen (ἀποπροηγμένα). Dem entspricht in der Pflichtenlehre der Unterschied zwischen vollkommenen Pflichten (κατόρθωμα) dem eigentlich Guten und den mittleren Pflichten (καθῆκον), die sich auf das Wünschenswerthe und beziehungsweise Gute beziehen und nicht reine Affektlosigkeit fordern — also eine doppelte Sittlichkeit, die der aristokratischen Denkweise der antiken Moralphilosophie überhaupt nur entsprach und sich dann auch auf die Denkweise in der Kirche übertrug.

7. Die reine Durchführung des stoischen Ideals aber konnte nur in der Form des Kynismus geschehen, der aus der Stoa sich wieder entwickelte, und welcher seinen Grundsatz der Naturgemäßheit nicht selten in grellem Widerspruch mit aller herrschenden Sitte, besonders auch in der Beurtheilung der ehelichen und geschlechtlichen Verhältnisse geltend machte.

8. Die Konsequenz des stoischen Prinzips der Naturgemäßheit und allgemeinen Vernünftigkeit in Verbindung mit der äußeren Gestaltung der Dinge war der Kosmopolitismus, das Weltbürgerthum, besonders in der späteren Stoa, in Verbindung mit der allerdings nur theoretischen Verwerfung der Sklaverei. Aber wie jener Gedanke der Naturallgemeinheit nur eine Abstraktion war, so waren es auch diese der Menschheit und des Weltbürgerthums.

9. Die Stimmung gegenüber jener Allgemeinheit und ihrem Gesetz der Nothwendigkeit konnte nur die Resignation sein. Die energische Betonung der eigenen Subjektivität aber, wie sie für die stoische Denkrichtung prinzipiell war, mußte im Konflikt mit dem Zwang der Nothwendigkeit zu dem Ausweg des Selbstmords führen, als der Bethätigung dieser subjektiven Selbstherrlichkeit. Die Rechtfertigung der Praxis des Selbstmordes (ἐξαγωγή, patet exitus) wurde je länger je mehr charakteristisch für die Stoa. Der darin sich kundgebende Konflikt zwischen der Selbstbehauptung und Unabhängigkeit des Subjekts auf der einen, der Allgemeinheit und der Unterordnung unter dieselbe auf der anderen Seite war auf dem Boden dieses Pantheismus unvermeidlich und unausgleichbar.

10. Die Identificirung der Naturallgemeinheit und allgemeinen Vernunft mit der Gottheit gibt der Stoa das religiöse Gepräge, welches sie auszeichnet. Während früher Moral und Religion staatlich bedingt und bestimmt war, so tritt nun an die Stelle des Staats der Kosmos, und so bahnt die Stoa wie eine Menschheitsmoral, so eine allgemeine Weltreligion an, aber bei aller Wärme, welche der Ausdruck zuweilen gewinnt, ist doch diese so abstrakt wie jene — nur eine allgemein religiöse Stimmung, kein persönliches Verhältniß. Dieses selbst suchte seine Befriedigung doch nur in den konkreten Volksreligionen, mit denen sich die Stoa durch ihre allegorische Mythendeutung auseinanderzusetzen suchte.

11. In allem dem aber, in dem Idealismus ihrer Moral und in der Betonung der Subjektivität auf der einen wie der Allgemeinheit auf der anderen Seite, weist die Stoa über den antiken Standpunkt hinaus und dient dazu, das antike Denken und Fühlen zu erweitern für die Aufnahme einer neuen Denk-

weise, und diese selbst, wenn auch nicht positiv so doch in der Form des Postulats vorzubereiten. So gewinnt die Stoa die Bedeutung einer Weissagung.

2. Die gnostische Moral.

Während in der Ethik der griechischen Kirche die antik philosophischen Anschauungen und Begriffsreihen als Mittel dienten, die neuen christlichen Erfahrungen und Erkenntnisse zur Darstellung und Vermittelung zu bringen, allerdings auch nicht ohne mannichfachen sachlichen Einfluß, so sind in der Gnosis dagegen die neuen christlichen Gedanken nur das Mittel zur Darstellung und Vermittelung der heidnischen Anschauungen und Stimmungen. Das Charakteristische der heidnischen Denkweise aber ist die Vermengung des Physischen und Sittlichen und die Gleichsetzung des Sittlichen mit dem Geistigen und Unsinnlichen. Danach gestaltete sich die Idee der Erlösung, welche die Gnosis aus dem Christenthum herübernahm, aus einer sittlichen Erfahrung und sittlichen Aufgabe zu einem physischen Prozeß, welcher die höheren geistigen Elemente aus der Vermengung mit dem sinnlichen Stoff freimachen sollte. Infolge dessen nahm die Ethik in der Gnosis vorwiegend asketischen Charakter an, nur daß die Askese zum Theil in Libertinismus umschlug. Die scheinbare Verwandtschaft mit der christlichen Anschauung gab der Gnosis bei aller specifischen Verschiedenheit die Verbreitung und den Einfluß, den sie erlangte. Im Kampf mit ihr sollte sich die christliche Denkweise des wesentlichen Unterschiedes bewußt werden. Bei dem engen Zusammenhang, in welchem die griechische Theologie mit der antiken stand, traten hier die Berührungen stärker hervor und wirkten nach, während im Abendland der Gegensatz zu stärkerem Ausdruck kam.

1. Die heidnische Wurzel. Zum Unterschied von der katholischen Gnosis der alexandrinischen Theologie entwickelte sich frühzeitig, mit dem Anspruch der Christlichkeit, wenn auch in besonderen Gemeinschaftsbildungen neben der katholischen Kirche, die einflußreiche Erscheinung der häretischen (ψευδώνυμος) Gnosis als Erzeugniß eines Wissensdrangs, der durch den Eintritt des Christenthums in den Zusammenhang der Entwickelung des allgemeinen Geisteslebens Steigerung, und durch Herübernahme christlicher Gedanken Nahrung erhielt. Eine Art christlicher Religionsphilosophie suchte diese Spekulation das Problem des Daseins zu lösen und zu einem höheren Dasein zu führen. Wie dieses das Problem und Interesse der ausgehenden antiken Philosophie überhaupt war, so waren auch die Grundanschauungen — auch der jüdischen Gnosis — wesentlich die antiken, allerdings mannichfach mit orientalischen Elementen gemischt, die christlichen Stoffe dagegen, die sie sich aneignete in den Zusammenhang des außerchristlichen Denkens nur hereingenommen und um denselben herumgelegt.[1] Bis in die Ausgänge der apostol-

1) Unter den verschiedenen Ansichten werden daher diejenigen, welche den Unterschied zwischen der Gnosis und der Kirche betonen (z. B. Jacobi R.-E.² V, 205 f.) vor denjenigen, welche die Verwandtschaft hervorheben (z. B. Baur, Lipsius, Harnack), den Vorzug verdienen.

lischen Zeit zurückreichend, hat diese Gnosis seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts einen weitgreifenden Aufschwung genommen, aber auch energische Abwehr erfahren. Die gemeinsame Grundlage der vielgestaltigen Formen der Gnosis war die heidnische: sowol das Interesse, wie das Problem des Daseins, die Mischung des Geistigen und Sinnlichen in der Welt, zu begreifen sei, als die beherrschende Anschauung, daß der Geist die Wahrheit also auch die Sittlichkeit, die Sinnlichkeit das Widerspiel des Geistes also die Unwahrheit, das Nichtseinsollende, das Unsittliche sei, das Ziel aber die Befreiung des Geistes aus den Banden der Sinnlichkeit, die sittliche Aufgabe daher gleich der physischen der Entsinnlichung. Das sieht dem biblischen Gegensatz von Geist und Fleisch gleich und ist doch nur der platonische, der mit orientalischem Dualismus verwandt ist und in stoischen oder neuplatonischen Konsequenzen sich vollzieht.

2. Die Erlösung. Es war vor allem die christliche Idee der Erlösung, welche als das lösende Wort für das vorchristliche Denken und Streben die Gärung der Geister hervorrief, aus welcher der Gnosticismus erstand, der mit den Mitteln der antiken Philosophie diese Erlösung herbeizuführen verhieß. Als Philosophie sah die antike Moralphilosophie das Mittel des Heils im Denken. Von Sokrates an herab geht die Hochstellung des Denkens und der Primat des Erkennens über den Willen, welcher als eine Aeußerung der niederen Natur durch die Vernunft geleitet werden muß. Diesen Intellektualismus theilt auch die Gnosis. Aller Intellektualismus ist aristokratisch und blickt auf die nicht dazu Befähigten stolz herab. Auch die Gnosis ist durchweg aristokratisch und unterscheidet scharf und stolz die Wissenden von den gewöhnlichen blos gläubigen Christen. Ist aber die Welt die Mischung der Gegensätze des Geistigen und des Sinnlichen, so vertreten die Einzelnen die Verschiedenheit dieser Mischung. Daraus entstehen die Naturunterschiede der Pneumatiker, Psychiker und Hyliker, vermöge deren die Einzelnen unter diesem Gesetze der Naturnothwendigkeit stehen. Deshalb ist die Betonung der Freiheit, des αὐτεξούσιον, des Willens, von seiten der griechischen Kirchenlehrer die bestimmte Grenze, welche kirchliche Theologie und gnostische Religionsphilosophie scharf voneinander trennt. Die Gnosis hat nun Christus als das Erlösungsprinzip an dem Christenthum sich angeeignet, aber in ihrem Sinne. Aus der Welt des Geistes in diese Sinnenwelt herabgestiegen, ist er berufen, die Elemente des Geistes an sich zu ziehen und aus der Mischung mit dem Stoff, d. i. dem Bösen freizumachen. Dies ist denn der Prozeß, der an die Stelle der sittlichen Aufgabe des Willens tritt, bei den Einzelnen.

3. Die sittliche Aufgabe. Wenn das Geistige, als etwas Naturgegebenes selbst das Gute ist, so gibt es keine sittliche Aufgabe, die durch den Willen zu vollziehen wäre, sondern nur einen Naturvorgang, der von der Erkenntniß zu begleiten ist. Ist das Geistige an sich das Gute, so trägt es sein Gesetz in sich selbst. Der Pneumatiker ist also als solcher sich selbst Gesetz und keinem anderen Gesetz untergeben. Die Gnosis ist antinomistisch. Der Pneumatiker kann nun sein Gesetz in doppelter Weise zur Geltung bringen. Entweder er löst das Pneuma von den sinnlichen Banden, auf dem Wege der entsinnlichenden Askese. Gewisse Enthaltungen von Sinnlichem sind als solche der Weg der Sittlichkeit,

weil der Vergeistigung. Oder, seiner höheren Geistigkeit bewußt, gibt er seine Verachtung des Sinnlichen eben darin kund, daß er dasselbe durch Genuß zur Erschöpfung bringt, also dem Fleisch lebt und so im Grunde seine Sittlichkeit durch Unsittlichkeit beweist.

4. Gnostische Erscheinungen schon der apostolischen Zeit zeigt uns das N. T. Ehe jene Spekulation den Bund mit dem Christenthum einging, hat sie sich des Judenthums für ihren Zweck zu bemächtigen gesucht und mit diesen judaistischen Mischungen dann auch heidnisch-orientalische Elemente kombinirt, um dann auf hellenischen Boden überzugehen. Gewiß nicht mit Unrecht hat die spätere Zeit Simon den Magier als einen Anhänger der häretischen Gnosis bezeichnet. Was die Apostelgeschichte von ihm berichtet, zeigt die für die Gnosis charakteristische Vermengung des sittlichen und des physischen Gebiets. Auch die Askese der kolossischen Irrlehrer war durch dualistische Gnosis bestimmt. Paulus sieht diese Gefahr der Kirche drohen und berücksichtigt sie in den Pastoralbriefen. Johannes hatte mit ihr zu kämpfen sowol in seinem Kampf mit dem aus Aegypten gekommenen Kerinth als mit der unsittlichen Gnosis der Nikolaiten in der Apokalypse.

5. Einzelne Gnostiker der nachapostolischen Zeit. Nach der apostolischen Zeit gewann die Gnosis einen höheren Aufschwung und wurde in verschiedenen Gestalten zur entscheidenden Gefahr für die Kirche. Basilides aus Aegypten hat nach der Darstellung des Klemens und Hippolyt (Jacobi, a. a. O., V, 222) die Leiblichkeit als den Quell der Sünde gefaßt, sodaß infolge dessen der Tod Christi für den Mikrokosmus Heilsbedeutung hat, sofern in ihm die gemischten Elemente des Leiblichen und Geistigen sich sondern, um jedes an seinen Ort zu gehen. Dadurch ist für den Einzelnen der Weg der Askese vorgezeichnet, aber einer gemäßigten, welche nicht nothwendig die Ehe ausschloß. „Die ethische Aufgabe ist, eine von allen unreinen Affekten freie und von keinem Verlangen bewegte Ruhe der Seele zu gewinnen, welche im Schauen Gottes ihre höchste Befriedigung erreicht; der Kampf der Tugend muß sich daher gegen die sinnlichen Triebe und gegen andere böse Eigenschaften richten, welche der Seele von niederen Lebensstufen her anhaften." Prinzipieller, dualistischer erscheint diese Gnosis in der Darstellung des Irenäus. Zur Erlösung der Pneumatiker sandte der höchste Vater den Nus in der Gestalt Christi, rein doketisch, ohne Berührung mit der Materie. In ihm — nicht dem gekreuzigten Jesus d. h. Simon von Kyrene — den Erlöser zu erkennen, ist die Erlösung, welcher Erkenntniß des Geistes gegenüber die der sinnlichen Vielheit angehörigen Unterschiede von gut und bös verschwinden, und die heidnischen Sitten ꝛc. gleichgültig sind, sodaß also die sittliche Haltung des Anfangs hier in Unsittlichkeit umschlägt. Auch für Valentin (Jacobi, a. a. O., V, 227) „ist Christi Tod nur Symbol der Erlösung, welche sich auf dem Weg der Erkenntniß vollzieht, in der Erhebung zur Vollkommenheit durch Mittheilung der Gnosis an die Pneumatiker". „Die Pneumatiker sind durch ihre Natur der Rückkehr in das Pleroma sicher, und es kommt nur darauf an, daß sie durch die Gnosis zur Erkenntniß desselben erhoben werden". Der Pneumatiker kann daher durch nichts verunreinigt werden, so wenig wie ein Ocean.

Da lagen denn die Ausschweifungen nahe genug, welche Irenäus den Valentinianern nachsagt.

Bardesanes in Syrien, dann weiter ostwärts gezogen, hat ein starkes dualistisches Element aufgenommen, wie auch Tatian, der durch seinen späteren Dualismus zu schroffer Askese und Enkratismus (Verwerfung der Ehe und des Weins) geführt wurde. Nach Saturnin's des Syrers dualistischer Gnosis sollen die Pneumatiker durch die Gnosis und schroffe Askese, welche auch die Ehe verwirft, aus den Banden der Sinnlichkeit gerettet werden. Auch bei den Ophiten ist die Anziehung der Lichtelemente aus der Materie und die Sammlung der Pneumatiker aus der Menschenwelt durch den Ἄνω-Χριστός ein Naturprozeß nur unter ethischen Titeln.

Im Unterschied von jener asketischen Richtung ist die Gnosis des Karpokrates (erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts) in Alexandrien, monistisch und antinomistisch. Sein Sohn Epiphanes zog die Konsequenzen für die Moral im Sinne der Unsittlichkeit. Von der Einheit ist alles ausgeflossen, und kehrt aus der Einzelheit und Vielheit in sie zurück, theoretisch in der Gnosis, Erkenntniß der göttlichen Einheit (γνῶσις μοναδική), praktisch im Leben κατὰ φύσιν, d. i. in der Beseitigung der Schranken des Gesetzes in Liebe. Denn die Nachfolge Jesu in Glaube und Leben ist die Verachtung der Gesetze, welche der Demiurg gegeben. So lange nicht alle Gesetze übertreten, nicht alle Fesseln gesprengt sind, wird die Seele von den Weltschöpfern in die Metenpsychose gebannt; sie bleibt im Gefängniß der Leiber, bis sie den letzten Heller bezahlt hat (Matth. 5, 26; vgl. Jacobi, a. a. O., V, 237).

Verschiedene andere, verwandter Art erwähnt Klemens von Alexandrien, deren Tugendübung darin bestand, die sinnliche Lust mit sinnlicher Lust zu besiegen, oder (wie die Antitakten), welche behaupteten, durch Uebertretung des Sittengesetzes den Weltschöpfer zu bekämpfen und vom höchsten Gott die Seligkeit zu erlangen.

6. Markion bildet eine Klasse für sich. Er hat in seinem Ultrapaulinismus trotz der Einwirkung des syrischen Gnostikers Kerdon am meisten christlich-religiöse und ethische Elemente sich bewahrt. Sein System ist beherrscht von dem freilich als unversöhnlich gefaßten Gegensatz von Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Altem und Neuem Testament, Judenthum und Christenthum — so in seinen Antithesen. Er wollte nicht eine Schule, sondern eine Kirche, aber mit dem Unterschied der perfecti (electi) und catechumeni. Die ganze Strenge des Askese (Enthaltung von der Ehe und Beschränkung auf die einfachsten und nothdürftigsten Nahrungsmittel) verlangte er nur von jenen. Sein Christenthum der Gnade der Sündenvergebung und des neuen Lebens bricht mit der Welt des Schöpfers, und macht dadurch die Erfüllung des Berufs in der Welt und damit des Weltberufs der Kirche unmöglich. Gerade die relativ größere Verwandtschaft mit dem Christenthume der Kirche macht ihn gefährlicher und schärft dadurch den Widerspruch der Kirche. Schon Polykarp soll in Rom auf Markion's Begrüßung hin ihn als „den Erstgebornen Satans" bezeichnet und abgewiesen haben. Hier ist das Naturprinzip der übrigen Gnosis noch am meisten ethisch und durch die

Betonung des Willens überwunden, und doch auch hier durch die Verwerfung der Welt des Judengottes negativ bewahrt.

Die Naturalisirung des Ethischen, dieses specifisch heidnische Element, bildet die gemeinsame Eigenthümlichkeit der Gnosis und den specifischen Unterschied von der christlichen Denkweise, doch nicht ohne daß jene auch hier verwandte Stimmungen berührt hätte, Stimmungen, welche sich im Mönchthum einen Ausdruck gaben.

Die Theologie des Johann von Staupitz.

Von Konsistorialrath Prof. D. **W. Dieckhoff** in Rostock.

II.

Bereits im Obigen hat es sich gezeigt, daß Staupitz in der Lehre von der Buße, von dem Sterben des alten Menschen, unter dem Einflusse der Mystik, im besonderen auch der deutschen Mystik steht. Staupitz sagt: Hieß es vor dem Fall: sündigest du, so mußt du sterben, so heißt es jetzt: stirbst du nicht, so mußt du sterben.[1] Man muß sich selbst Christo „ganz resignirt gelassen und übergeben". „Dan wer im selb lebt, der stirbt Christo, wer ihm selb stirbt, der lebt Christo, dorumb das nymandt den newen menschen in Christo antzihen mag, er hab dan den alten in im selb außgezogen." „Nymandt wirdt new geborn der nicht gestorben ist, derhalben ist nicht in allen der angeborne todt von Adam gestorben, die Christum bekennen und anruffen, sunder in dene alleine, die in yne gestorben, in Christo leben, die in yrer eignen gerechtickeit vortzagen, in Christo hoffen, die der Gnaden alleine, keiner pflicht warten, gote in allen dingen, sich selb in nichte suchen."[2] Nach Staupitz mißt sich der Grad der Vollkommenheit der Liebe gegen Gott danach, wie weit der Christ sich selbst und den Kreaturen gestorben ist. Als das allergewissesste Wahrzeichen beider, „unserer gantzen lieb zu gotte und gottes gnedigenn lieb zu uns", gibt Staupitz am Schluß des Traktats von der Liebe Gottes an, daß das Herz ganz leer wird von allen Kreaturen, wenn es „in sein vollkommene lieb gestiegen ist", „also das nichtz den got, frey eynig, in seinem geist bleybet, sonst alle creaturen darauß getribenn werden."[3] Erinnert das alles sehr bestimmt an den Einfluß der deutschen Mystik, so nimmt doch Staupitz eine andere Stellung zum Prozeß der Buße ein als diese. Die Lehre vom Sterben des alten Menschen tritt nicht wie bei Tauler in den Vordergrund der Betrachtung. Die reiche und mannichfaltige Ausführung des Sterbens des Menschen von sich selbst und von den Kreaturen nach allen Seiten und Beziehungen hin, wie sie den Hauptinhalt der Predigten Tauler's bildet, findet sich bei Staupitz nicht. Bei Staupitz steht vielmehr die Lehre von dem neuen Leben und von der Art und Weise, wie dasselbe von Gott gewirkt wird, im Vordergrunde. Die Betrachtung Staupitzens ist auf die Gnade und ihr Werk im Menschen gerichtet. Es hängt das damit zusammen, daß die Theologie Stau-

1) Knaake, a. a. O., S. 60. 2) Knaake, a. a. O., S. 59. 3) Ebd. S. 118.

pitzens ihre Grundlage keineswegs in der Mystik, am wenigsten in der deutschen Mystik, sondern in einem durch die Mystik nur modificirten Augustinismus hat.

Staupitz legt alles Gewicht darauf, daß der Mensch sich nicht selber sterben kann, wenn nicht das neue Leben in ihm entsteht. Adam kann nicht in uns sterben, wenn nicht der neue Mensch in uns geboren wird. Es geschieht kein Tod ohne neues Leben.[1] Dabei ist das neue von Gott her in uns entstehende Leben für Staupitz durchaus an Christus gebunden. „Auß Christo allein . . . zeygt sich das fewr der hochsten lieb gottes, auß ym eynig fließen die wasser der genaden und ist kein ander namen, darinnen man mog selig werden, den der sueste namen Jhesu, zu dem weysen wir alle, die got zu lieben begierig sindt, den in ym allein findet mann alles, das zu der seligkeit sol und mueß gesucht werdenn."[2] Christus, „unser frommer Gott", ist der Vater der neuen Menschheit, aus dem uns das neue Leben wird.[3] Als Fundament seiner prädestinatianisch-augustinischen Theologie stellt Staupitz im Anfange der Schrift De exec. aet. praed. den Satz auf, daß der Zweck der Schöpfung wie der Erlösung das Lob des Schöpfers und des Erlösers sei.[4] Da der unendlichen Vollkommenheit Gottes nichts zugesetzt und nichts entzogen werden kann, so sucht er nichts weiter als Lob, Ehre und Ruhm, und darum hat er die Heiligen erzählen gemacht alle seine Wunder, auf daß er erkannt geliebet und geliebt gelobet werde.[5] Zuerst muß Gott erkannt werden, denn was ganz unbekannt ist, kann nicht geliebt und gelobt werden, und was nur dunkel gesehen und lau geliebt wird, kann nicht würdiglich gelobt werden.[6] Nun kennt aber niemand den Vater als der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will, und es kann daher niemand Gott recht loben, der nicht glaubt und bekennt, daß Christus der wahre Sohn Gottes ist.[7] Vornehmlich, so fügt Staupitz weiter hinzu, kann Gott außer Christus deshalb nicht dem ihm gebührenden Lobe gemäß erkannt werden, weil die Größe der Barmherzigkeit (sublimitas misericordiae) außer Christo nicht gesehen werden kann.[8] „Die lieb in uns zu Gote", heißt es in der Schrift von der Liebe Gottes, „wirt geborn auß der offenbarung der lieb gottes zu uns." „Nichtz mag erdocht werden, das baßer lieb gebern mog, als gegenlieb, darumb wirt got in dem auffs lieblichst offenbart, wen sein unaussprechliche lieb zu uns zuvil gros angetzeigt und yns hertz gebildet wird."[9] In seiner überschwänglichen („zu vil großen") Barmherzigkeit und Liebe ist Gott aber „auffs lieblichst" in Christo offenbar.

Mit den zuletzt angeführten Sätzen sehen wir uns bereits in die Mitte der Lehre Staupitzens von der Heilsordnung, seiner Lehre von der Gerechtmachung des Menschen, versetzt. Der Satz, daß die Liebe gegen Gott durch die Liebe

---

1) Ebd. S. 58. 2) Ebd. S. 117. 3) Ebd. S. 58 f. 4) De exec. aet. praed. § 3.

5) Ebd. Vgl. auch die Stelle in der Schrift von der Liebe Gottes bei Knaake, a. a. O., S. 94.

6) De exec. aet. praed. § 8. 7) Ebd. 8) Ebd. § 13.

9) Knaake, a. a. O., S. 102. Vgl. De exet. aet. praed. § 46. 47. Man vergesse übrigens bei diesen Sätzen nicht, daß es nach Staupitz des Wirkens des heiligen Geistes in der Seele des Menschen bedarf, damit in derselben die Liebe gegen Gott durch die Offenbarung der Liebe Gottes gegen uns entzündet werde.

Gottes gegen uns in Christo entzündet wird, ist zugleich der, in welcher Staupitz der evangelischen Lehre am nächsten kommt. Nur eines fast mit Nothwendigkeit sich aufdrängenden Schrittes scheint es zu bedürfen, um von da aus in die volle Mitte der evangelischen Rechtfertigungslehre und der damit gegebenen Wiedergeburts- und Heilsordnung zu gelangen. Dennoch bleibt Staupitz in dem falschen Justifikationsbegriffe und im Gegensatze gegen die evangelische Rechtfertigungslehre befangen.[1]

Daß dem Staupitz die evangelische Rechtfertigungslehre ganz fremd geblieben ist, geht schon aus seinem Begriff vom Glauben hervor. Es ist mit seinem Augustinismus gegeben, daß bei Staupitz der Glaube und die Bedeutung desselben für die Entstehung des neuen Lebens weit mehr zur Geltung kommt als bei den deutschen Mystikern. Aber seine Lehre vom Glauben bleibt auch ganz die des Augustin. Wenn Staupitz den Glauben als denjenigen bezeichnet, auf welchen Gott das Leben seiner Gerechtigkeit, in der der Gerechte lebt, gebauet habe,[2] so denkt er dabei nicht an den rechtfertigenden Glauben, der mit der Sündenvergebung um Christi willen die Gerechtigkeit Christi aneignet; im Sinn des falschen Justifikationsbegriffs hat er vielmehr die von Gott gewirkte subjektive Rechtbeschaffenheit und die Bedeutung des Glaubens für dieselbe im Auge. Das Wesen des Glaubens wird einseitig unter dem Gesichtspunkte des Erkennens erfaßt. Wir sind bereits dem Satze begegnet, daß niemand Gott erkennen könne, wie es doch die nothwendige Voraussetzung davon sei, daß man ihn liebe und lobe, wenn man ihn nicht in Christus erkenne, und deshalb sei der Glaube an Christus als den wahrhaftigen Sohn Gottes nothwendig. Der evangelische Begriff vom rechtfertigenden Glauben wird ausdrücklich ausgeschlossen, wenn Staupitz die Warnung vor dem Vertrauen auf sich selbst und seine Tugend auch dadurch begründet, daß der Christ auch dessen nicht gewiß sei, ob ihm Gott sein heiliges Blut zum Heil mitgetheilt habe oder nicht,[3] und wenn er in demselben Sinne sagt, solange man an einem Dinge hafte, das nicht Gott ist, sei und bleibe man ungewiß, ob Gott in einem sei oder nicht, und ob er wol ohne unser Wissen in uns sei, so wolle er doch nicht klar in uns kommen, es sei denn zuvor alle andere Liebe aus uns entfernt.[4] In Uebereinstimmung mit dem scholastischen Begriffe von der fides formata bezeichnet Staupitz die Liebe als diejenige, durch welche der Glaube lebendig gemacht werde.[5] Im Traktat von der Nachfolgung des willigen Lebens Christi wird als eine der Anfechtungen, durch welche der böse Feind die Erforschung des Gewissens verhindere, ein zu unbescheidenes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit bezeichnet. In dieser Anfechtung mache der böse Feind nachlässige Sterber, indem er spreche: „nymand wirdt selig auß seiner gerechtickeit, umb seiner werck willen, sunder allein auß gotlicher barmhertzickeit, auß gnaden, nicht auß unserm wohlthuen werden wir selig“. Staupitz fügt hinzu: „Also lernet er trost ym leiden Christi tzu suchen, ane das man werde ein glid Christi, das falsch

1) So urtheilt auch Kolde, a. a. O., S. 289. 2) Knaake, a. a. O., S. 83.
3) Ebd. S. 70. 4) Ebd. S. 118.
5) De exec. aet. praed. § 50 wird von den per gratiam innovati gesagt: „in eis est dilectio vivificans fidem“.

ist." [1] Man darf sich nach Staupitz des Leidens Christi nicht trösten, ohne daß man gewiß ist, ein Glied Christi zu sein, in welchem von Christus her das neue Leben des Gerechtgemachten, das Leben der Liebe, wirklich geworden ist.

Sehr bestimmt liegt es in Staupitzens Schriften vor, daß er den falschen Justifikationsbegriff theilt, und daß seine Theologie nach allen Seiten hin von demselben beherrscht wird. In der Schrift De exec. aet. praed. gibt Staupitz eine Definition von der justificatio, welche den Erwählten geschuldet wird, in ihnen auf Grund des Prädestinationsrathschlusses gewirkt werden muß. Sie wird bestimmt als diejenige, durch welche die Uebertretung zum Gehorsam gegen Gott zurückgebracht werde, welches geschehe, wenn durch die Gnade Gottes die Augen des Menschen wieder geöffnet würden, sodaß er den wahren Gott durch den Glauben erkenne, und sein Herz entzündet würde, daß Gott ihm gefalle. [2] In demselben Sinne sagt Staupitz anderswo, daß „der todt der selen, der durch Ungehorsam geboren, durch Gehorsam wiederumb sterben moge." [3] Die gratia gratum faciens definirt Staupitz wiederholt als diejenige, welche nicht den Menschen Gott, sondern Gott dem Menschen wohlgefällig und angenehm mache, sodaß Gott uns wohlgefalle und angenehm sei durch die Liebe, welche den Gehorsam, den die Konkupiscenz geraubt hatte, wiedergebracht habe. Daß der Mensch Gott wohlgefällig und angenehm werde, werde nicht durch die justificatio gewirkt, sondern sei schon durch die Erwählung geschehen, kraft deren dem Erwählten die justificatio geschuldet wird. [4] Nicht schärfer konnte Staupitz den Gegensatz gegen die evangelische Justifikationslehre zum Ausdruck bringen als durch diese mit solcher Betonung immer wieder geltend gemachte Definition der „angenehm machenden Gnade", der Gnade der justificatio. Aufs bestimmteste ist dadurch die Stellung gekennzeichnet, welche Staupitz auf augustinisch-prädestinatianischer Grundlage zwischen der Scholastik und der evangelischen Lehre der Reformation einnimmt. Indem Staupitz verneint, daß die gratia gratum faciens, durch welche die Liebe gegen Gott eingegossen wird, uns Gott angenehm mache, da die Erwählten vielmehr durch die Erwählung Gott angenehm gemacht seien, spricht er in augustinisch-prädestinatianischer Weise der subjektiven Gerechtigkeit die Verdienstlichkeit zur Erlangung der Gnade Gottes gänzlich und unbedingt ab. Daß die subjektive Gerechtigkeit in den Prädestinirten von Gott gewirkt wird, ist vielmehr lediglich die Folge davon, daß sie durch die ewige Erwählung Gott angenehm geworden sind, und somit Gott der Prädestination gemäß in ihnen wirkt, was er in ihnen wirken muß, um sie aus dem Verderben der Sünde zum ewigen Leben zu retten. Aber im übrigen ist der Begriff der gerechtmachenden Gnade selbst ganz und gar der der vorreformatorischen Kirche geblieben. Staupitz sieht die gerechtmachende Gnade in der Eingießung der Liebe gegen Gott, mit welcher an der Stelle des Ungehorsams der wahre Gehorsam gegen Gott wieder wirklich wird. Daß es bei der Rechtfertigung des Menschen vor Gott darauf ankommt, daß der Mensch mit der Vergebung der Sünden des gnädigen Willens Gottes gegen ihn,

1) Knaake, a. a. O., S. 66.
2) De exec. aet. praed. § 33. 3) Knaake, a. a. O., S. 58.
4) De exec. aet. praed. § 36; vgl. auch § 40. 130 u. 152.

also dessen gewiß wird, daß er um des im Glauben erfaßten Verdienstes Christi willen Gott wieder wohlgefällig geworden ist, und daß darin seine Gerechtigkeit vor Gott besteht, davon weiß Staupitz nichts, das ist durch seine Fassung des Begriffs der gratia gratum faciens ausgeschlossen.

Die Art, wie Staupitz auf dem Grunde des falschen Justifikationsbegriffs die Entstehung der Liebe gegen Gott durch die Liebe Gottes faßt, steht mit der evangelischen Lehre im Widerspruch. Staupitz hat in dem Traktat von der Liebe Gottes zu zeigen unternommen, wie durch die Liebe Gottes in Christo die Liebe gegen Gott entzündet wird. Der Mensch, so beginnt Staupitz ähnlich wie Bernhard in der Schrift De diligendo Deo, ist verpflichtet, Gott über alle Dinge zu lieben. Dadurch wird Gott als Gott glorificirt. Gott ist über alle Dinge „lieblich". Denn Gott ist nicht allein aller Vollkommenheiten voll, sondern die Vollkommenheit selbst, in der, durch die und aus der alle Vollkommenheit ist, fließt und ausgeht. Dennoch ist es dem Menschen unmöglich, Gott zu lieben. Die Liebe gegen Gott kann nur von Gott in dem Menschen gewirkt werden.[1] Deshalb muß nach Staupitz zuerst Gott, die wesentliche Liebe, der heilige Geist, im Menschen einwohnend werden. „Also geschicht, das alle mal die wesenliche selbstendige lieb, die got selbst ist, ehe in dem menschen ist, den sein eygene lieb oder etwas, das gut genennt mag werden."[2] Die dem Menschen einwohnende wesentliche Liebe Gottes, die Gott selbst ist, der heilige Geist, wird als die wirkende Ursache der Liebe und alles Guten gefaßt. Der heilige Geist, der im Menschen seine Wohnung genommen hat, bringt fortdauernd das Gute, Glaube, Liebe, Hoffnung, und weiter alle Tugenden und guten Werke hervor.[3] Wie wir bereits wissen, ist dieses Wirken des heiligen Geistes in uns nach Staupitz unauflöslich an Christus geknüpft, in welchem sich Gott nach seiner Barmherzigkeit aufs „lieblichste" offenbart hat, und deshalb muß vom heiligen Geiste zuerst der Glaube gewirkt werden, welcher Gott in Christo recht erkennt. Das macht denn Staupitz auch hier wieder geltend.[4] Dabei wird aber auch hier dem Glauben keine andere Bedeutung zugeschrieben als die des Erkennens.[5] Die Aneignung des Heils ist durch diesen Glauben noch keineswegs begründet. Nach Staupitz erkennt der vom heiligen Geiste gewirkte Glaube in Christus die große Barmherzigkeit Gottes, durch welche er die Prädestinirten zum seligen Leben rettet; aber wer zu den Prädestinirten gehört, kann der Glaube in Christo nicht erkennen. Staupitz schreibt den „rechten trost", daß „unzweifenlich vertrawen, wir sein kinde gottes, zu der ewigen glori versehen", nicht dem Glauben, sondern der Hoffnung zu. Diese Hoffnung, daß man als Prädestinirter durch die Gnade werde zum ewigen

1) An die Entstehung der Liebe gegen Gott aus der natürlichen Selbstliebe des fleischlichen Menschen durch die dieselbe ordinirende Gnade, wie sie von den Scholastikern, aber auch von Bernhard gelehrt wird, denkt Staupitz nicht. Es macht sich darin sein strenger Augustinismus im Gegensatze gegen alles Semipelagianische geltend. Staupitz faßt lediglich ins Auge, wie die charitas, die Liebe, die Gott über alle Dinge liebt, von Gott in der Seele hervorgebracht wird.

2) Knaake, a. a. O., S. 98.

3) Ebd. S. 99. 101 f. 4) Ebd. S. 99. 5) Ebd. S. 100.

Leben gerettet werden, welche der Trost des Menschen ist, wird ebenso unmittelbar wie der Glaube von dem einwohnenden heiligen Geiste in der Seele gewirkt. In der That kann der Trost, wenn er als Vertrauen, daß man als Prädestinirter werde gerettet werden, entstehen soll, nicht mit der Gewißheit des Glaubens an das in Christus Offenbare wirklich werden; man wird denselben nur als einen solchen fassen können, welcher unmittelbar in der Seele vom Heiligen Geiste gewirkt werde, — nur als gratia infusa. „Der mensch wirt nymer in hoffnung getrostet, den der geist gottes nit selbst trostet.“ [1] Denn auch unsere Werke, wie Staupitz hervorhebt, geben uns diesen Trost nicht, sodaß wir durch sie die Hoffnung überkämen; sie geben nur ein „trostlich vermueten“, daß die Hoffnung in uns sei, „gleicher weis wy ein igliche frucht yrn baum zeigt, davon sy herkommen ist“.[2] Was endlich die Entstehung der Liebe betrifft, so wird dieselbe nach Staupitz wie der Glaube und die Hoffnung unmittelbar vom Heiligen Geiste in der Seele hervorgebracht. Da nach Staupitz der Glaube nicht die Gewißheit des Heils einschließt, so verbirgt sich für ihn, daß die Liebe aus dem Glauben hervorgeht. Nach Staupitz wird durch den dem Menschen einwohnenden heiligen Geist dem Eindrucke der in Christo offenbarten Barmherzigkeit Gottes eine solche Kraft über den Geist des Menschen gegeben, daß in ihm die Liebe gegen einen so barmherzigen, gegen einen so „lieblichen“ Gott entzündet wird, obwol in Christus die Beziehung der Barmherzigkeit Gottes, die sich an den Erwählten erweisen will, zu dem bestimmten Einzelnen, in welchem auf die bezeichnete Weise Glaube, Hoffnung und Liebe durch den Heiligen Geist gewirkt wird, nicht offenbart ist. „Christus, unser her, ist der fels, der der lieb feur gibt, und gibt es doch nit, es werde den mit dem festen eysen auß ym getriben. Christus ist auch der fels der wasser gibt, doch nit ehe, bis er geschlagenn wirt mit der rueten moysi. Sein leben, sein leiden und sterben geben kein zuntfeur, sy werden den mit der ewigen, unbruchigen, steten, vesten lieb gottes, in der ehr bestendiglich unwiderruefflich außerwelt hat, die der ewigen freud besitzer sein sollen, beruert von dem heiligen geist, sonst hilfft kein klopffen, und entzundet kein feur, es fall den untter sich in den rechten fohenden zuntter, yn die selen, die ym goth von ewigkeit furgesetzt hat zu begnaden, zu beheiligen, und selig zu machen. Schlag sunst wer do wol, so gibt der fels kein feur, und fecht der zunder nicht. Wen aber got denn fels ins

1) Ebd. S. 100.

2) Ebd. S. 101. Die guten Werke weisen, das ist Staupitzens Meinung, auf die Tugenden und auf den Heiligen Geist in uns als die wirkende Ursache und somit auch darauf hin, daß mit dem Heiligen Geiste und durch denselben auch die Hoffnung in uns ist. Immer aber begründen so die guten Werke nur ein „Vermuthen“. Einen festen Grund der Gewißheit vermögen sie nach Staupitz nicht darzubieten. In der Schrift De exec. aet. praed. spricht sich Staupitz dahin aus, daß Gottes Gericht ein so verborgenes sei, daß niemand wisse, ob er der Liebe oder des Hasses Gottes würdig sei; stets höre man das Geschrei seiner Sünden wider sich; niemand wisse ohne eine Offenbarung darüber, daß er gerecht sei. Vgl. § 142. 143. Auch § 238 ff. spricht Staupitz aus, daß kein Mensch sua inquisitione eine Gewißheit haben könne, ob er des Hasses oder der Liebe Gottes würdig ist. Da hebt er zugleich hervor, wie die Sakramente dazu dienen, die Hoffnung gewiß zu machen und die Verzweiflung zu vertreiben, „quae maxima tribulatio animae est, quae innititur quaestioni de sui electione.“

hertz des außerwelten schlecht, so gibt er feur, als den wirdt die todte kolen lebendig, der schwartz zundter goldtfarbe, und der kalt brant leuchtend und brennend yn lieb, die von gottes lieb entzundet ist. Also entspringet lieb aus lieb, aus der lieb gottes zu uns unser gegenlieb zu gote. Der fels gibt auch nit wasser, den mit der rueten moysi geschlagen, Christus wirt nit gnadenflussig, auffs hochst lieblich und freuntlich, in dem das ehr gegeißelt, gekront, verspottet und gekreutziget ist, Sonder in dem, das in der barmhertzig got, der rechte moyses, der das gesetz der lieb gegeben hat, aus lautter lieb zu uns geschlagen hat, auff das nichtz den lieb auß ym flies, und unsere hertzen durchflies, durch den heiligen geist, die selbstendige wesenliche lieb, die got selbst ist, und uns vor allen gnaden und gaben an aller unser gerechtigkeit gegeben ist. Darauß sich beschließlich ervolgt, das got über alle ding lieben ein pur lauttere gnad ist, uber alle unsere kunst und vermogen, uber alle unsere werck und verdienen".[1]

Wie es für den vorreformatorischen Standpunkt der Lehre charakteristisch ist,

1) Knaake, a. a. O., S. 102 f. Wenn Staupitz hier ausspricht, daß die Liebe Gottes durch den Heiligen Geist die Liebe gegen Gott nur in den Seelen entzündet, welche sich Gott von Ewigkeit vorgesetzt hat zu begnadigen, zu heiligen und selig zu machen, so schließt er damit aus, daß auch Nichtprädestinirten Glaube und Liebe für eine Zeit lang durch die Gnade eingegossen werden kann, wie Augustin annahm, indem er den Prädestinirten vor allen Nichtprädestinirten nur das donum perseverantiae vorbehielt. Von dem donum perseverantiae ist bei Staupitz keine Rede. An die Stelle der Lehre vom donum perseverantiae ist der Satz getreten, daß die Seele, welche einmal durch die ewige und unveränderliche Erwählung Gott angenehm geworden ist, Gott nicht wieder unangenehm werden kann, da Gott allen Dingen das Bewegen gibt, selbst aber unbeweglich bleibt. Daraus würde nun folgen, daß der Mensch, wenn er durch das, was er in sich findet, gewiß sein könnte, daß von Gott die Liebe in ihm gewirkt sei, damit auch gewiß geworden wäre, zu den Prädestinirten zu gehören, welche durch Gottes Gnade unfehlbar zum ewigen Leben gerettet werden, während nach Augustin's Lehre die Eingießung des Glaubens und der Liebe durch die Gnade kein Beweis für das Prädestinirtsein ist, da durch dieselbe die Mittheilung des donum perseverantiae nicht sichergestellt ist. Allein Staupitz leugnet nun eben, wie wir sahen (vgl. die vorige Anm.), daß der Mensch ohne eine Offenbarung wissen könne, daß er gerecht ist, daß also das, was er etwa dafür halten zu dürfen meinen könnte, die durch die Gnade gewirkte wahre Liebe gegen Gott sei. Um den Zusammenhang der Lehre Staupitzens vor Augen zu haben, ist zu beachten, daß sich nach der lax semipelagianischen Scholastik des späteren Mittelalters der Mensch auch ohne die Gnade vermöge der natürlichen Kräfte von der Selbstliebe aus zur Liebe gegen Gott als das höchste Gut für uns und an sich erheben kann, wobei jedoch festgehalten wird, daß dieses Moralisch-Gute noch nicht das Meritorisch-Gute ist, diese virtus acquisita des amor amicitiae erga Deum noch nicht die nicht ohne die Eingießung der Gnade mögliche charitas erga Deum. Die Möglichkeit dieser Liebe des natürlichen Menschen gegen Gott hat mit der späteren Scholastik auch für Staupitz festgestanden. Bei dieser Annahme liegt die Sache so, daß nicht der Mensch, sondern nur das verborgene Urtheil Gottes sicher unterscheiden kann, ob die Liebe, die Gott um seiner selbst willen liebt, die blos menschlich entstandene oder die wahre von Gott gewirkte Liebe ist. Es tritt uns somit hier eine weitere interessante Modifikation der Lehre von der unbedingten Prädestination im Unterschiede von Augustin entgegen, eine Modifikation, die sich auch wieder in Calvin's Prädestinationslehre findet. Wir bemerken, daß Staupitz darin auch den Thomas von Aquinum nicht zum Vorgänger hat, der vielmehr die Lehre vom donum perseverantiae in Uebereinstimmung mit Augustin festhält und ein Wirken der Gnade auch in Nichtprädestinirten annimmt. Diese Modifikation der Prädestinationslehre gehört also erst dem spätern Mittelalter an.

so fallen auch bei Staupitz Gerechtmachung und Sündenvergebung als zwei voneinander unterschiedene Momente auseinander, als das positive, die Rechtbeschaffenheit in uns wirkende, und als das negative, die Schuld aufhebende. Die Sündenvergebung begründet nicht die Gerechtigkeit vor Gott überhaupt, sondern tritt nur zu der Gerechtmachung durch Einflößung des guten Willens hinzu. Bei der Vollziehung des Prädestinationsrathschlusses an den Prädestinirten, welche durch die Prädestination Gott angenehm geworden sind, tritt die Gerechtmachung, die aus der Einwohnung des Heiligen Geistes entspringt, in den Vordergrund, und die Sündenvergebung wird den Gerechtgemachten zutheil.

In der Schrift De exec. aet. praed. ordnet Staupitz die Momente in folgender Weise. An die erste Stelle tritt die „Rechtfertigung" (justificatio), die er, wie bereits gezeigt ist, darin sieht, daß der Sünder zum wahren Gehorsam wiedergebracht wird, und die er als lautere Gnade bezeichnet.[1] Dann läßt Staupitz die „Großmachung" (magnificatio) der Erwählten folgen. Da wird von den guten Werken der Gerechtgemachten und von ihrem Verdienst und Lohn gehandelt.[2] Den guten Werken der Gerechtgemachten wird eine Verdienstlichkeit zum ewigen Leben zugeschrieben. Gott belohnt die Werke der fides formata, quae per dilectionem operatur, mit dem ewigen Leben. Mit der Lehre der mittelalterlichen Kirche hält Staupitz dabei fest, daß diese Belohnung der guten Werke der Gerechtgemachten nicht eine von Gott ex debito geschuldete sei, sondern eine solche, die Gott ihnen aus Gnaden, um des Verdienstes Christi willen zutheil werden lasse, also eine im Verdienst Christi gründende.[3] Staupitz spricht zwar aus, daß die Verdienste Christi für sich allein ausreichend seien zur Seligkeit der ganzen Christenheit, ja der ganzen Welt, wie denn durch dieselben die kleinen Kinder, die keine guten Werke haben, selig gemacht würden.[4] Aber er zieht daraus nicht den Schluß, daß den Prädestinirten überhaupt, auch denen, die zu ihrer Vernunft kommen, und bei denen sich die Gerechtmachung in guten Werken erweisen muß, die Seligkeit allein um der Verdienste Christi willen gegeben werde. Da kommen nach Staupitz vielmehr auch die guten Werke als verdienend, freilich auf Grund der Verdienste Christi, mit in Betracht. Daß dennoch alles lautere Gnade ist, beruht nach ihm darauf, daß unsere Gerechtmachung und auch die Annahme unserer guten Werke als zur Seligkeit verdienstlicher Gnade sind.[5] Nachdem Staupitz so von der Großmachung oder Glorificirung der Gerechtgemachten, von der Verdienstlichkeit der guten Werke derselben zur Seligkeit gehandelt hat, handelt er von der „Ehe Christi und des Christenmenschen", um zu zeigen, wie wir die Verdienste Christi, welche die Gerechtgemachten bedürfen, zu den unseren machen.[6] Diese Vereinigung mit Christus, deren Voraussetzung das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen zum Glauben und zur Liebe ist, durch die wir ein Fleisch und ein Geist mit Christus werden, ist die allervollkommenste.[7] Und daraus folgt nun, daß Christus, das „gemenschte" Wort, alles, was er hat, durch die Annahme der menschlichen Natur unser gemacht hat, daß er alles uns zu unserem Heil geschenkt hat.[8] Und nun erst handelt Staupitz

1) § 33. 2) § 37. 3) § 40 u. 43. 4) § 51. 5) § 52. 6) § 53. 7) § 56. 8) § 61.

davon, welcher Gestalt unsere Sünden Christo aufgelegt werden, und von der Vertilgung der Sünden des erwählten Menschen. Er leitet diese Kapitel mit folgenden Worten ein: „Du solt noch nit achten der barmhertzikeit des Herren genung beschehen sein, darumb das er uns durch sein gerechtikeit gerecht gemacht, das er zu der sünderin zu heiraten nit verschmecht hat, es ist noch eins vorhanden, nemlich das er unser sünd sein macht, do mit zu gleicher weis ein Christen durch die gerechtickeit Christi gerecht ist, das auch Christus durch die sünd des Christen ungerecht und ein sünder ist".[1] Auf der Vereinigung des Christen mit Christus beruht es, daß die Sünden des Christen von diesem auf Christus versetzt und Christi werden.[2] Darum werden die, die in Christus sind, die nicht nach dem Fleische wandeln, nicht verdammt.[3] Die Gerechtgemachten, welche in dem Wege Christi wandeln, sind von der Verdammniß wegen ihrer Sünden durch Christus frei, weil ihre Sünden Christi Sünden geworden und von ihm getilgt sind.[4]

Da Staupitz auf der Grundlage der vorreformatorischen Lehre von der Heils- und Wiedergeburtsordnung verharrt, so fehlt es bei ihm trotz des Gegensatzes gegen vieles Mißbräuchliche im damaligen Leben der Kirche an dem Motiv des reformatorischen Gegensatzes gegen das System der mittelalterlichen Kirche. So findet sich ein Gegensatz gegen die Sakramentslehre der mittelalterlichen Kirche nicht.[5]

---

1) § 71. Knaake, a. a. O., S. 153. 2) § 78. 76. 77. 3) § 78.

4) Ueber die Tilgung der Sünden der Erwählten durch Christus vgl. § 80. 81. 82. 83.

5) Für die Stellung Staupitzens zu der Sakramentslehre der mittelalterlichen Kirche sind die folgenden Sätze in der Schrift De exec. aet. praed. bezeichnend. § 239: „Per baptismum; angustias temptationum fugat spe majoris gratiae per confirmationem, famem aeterni cibi spes removet per sacram Eukaristiam, nuda per defectum justitiae spes repellit per veram absolutionem, periculum ex defectu meriti spes tollit per hostiam oblatam, persecutionem carnis spes supprimit per sanctum matrimonium, gladium passionis et mortis spes lenit per extremam unctionem." § 240: „Qui ergo nos separabit a charitate Christi? Tribulatio? non, quia baptisati sumus. An angustia? non, quia confirmati sumus. An fames? non, quia carnem Christi comedimus et sanguinem ejus bibimus. An nuditas? non, quia confessi absoluti sumus et induti justitiam. An periculum? non, quia hostia missa est. An persecutio? non, quia matrimonio vel cum Christo aut saltem in Christo conjungimur. An gladium? non, quia uncti sumus oleo misericordiae. Ideo certus est Christianus, quod nulla creatura potest eum separare a charitate Dei, quae est in Christo Jesu domino nostro." Nach den Worten per baptismum im Anfange des § 239 scheinen einige Worte ausgefallen zu sein. Der deutsche Text gibt den Anfang des Paragraphen in folgender Weise: „Durch die tauf vertreibt er die angst der anfechtung, gewint hofnung einer grosern gnad durch die firmung". Allein damit ist die richtige Rekonstruktion nicht gegeben. Aus dem Parallelismus des § 239 mit § 240 geht hervor, daß gegen die angustia tentationum die confirmatio gerichtet ist, die ja in der That nach der Lehre der mittelalterlichen Kirche die Kraft zum Kampfe gegen die Anfechtungen verleihen soll. Nach dem Parallelismus zwischen § 239 und § 240 muß die Hülfe, welche die Taufe der Hoffnung darbiete, von Staupitz gegen die tribulatio gerichtet gedacht sein. Bestimmt ist die Darstellung Staupitzens durch Röm. 8, 35, welche Schriftstelle in der Vulgata lautet: „Quis nos separabit a caritate Christi? tributatio an angustia an persecutio an fames an nuditas an periculum an gladius?" Uebrigens geht aus den Worten Staupitzens hervor, daß er auch an dem Meßopfer keinen Anstoß nimmt. Daß das Sakrament des ordo nicht erwähnt wird, hat seinen Grund darin, daß Staupitz die Sakramente ins Auge faßt, sofern sie dem Christen dazu dienen, die Hoffnung gewiß zu machen und die Verzweiflung zu vertreiben, welche die größte Trübsal der Seele ist und auf der Frage, ob man erwählt ist, beruht.

Ganz und gar theilt Staupitz den Marienkult der mittelalterlichen Kirche.[1] Von besonderem Interesse ist es, die Stellung Staupitzens zum Pönitenzwesen und somit auch zum Ablaßwesen der Kirche vor der Reformation zu beachten. Auch da steht Staupitz auf dem Boden der mittelalterlichen Kirche. Ist auch durch Christus die ewige Schuld der Sünden getilgt, sodaß der Gerechtgemachte, der in Christo ist, frei ist von der Verdammniß, so sind doch die zeitlichen Strafen für die Sünden nicht aufgehoben. Christus, zur Reinigung der Seinen von den Sünden, straft ernstlich „die laster der breut mit einer gütigen ruten". So wenig nach Staupitz durch das Verdienst Christi die Verdienstlichkeit der guten Werke der Gerechtgemachten zum ewigen Leben ausgeschlossen ist, so wenig ist nach ihm durch dasselbe die Nothwendigkeit der Bußwerke wegen der von den Christen begangenen Sünden ausgeschlossen. Und so tritt Staupitz auch nicht in einen Gegensatz gegen die Ablaßtheorie der mittelalterlichen Kirche. Er beanstandet nicht, daß der Ablaß auf Grund der Verdienste Christi ertheilt werde. Er sagt, auf Grund der Verdienste Christi, durch welche die Schulden (für die nach der Taufe begangenen Sünden) bezahlt würden, würden auch die „Penen" (poenae) wegen der Sünden nachgelassen.[2] Aber er macht zugleich geltend — und darin tritt ein von den Mystikern gepflegter Gedanke entgegen, der auch bei Luther wieder auftritt — daß man die Strafen für die Sünden, wie sie von Gott aufgelegt werden, lieben müsse.[3] Die heiligen Seelen verlangen nicht nach der Befreiung von den Strafen, sondern vielmehr danach, daß die Gerechtigkeit vollbracht werde, sodaß der Wille Gottes aufs völligste geschehe.[4] Es ist nach Staupitz der niedrigste Grad in der Liebe der Gerechtigkeit, wenn man den

1) In dem Traktat von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi heißt es im 11. Kapitel: „Dy einige gebererin gotes Maria nach dem buchstaben, die das allerliebste weip, die allerliebste mutter gottes ist, dere hat er entpfolen ein ytzlichen, der sein lieber junger ist, und sie einem ytzlichen jungere Diser auserwelten gebererin gab er nicht Joannem, sunder den junger den er lieb hat, das was gesagt, wer mein ist der mueß dein sein ... Alspald dise bevelung geschehen, hat ein ytzlicher geliebter nachfolgent Mariam für sein mutter erkant, geliebt und geeret und yre fleißig gedient. Derwegen rufen wir alle, Maria muter der gnaden, muter der barmhertzikeit, beschirm uns vor dem feint in tots notten, vorlaß uns nicht, dir seyn wir geben, dir seyn wir am creutz bevolen, mit schmertzen hast du uns geboren, du bist unßer rechte mutter, in dir ist alle mutterliche trew befunden, dan du bis alweg den tzu hylff kommen, die dich in warheit treulich angeruffen haben, uns armen sundern erwirbstu vorgebung, dene wolvordienten die ewige belonunge, du bringest dem nichthabenden genuge, dem leidenden gedult, dem streyter überwindunge, du weicheſt von keinem kranken, du widerruffest den yrrendten, du leydtest den gerechthen, was mehr? was du mutterlichs erdenken, freuntlichs begeren, notdurfftiges empfinden magst, das findest du in yr, Alleine hab sie lieb, lieber hab sie lieb, Sie wachet über den schlaffenden, sie beschutzet den wachenden, sie vorlest den sterbenden nicht, sie ist bey dem creutze des meisters bestanden, und wirdt nicht fluchtig vom creutze des jungers, dere wil dich Christus am creutze bevolen haben, und also bevolen, wirstu yr kindt nicht sein, so soltu auch sein kindt nicht sein" ꝛc.

2) De exec. act. praed. § 51 am Schluß. 3) Ebd. § 181.

4) Ebd. § 190: „animae sanctae . . non desiderant a poenis absolutionem, sed magis justitiam fieri, ut Dei voluntas plenissime fiat". Diese Begründung weicht freilich von derjenigen ab, welche Luther dem Satze gab. Staupitz faßt die zeitlichen Strafen für die begangenen Sünden als vindikative Strafen, nicht als Zuchtstrafen. Auch darin beharrt er auf

Strafen so viel als möglich widerstrebt, wenn auch nur so weit, als es der zur Seligkeit nothwendige Gehorsam zuläßt. Der höchste Grad in der Liebe der Gerechtigkeit ist dagegen der, daß man nichts anderes wünscht, als daß das Wohlgefallen Gottes erfüllt werde.[1] Die Liebe der Gerechtigkeit, die sich mit dem Haß der Ungerechtigkeit verbinden muß, ist so lange nur eine laue, als man lieber durch die Barmherzigkeit Gottes Erlaß der Strafen annehmen, als an sich selbst die Strafen durch die Genugthuung bezahlen will.[2] Lobenswerther und nützlicher ist daher, so schließt Staupitz diese Reihe von Sätzen, die Entledigung von den Sünden durch eigene Genugthuung, als die durch den Ablaß, lobenswerther, weil sie mit größerer Liebe zur Gerechtigkeit geschieht, nützlicher, weil sie das Verdienst mehrt, vorsichtig und sorgfältig macht, die Sünde zu verhüten, und keinen Feind hat, da sie fest glaubt, daß alles, was gegen uns geschehen mag, uns zum besten geschieht.[3] Obwol also Staupitz nicht in Gegensatz gegen den Ablaß tritt, so hat doch derselbe nach ihm nur auf den niederen Stufen in der Entwickelung des christlichen Lebens seinen Platz, und auch er weiß, daß die Vorsicht und Sorgfalt in Vermeidung der Sünden durch ihn gefährdet wird.

Wie wichtig auch der Einfluß Staupitzens auf Luther für die Art gewesen ist, wie derselbe an die vorreformatorischen Lehrgestaltungen angeknüpft hat, auf die neue evangelische Wahrheitserfassung der Reformation vermochte er Luther nicht hinzuführen. Sein mystischer Augustinismus beharrt auf der Grundlage der falschen Justifikationslehre im Gegensatze gegen die evangelische Rechtfertigungslehre. So erklärt es sich, daß Staupitz die eigentlichen Schwierigkeiten, vor die Luther in seiner Gewissensnoth gestellt war, nicht verstand, und daß er später dem reformatorischen Gange Luther's nicht gefolgt ist, sondern sich durch denselben von Luther geschieden sah. Staupitz ist, als er sich von den Wegen Luther's schied, damit keineswegs in Widerspruch mit seiner früheren Lehrhaltung getreten.

Die von Staupitz gegen das Ende seines Lebens im J. 1524 verfaßte Schrift: „Von dem heiligen rechten christlichen Glauben" bietet im wesentlichen dieselbe Lehrhaltung dar wie seine vor dem Ablaßstreite verfaßten Schriften. Man darf freilich nicht die Arnd'sche Ausgabe dieses Traktats vergleichen, welche sehr wesentlich von dem ursprünglichen Texte[4] abweicht. Arnd hat die letzten direkt gegen die Lehre Luther's gerichteten Kapitel weggelassen und den Schluß des letzten von ihm aufgenommenen Kapitels umgearbeitet. Der Zweck der Schrift ist die Auseinandersetzung des späteren Staupitz mit der Lehre Luther's. Ebendeshalb legt Staupitz in derselben seine Lehre als die Lehre vom christlichen Glauben dar, also unter einem Gesichtspunkte, unter welchem er sie in seinen früheren Traktaten nicht dargelegt hat, und welcher ihm durch Luther's Lehre

dem Boden der Lehre der mittelalterlichen Kirche im Gegensatze gegen die evangelische Rechtfertigungslehre. Vgl. meine Schrift: „Der Ablaßstreit". Gotha 1886, S. 131 ff.

1) Ebd. § 191: Staupitz sieht die drei Grade der Liebe der Gerechtigkeit in der Aufeinanderfolge der drei Bittgebete des Herrn in Gethsemane vorgebildet. Vgl. auch § 192 u. 193.

2) § 194. 3) § 195.

4) Bei Knaake, a. a. O., S. 119 ff.

gegeben war. Eben dieser Gesichtspunkt gestattete ihm, sowol seine Uebereinstimmung mit Luther, soweit sie reicht, als auch seine Differenz von derselben bestimmt hervortreten zu lassen. Ohne Einfluß ist die Lehre Luther's auf Staupitz nicht geblieben. Das zeigt sich darin, wie Staupitz jetzt den Glauben definirt. Vor allen anderen Gaben gibt Gott dem Erwählten die „Erkenntniß", daß Gott ihn aus unaussprechlicher Liebe von Sünden erlösen wolle, und zwar durch Christum allein, daß er ihn durch den heiligen Geist leiten und regieren und so im Geist lebendig machen wolle. „Das ist die erste Gabe, die wir Glauben nennen." Derselbe schließt drei Dinge ein: „Das erste, das wir nit zweyffeln, wir seyen außerwelt und von Gott geliebt. Das ander, das wir keinen zweyffel haben, der sun Gottes hab unns erlost. Das dritte, das wir auch vestigklich glauben, der heylig geyst würck in uns, was uns zu der seligkait not ist". Dieser Glaube „kann allein von Gott in unser Gemüth gepflanzt werden". Der Glaube, wie Staupitz ihn jetzt unter dem Einflusse der evangelischen Lehre faßt, schließt die persönliche Heilsgewißheit ein. Als Inhalt des Glaubens erscheint jetzt, was nach der früheren Lehrweise Staupitzens als Inhalt der Hoffnung gefaßt wurde, Aber nicht in evangelisch-richtiger Weise, sondern prädestinatianisch ist die Heilsgewißheit des Glaubens als die Gewißheit zu den Prädestinirten zu gehören gefaßt. Der Prädestinatianismus ist die eigentliche Seele der Theologie des Staupitz geblieben. Und damit ist nun einmal gegeben, daß sich diese prädestinatianisch gefaßte Gewißheit des Glaubens nicht auf die Offenbarung Gottes in Christo und seinem Worte, nicht auf die göttlich gewisse Zueignung der Gnade durch die Gnadenmittel gründen kann, sondern ihrer Entstehung nach auf das unmittelbare Wirken des heiligen Geistes zurückgeführt, also in der vorreformatorischen Weise als gratia infusa gefaßt werden muß. Und sodann ist damit gegeben, daß Staupitz auch jetzt noch an seine falsche, im Gegensatze gegen die evangelische Rechtfertigungslehre stehende Lehre von der Heilsordnung gebunden bleibt. Denn in der Gewißheit des Glaubens, wie sie Staupitz prädestinatianisch faßt, ist die Gerechtigkeit selbst noch nicht angeeignet und überall noch nichts darüber bestimmt, worin die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott besteht, die dem Gläubigen als Prädestinirten von Christus her zutheil wird. Es ist offen geblieben, diese Gerechtigkeit zunächst in der vom heiligen Geiste gewirkten subjektiven Gerechtigkeit zu sehen, welcher sich die Vergebung der Sünden nur nebenordnet. Es ist somit offen gelassen, daß die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott nicht blos in der im Glauben angeeigneten stellvertretenden Gerechtigkeit Christi vor Gott gesehen wird, daß im Gegentheil das Verdienst der (allerdings von der Gnade gewirkten) guten Werke zur Seligkeit neben dem Verdienste Christi seinen Platz behält. Staupitz hält wirklich in allen diesen Punkten an seiner früheren Lehre fest. Offen und nachdrücklich macht er diesen seinen Gegensatz gegen die freilich von ihm entstellte Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben geltend. Eben darin liegt der Hauptnerv dieser letzten Schrift Staupitzens. „Hör der narren red: der in Christum glaubt, der bedarf keiner werck."[1] „Aber der böß geyst gibt seinen

1) Knaake, a. a. O., S. 131.

fleischlichen Christen ein, man werde one die werck gerechtfertigt, mit anzaygung, als habs Paulus der maßen geprediget, das jne falschlich und mit unwahrhait wirdt auffgelegt. Paulus hat wol wider die werck des gesatz, die auß forcht, unnd nit auß lieb, oder auß aygner, nit auß Götlicher lieb entspringen, in welchen die gleyßner jr vertrawen gründen, und des menschen hayl in zu nichtige außere werck setzen, disputiert und gestritten, und beschlossen, das dieselbigen werck nit gut, nit verdienstlich sunder verdamlich sein. Der werck aber, die in der gehorsam der hymlischen gebot, in glauben und lieb geschehen, hat er nie übel gedacht, von jnen nicht dann das beste geredt, Ja sie zu der seligkait not und nütz verkündet und geprediget, dem all sein Episteln solches zeugknuß geben. Hör nun der narrrn beschluß, man bedarff der forchtsamen, aygennützigen, aygengefälligen werck des Gesetz nicht zu der seligkeit, das im grundt nicht anders gesprochen, Man bedarff der bösen werck nit zu der seligkeit, darumb sein die gutten werck weder not noch nütz zur seligkait. Ach Got wie sind das so ungeschickt lere, ketzerische erdichtung und verblendung der warheit. Christus wil das gesetz verbracht haben, die narren wöllen das gesetz vertilgen. Paulus lobt das Gesetz (Rom. 7), das es gut sey, die narren scheltens, das es böß sey, darumb das sie nach dem fleysch wandern, unnd haben den geschmack des geysts nicht." [1]

Katholische Versuche aus früherer Zeit, die Psalmen „nutzbar" zu machen.

Von **Wilh. Walther.**

Die hamburger Stadtbibliothek besitzt ein Exemplar eines von Michel Furter in Basel gedruckten lateinisch-deutschen Psalters, welches ein besonderes Interesse dadurch gewinnt, daß demselben ein umfangreiches Manuskript aus späterer Zeit angebunden ist, dessen Tendenz darin besteht, zu einem gesegneten Gebrauch des Psalters anzuleiten, oder, wie der technische Ausdruck in alter Zeit lautete, die einzelnen Psalmen „nutzbar" zu machen. Auch jener Furter'sche Psalter selbst beansprucht den Ruhm, die „nutzbarkayt der psalm sunderlichen" erstrebt zu haben. Es muß also der Verfasser jenes Manuskriptes an dem von dem alten Psalterium Geleisteten keine Genüge gefunden haben. Liegt doch auch reichlich ein Jahrhundert zwischen der Abfassung dieser beiden hier verbundenen Arbeiten! Der Psalter ist „getruckt in dem Jar als man zalt M.ccccc. vnnd iij. iar", das Manuskript schließt mit den Worten: „Dyß gehörtt myner herzlieben schwester Sibilla schauppin Maria Anna Johannes 16.14. Jar".

Nehmen wir zu diesem zwiefachen Versuche, zu einer richtigen Verwerthung des Psalters Anweisung zu geben, noch zwei andere Werke derselben Tendenz hinzu, welche in der Zeit zwischen der Abfassung jener zuerst erwähnten ans Licht

1) Knaake, a. a. O., S. 131 f.

getreten sind; nämlich den im J. 1524 von Otmar Nachtgall herausgegebenen deutschen „Psalter des kinigs vnd propheten Dauids", „der geleychen vor nye gesehen, sambt ayns yeden psalmen kurtzen inhalt vnd begryff, wie sie den menschē zu ainem Christenlichen lebē weysen"; sodann den im J. 1535 „durch die Carthauser in Cöllen" „trewlich verdolmetschten vnd grüntlich außgelechten Psalter latein vnd teutsch", welcher ebenfalls lehren will, wie „die Psalmen mit andacht vnd verstant gesungen oder betracht" werden sollen: so haben wir nebeneinander vier innerhalb der katholischen Kirche angestellte Versuche, die Psalmen „nutzbar" zu machen; und zwar stammt der erste aus der Zeit vor dem Auftreten Luther's, der zweite aus der ersten Zeit seiner Wirksamkeit, der dritte aus jener Zeit, in welcher der Riß zwischen Rom und der reformatorischen Kirche schon unheilbar geworden zu sein schien, aber doch noch der reformatorische Kampf fortwährte, der vierte endlich aus der Zeit, wo die römische Kirche sich definitiv gegen das Evangelium verschlossen hatte und ungestört ihre Bahn verfolgte.

Zumal da wir in nächster Zeit sämmtliche Psalterien des Mittelalters eingehend zu behandeln gedenken, unterlassen wir hier jede Beschreibung der eben angeführten Werke, übergehen auch die Frage, ob die in denselben vorgetragenen Gedanken originale oder anderswoher entlehnte sind. Wir möchten eben nur die verschiedene Weise ins Auge fassen, wie dieselben zu einem fruchtbaren Gebrauch des Psalters anzuleiten suchen.

Ein zweifaches Mittel wendet der Furter'sche Psalter vom J. 1503 zu diesem Behufe an. Er sucht zunächst den Leser in das Verständniß jedes einzelnen Psalmes einzuführen, indem er die Situation schildert, welcher derselbe seine Entstehung verdanken soll. Er sucht sodann dem Leser zu ermöglichen, den betreffenden Psalm als der eigenen Situation entsprechend andächtig zu beten, indem er den einzelnen Fall angibt, in welchem der fragliche Psalm zu „sprechen" ist.

Sehen wir die mitgetheilten Veranlassungen der einzelnen Psalmen näher an, so begegnet uns jenes eigenthümliche Verfahren, welches auch so manche andere auffallende Erscheinung innerhalb der mittelalterlichen Kirche verschuldet hat, daß man nämlich nicht sehr ängstlich fragte, ob eine Behauptung auch richtig sei, sondern in dem Bewußtsein, von der besten Absicht getrieben zu werden, ganz gelassen die gewagtesten Aussprüche sich erlaubte, wenn solche nur der Erbauung dienlich zu sein schienen. Indem man nun einen gedeihlichen Gebrauch der Psalmen durch Schilderung der Situation, aus welcher heraus dieselben geboren seien, zu erreichen hoffte, versah man kaltblütig womöglich einen jeden Psalm mit einer solchen Angabe, auch dann, wenn weder der Urtext noch die Vulgata eine dahin zielende Andeutung enthielt. War aber dies letztere der Fall, so suchte man die wenigen Worte der Ueberschrift durch die naivste Ausmalung fruchtbar zu machen.

So weiß alsbald der erste Psalm genau anzugeben, wann und von wem er gedichtet ist: „Do saul die gebot gottes brach do sendet er samuelem das er dauid zu künig weichte: do zoch der haylig geyst von saul: vnd als mā dauid satzt auff des reichs stul zu bethleem machet er disen psalm". Ps. 4 hat zur Ueberschrift: „Disen psalmen hat gemacht Dauid als sich Absalon bey dem hor erhieng an

ayner aych: vnnd Dauid seyn vatter vil vmb inn claget". Ps. 5: „Disen psalmen hat gemacht dauid. do er dem künig Saul ein stuck auß dem mantel schnyt: vnnd inn got vor im behütet". Ps. 27 [1]: Als dauid drey mal zu aim̄ künig gesalbt ward das erst zu bethleem vo dem propheten samuel: zum andren mal zu ebron vō den kindern iuda: zum dritten mal wider zu ebrō vō allen kindren israel. macht er disen psalm vor der salbūg vnnd sprach die weil in die propheten crißmaten". Ps. 55: „Als Dauid den künig saul flohe. do schlug er die haiden vō der stat ceyla vnd zohe hin ein in maynūg da zu blyben. das ward saul innen vnd zohe für die stat. da ratfraget dauid vnsern herren ob er beleiben solt od' nit. do antwurt vnser her: sie werden dich inn gebē. do zohe er auß mit sechßhundert mannen. vnd macht disen psalm". Oder gar Ps. 104: „Drey iar was deurūg. do ratfraget Dauid vnsern herrē. do ward im geantwurt es wer vō den gabaonitern. do sendet er nathā zu inn sprechēd was sol ich euch thun. do begerten sy nit silber noch gold. sunder die sybē sün Saul zekreutzigē. die gab er in. vnd als die verderbt wurdē. do kamen wider gute iar. do machet Dauid disen psalm".

Weiß man uns schon so viel über die Entstehungsgeschichte derjenigen Psalmen zu berichten, welchen ursprünglich jede Ueberschrift fehlt, so ist es nicht zu verwundern, wenn man die kurzen Notizen, die sich über anderen Psalmen finden, aufs gründlichste auszubeuten nicht unterläßt. So wird man durch die Ueberschrift des 39. Psalms keineswegs in Verlegenheit gebracht, weiß vielmehr zu berichten: „Iditum der singer kam in böß red vō dem volck. damit flohe er ir gesellschafft: vnnd als dauid im gaist sein vnschuld erkant: macht er disen psalm". Besonders vertraut zeigt sich unser Psalter mit den „Kindern Korah's". Die interessantesten Thatsachen weiß er von ihnen mitzutheilen. So lesen wir über Ps. 45: „Die kinder Chore wurden zweiflē an dem glübd gottes das er aus dauids samen wolt ein künig erwecken. vmb dz macht dauid disen psalm weissaget vō christo wie er in het gesehen im gaist vnd an der gerechten hand steend ain küngin in güldiner wat"; über Ps. 47: „Do die kinder Chore mit vil straffūg erkanten iren vnglauben: do bekereten sy sich vnd schwuren irem künig david vnd dem bischoff. do machet Dauid disen psalm in freuden des gaistes"; über Ps. 49: „Als die kinder Chore volpracht hetten ir buß: do berüffet sy der bischoff vnd Dauid also sprechend. gedenckt an eweren vatter chore der vmb vngehorsam das feur gots selb trithalbhundert verbrant vnd dathan vnd abirō die erd mit allem irem gesind verschland. darumb sind [= seit] nit geitig noch hoffertig in dem tempel vnd dienent got. das gelobten sy. do machet Dauid disen psalm".

Dieses Verlangen, die in der Vulgata sich findenden Ueberschriften möglichst zu verwerthen, führte auch zu dem bekannten Versehen, welches zu den naivsten Leistungen jener Epoche der Bibelverdeutschung zu rechnen ist. Die unter dem 72. Psalm sich findende Unterschrift nämlich war in der Vulgata folgendermaßen gegeben: Defecerunt laudes David filii Jesse. Wie, um zu beweisen, daß der

1) Wir folgen der Zählung des Urtextes, nicht der auch von den Psalterien innegehaltenen Zählung der Vulgata.

gegen den Gebrauch deutscher Bibeln so oft angeführte Grund, dieselben seien dem Mißverstand ausgesetzt, ebenso gut gegen den Gebrauch der Vulgata geltend gemacht werden könne, hatte man jene lateinischen Worte dahin verstanden, als sei die poetische Produktionskraft David's versiegt. Und da in alten Drucken bisweilen die Inhaltsangabe eines Kapitels oder Psalms nicht nach, sondern vor der eigentlichen Zahlangabe sich findet, so hatte man jene Unterschrift des 72. Psalms als Ueberschrift des 73. Psalms aufgefaßt und erklärte sie nun dahin: „Die fürsten vnd die alten batten david mer lobs zemachen, do sprach er im wer lobs zerunnen. do machet asaph der singer disen psalmen".

Es ist begreiflich, daß auch dem eifrigsten Freunde verständnißvoller Psalmenlektüre die Arbeit, einhundertundfunfzig verschiedene Veranlassungen zu erfinden, zu schwer werden konnte. So scheint denn auch dem Verfasser der in unserem Psalterium wieder abgedruckten Ueberschriften schließlich die Schaffenskraft „zerronnen" zu sein. Wenigstens finden wir von dem 139. Psalm an keine solchen Angaben mehr.

Wol aber beharrt er bis zu Ende in dem Bestreben, womöglich bei jedem einzelnen Psalm die Zeit und Gelegenheit anzugeben, wann derselbe am angemessensten zu „sprechen" sei. Etwas rührendes hat diese Sorgfalt, mit welcher man den Psalter als in möglichst vielen Lebenslagen heilsam zu verwenden darzustellen suchte, um ihn so zu einem das festliche und das alltägliche Leben heiligenden Gebetbuche zu machen. So finden wir nicht allein Psalmen, welche an den verschiedenen christlichen Festen gebraucht werden sollen, nicht allein Tisch-, Morgen-, Abend-, Beicht-, Abendmahls- und Begräbniß-Gebete, sondern es wird auch angegeben, welche Psalmen in theuerer Zeit, bei anhaltendem Regenwetter, bei Gewitter, in Kriegszeiten, in großer Angst, auf Reisen, in Krankheit, im Wochenbett, bei Sprachlosigkeit von Kindern, wenn man verleumdet wird, wenn man in Zorn gerathen ist, gegen Hoffart, gegen Habsucht ꝛc. beten soll. Und wie wohlthuend ist es zu lesen, wie manche Psalmen als Fürbitten verwendet werden sollen, für böse und gute Regenten, für Freunde, die über das Meer fahren, wie für andere, die verreist sind, daß sie „von verr gesund wider haym kommen", zur Bekehrung von Sündern, bald von Huren, bald von Räubern und Dieben, bald von Spöttern und Lügnern, oder in dankbarer Freude, „wo sich ein mensch bekör!"

Wie wenig gewahren wir von dem römischen Sauerteige! Wie verschwinden die paar Psalmen, die man zu Ehren von Heiligen oder um Hülfe von „vnser lieben frawen" oder „für Seelen", z. B. „ertrunkene selen" sprechen soll, gegen die vielen, bei denen die Gebrauchsanweisung dogmatisch völlig untadelig ist! Ist doch auch die Idee, als könne das Gebet auch als bloses opus operatum wirken, kaum ein- oder zweimal, und nur ganz leise, angedeutet!

Genug, von solch einer Psalmenbearbeitung ist ohne Zweifel Segen ausgegangen. Würden wir in der Zeit vor dem Auftreten Luther's keiner anderen Richtung innerhalb der katholischen Kirche begegnen als derjenigen, welche solche Bücher liebte, so würde unser Urtheil über die vorreformatorische Kirche ein wesentlich anderes sein müssen, als es ist. Wir meinen, diesen Psalter als Eigen-

thum derjenigen Kreise innerhalb der katholischen Kirche ansehen zu müssen, welche sich später nicht ablehnend gegen die von Luther verkündigten Wahrheiten verhalten haben.

Wenden wir uns dem zweiten der erwähnten Psalter zu, demjenigen, welchen Otmar Nachtgall im Sommer des J. 1524 herausgab! Nur das eine haben wir hier über den Verfasser zu erwähnen, daß er bis an sein Ende in der katholischen Kirche verblieb. Die Abfassung seines Psalters fällt in diejenige Zeit seines Lebens, wo er als Prediger in Augsburg wirkte. Hier soll er von der Kanzel herab so unablässig gegen die Evangelischen polemisirt haben, daß ihm schließlich das Predigen untersagt wurde. So ist nicht daran zu zweifeln, daß seine Glaubensüberzeugung zu jener Zeit als innerhalb der katholischen Kirche zum wenigsten erlaubt angesehen wurde. So rechnet denn auch Kaulen (in der im Erscheinen begriffenen zweiten Auflage des römisch-katholischen „Kirchenlexikons", Bd. 2, S. 754) Nachtgall's (oder, wie er irrthümlich schreibt: Nachtigall's) Psalter unter die den Katholiken angehörenden Uebersetzungen.

Wir mußten diese Notiz über den Verfasser vorausschicken, weil sein Psalter einen ganz anderen Geist athmet, als wir ihn bei einem Katholiken für erlaubt halten möchten. Schon insofern zeugt dieses Buch von dem Anbruch einer neuen Zeit, als nicht die Vulgata als das in deutschen Worten wiederzugebende Original angesehen wird, vielmehr „auß krieischer sprach der LXX außleger vnnd der art hebreischer zungen" übersetzt werden soll. Ja, ohne Bedenken erklärt Nachtgall, „der lateynisch text sei zu mal zerstört vnd vnuerstendig". Freilich scheint er des Hebräischen nicht hinreichend mächtig gewesen zu sein, weshalb er häufig nur der Septuaginta folgt. Aber welch einen Umschwung bedeutet schon diese Einsicht, daß nicht in dem von der „Kirche" „bewährten Text" der Vulgata, sondern im Grundtext die normative Urkunde sich finde! Es ist der Geist Luther's, dem wir hier inmitten der katholischen Kirche begegnen.

Denselben Geist meinen wir darin wahrzunehmen, daß alle die naiven Erklärungen, welche wir noch im Furter'schen Psalter fanden, der Erkenntniß zum Opfer gefallen sind, daß nur die Wahrheit wahrhaft erbauend wirken könne. Es ist offenbar das ernste Bestreben Nachtgall's, nichts zu sagen, was nicht objektiv wahr ist, und auch das zu sagen, was der Tradition widerspricht, wenn es eben richtig ist. Z. B. verschweigt er nicht, daß der 10. Psalm der Vulgata „nach den hebreischen der 11. sei", oder daß die drei Verse, welche die Vulgata in den 14. Psalm einschiebt, nicht im Urtext stehen, sondern „auß Paulo, Roma. 3, genommen" sind.

Von höherer Wichtigkeit aber sind die jedem Psalm beigegebenen Inhaltsangaben und Erklärungen. Vergebens suchen wir nach specifisch römischen Lehren. Wenn solche einmal ganz ausnahmsweise gestreift werden, so fühlt man, daß der Glaube an dieselben erschüttert worden ist. Lesen wir doch sogar einmal eine Warnung vor dem Glauben an das Fegfeuer und der Hoffnung, aus demselben durch fremde gute Werke erlöst zu werden: „Darumb (um Gottes Barmhertzigkeit willen) wirt vns geholffen, vnd nit vm andrer werck willen die hernach volge. Vnd ist not das es hie geschäch, dann wie es dort geen würdt, ist vngewyß,

darumb verspät sich niemants" (S. 17). Die Heiligen, die Jungfrau Maria sind verschwunden. Nicht einmal die „Königin", die nach Ps. 45 zu des Herrn „rechter seyten stehet, in ainem gulden klayd", ist Maria, sondern es wird die Erklärung gegeben: „Er nent den gantzē hauffen der glaubigen ain künigin". Wie schon in diesen Worten angedeutet ist, ebenso wird auf fast jedem Blatte dieses Psalters der Glaube gepriesen, und zwar nicht der römische, nicht jenes Fürwahrhalten als bloße Voraussetzung dessen, worauf es eigentlich ankommt, sondern als das Centrale, alles übrige schon in sich Schließende. So wird das Vertrauen auf gute Werke als Verachtung Gottes gebrandmarkt. Der Glaube ist das allein Rechtfertigende. Alles, was nicht aus dem Glauben fließt, ist Sünde. Die guten Werke sind die Früchte des Glaubens. Wir können uns nicht versagen, einige dieser bei einem Katholiken so befremdenden Aussprüche mitzutheilen, zumal da Nachtgall's Psalter zu den recht seltenen Werken gehört.

Sofort im 1. Psalm werden die „verachter Gottes" als „die vnglaubigen" definirt, „so iren trost vnd alle hoffnung setzen .. wie der gleychßner im tempel thet (Luce 18), auch in gutte werck, dadurch gotes vergessen, vnd wenig geacht würt, das seind die rechten vnglaubigen vor Got, darfür mag sie weder Chrisem noch tauff helffen". „Das gesatz Gottes am ersten, ist sein wil, vnd begeren gegen vns darinnen er gefallen hat, vnd die weyl das so in dem alten gesatz gebotten, vil ist, schwer vnnd vnmüglich zu volbringen, hat vns Got ain werk fürgehalten für die all, das wir glauben in Jesum Christum seinen gesandten, Johan. 6. Durch welchen glauben wir allain mögen rechtfertig gemacht werden, Roma. 3 .. Auß disem erstē volgt das and' dz er gepflanzt würt wie ain bawm zu den lebendigen wasseren, die in erfeuchten werden, das seind des hayligen gaysts gaben. Vnd bleybt darzu das dritt auch nit auß, die frucht zu seiner zeyt, dann der also gesit ist mit dem glauben, vnd den hailigen gayst zu ainem lerer bey im hat, würt on zweyfel nichts anders handeln dann was zu der eer Gottes dient .. Auß dem allē volgt dz der recht glaub nit ain schlechts werk ist, das er auch nit müssig steht, sond' durch die werck bewert man den glauben, wie man durch die frucht des bawms gütte, Als der herr spricht auß den früchten werdend irs erkennen. Math. 7." „Lugen reden auch die welliche got die eer nit geben, sonder auff sich selbs vnd ire werck bawen." „Die gröst sünd ist der vnglaub, wa man got nit vertrawt, sonder .. der aygen gutthat." „Der gaystlich mensch soll allain sein trost in Christum setzen. Was dem selben guts beschicht kombt vns auch zu nutz, die weyl er vnser haubt ist." „Der somen Christi ist die schar deren die an in glaubt haben." „Gott muß vns machen, niemant macht sich selber." „Die rechte fromkayt vnd gerechtigkayt stat kürtzlich darynnen, das man festigklich in Got glaub." Zahllos sind die Mahnungen, „alle säligkayt in sein erlösung vnd nit in vnsere gutten werck zu setzen, das ist der recht Sabbat, den wir schuldig seyend zuhaltenn".

Bei solch einer Grundanschauung muß natürlich auch die Exegese eine völlig neue werden. So verläßt denn Nachtgall ohne Scheu die hergebrachte und im Kampf gegen Luther römischerseits unermüdlich wiederholte Erklärung der Stelle Röm. 14, 23, wonach dasjenige Thun Sünde ist, von welchem wir nicht die

Meinung hegen, es sei recht, und verwendet den Spruch mehr als einmal ganz in der Weise Luther's, als einen Beweis dafür, daß der rechtfertigende Glaube die Quelle all unseres Thuns sein müsse. So sind ihm die thörichten Jungfrauen nicht mehr die Christen, welche Glauben ohne Werke haben, sondern „die vnglaubigen", die der Herr „nit kennt".

So ist denn das der Weg, auf dem Nachtgall den Psalter „nutzbar" zu machen sucht, daß er nicht mehr die Einzelheiten des Lebens durch die einzelnen Psalmen religiös verklären und so eine blose Frömmigkeit erhalten und mehren will, sondern die centralen Wahrheiten des Christenthums einprägt, in der Zuversicht, daß vom Centrum aus die Peripherie eo ipso ergriffen werden wird. Mit einem Wort, wir haben hier einen dem Wesen nach lutherischen Psalter innerhalb der katholischen Kirche. Wir haben hier einen, freilich besonders signifikanten, Fall davon, daß Luther's Einfluß sich nicht nur auf diejenigen erstreckte, welche den Muth besaßen, die Trennung von der katholischen Kirche zu ertragen, sondern auch auf solche, welche dieser Kirche treu bleiben wollten. Das Studium eines Buches wie dieses Psalters läßt es nicht mehr verwunderlich erscheinen, daß bei den späteren Reunionsversuchen die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben manchem Katholiken nicht mehr so verwerflich erschien.

Diese Vereinigungsversuche waren vergeblich. Der Riß wurde unheilbar. Aus dieser neuen Zeit stammt der dritte Psalter, den wir ins Auge fassen wollten, der, welcher von den „Carthausern in Cöllen" im J. 1535 herausgegeben ist. Er ist „in kosten" desselben „achtbaren Herrn Peter Quentel" erschienen, welcher elf Jahre früher sich nicht gescheut hatte, Luther's Neues Testament in niederdeutscher Uebersetzung herauszugeben. Nunmehr aber bestrebte er sich, die im Gegensatz zu Luther's Bibelübersetzung verfaßten Uebersetzungen eines Emser und eines Dietenberger zu verbreiten. Diesem kontrareformatorischen Geiste verdankt auch der Psalter der Karthäuser seine Entstehung. In der Widmung desselben an die „eirwerdige wolgeborne Frauwe Hildegart von Ryneck, Abdisse des Klosters zu Sweynhem" lesen wir, der Psalter sei gedruckt, „auf das die leutte wider die vnzellige mennige der Luterschen bucher (wie man sie nent) so an allen ortten außgeen die selen zu verfuren, Im rechten glaube gesterckt, vnd in der liebe gottes entzundet muchten werden, die schier allenthalben in der leut hertzen erloschen ist vnd vergangen".

So begegnet uns denn bei jedem Schritt der römische Glaube, die römische Praxis; jedoch in einer so vorsichtigen Form, daß das Bestreben, die von Luther dagegen erhobenen Anklagen als ungerechtfertigte darzustellen, nicht verkannt werden kann. Wenn etwa David im 6. Psalm betet: „Her in deinen grym straff mich nit" und hinzufügt: „vnd in diene zoren zuchtige mich nit", so bezieht sich der erste Satz auf die Strafen „in der hell", der zweite dagegen besagt: „In dem vegfuer kestie [=kasteie] mich nit". So ist die „kunnigyn" im 45. Psalm wieder „dye wirdige mutter Maria oder die heilge christelich kyrch". Der Heilsweg ist wieder der alte, nur etwas vorsichtiger gezeichnet. So wird öfter das Vertrauen auf das eigene Verdienst abgewiesen, aber der Weg zum Heil ist dann doch das eigene Thun. So zwingt das Wort Ps. 6, 5: „mach mich gesund vmb

dyner barmherzigkeit wille", die Erklärung einzufügen: „nit nach minē verdienst aber —"; wie jedoch die Barmherzigkeit erlangt werden muß, wird alsbald hinzugesetzt: „die vns gnad gelobt hat wen — wir vns besserent". Wir also bessern uns, und dann haben wir Vergebung. Volle Vergebung freilich erst, wenn wir auch gebüßt haben „durch marter oder durch rechte bycht". Wenn es Ps. 32, 10 heißt: „Wer aber auf den Herrn hoft dē wirt barmhertzigkeit vmgebē", so bedeutet dies, man „komme in die ewige freud durch die gnad gots vn — verdienst gutter wercke". So ist denn die Absicht der meisten Psalmen, zu „leren vns gute sitten vnd tugenden, weltlich wölluft versmähen", wie wir „beichten vnd vnß bessern sullend", vnd „vfstigen in den himmelschen tempel durch den rechten weg der tugēt".

Vor allem läßt uns dieser Psalter wieder nachfühlen, welches der Hauptpunkt war, um deswillen so viele die reformatorischen Ideen von sich abwiesen, und mit welchem man die Schwankenden zur Treue gegen die alte Kirche zurückzuführen suchte. Es war das Verlangen nach der sichtbaren Einheit der Kirche. So mußten die Leser dieses Psalters den 14. Psalm als gegen die „Luterschen" gerichtet ansehen; denn z. B. die Worte des 6. Verses: „Den rädt deß armen habt yr geschendt" sollen sich beziehen auf den Willen „Christi vnd seyns nachfolgers". Der „kunnikstab dyns rychs" in Ps. 45, 7 ist „das regiment der heilger kirchen, das vns zu dem ewigen leben wyset". Wenn Ps. 8, 4 sagt: „Ich werd sehen dyne hymmeln, denn mon vnd die sternen", so ist der Himmel „dye zwelffbotten", der Mond „dye gmeyn heilige christenlich kirch", und die Sterne sind „die heilge lerer des christenlichen glaubens, die du gestift has zu erluchtē durch Christus worte vnd werck den rechten glaubenn".

Wie dieser Psalter sich bemüht, die Leser wieder in dem römischen Glauben zu befestigen, so rechnet er es sich auch zum Verdienst an, daß er das auch in der katholischen Kirche sich zeigende Schwanken, ob der Grundtext der Bibel oder die Vulgata maßgebend sein müsse, glücklich überwunden hat. „Wir vnterwerffen vnß auch mit vnseren büechern, vnnder die gehörsam vnser mutter der heilger kirchen, vnd irer oberstē regierer"; daher haben wir „auch den Psalter nach der gemein lection der christlicher kirchen, vnd nicht nach der neuwer dolmetzer teutsche Biblen verteuscht vnd außgelegt, dann eben wie sie [die Evangelischen] im glauben zweispaltig, vnd vnter sich selbs d' saichē nit eins seint, also verteutschen sie auch ire Biblen, ein id' nach seinen kopf". Während also die vorlutherische Bibel (mit den Psalterien und Plenarien) in kindlicher Naivetät sklavisch der Vulgata folgt, weil noch die Sprachen des Grundtextes weniger verstanden wurden und daher die Differenz zwischen dem Grundtext und der Vulgata noch nicht allgemein klar erkannt war, so sehen wir diesen Psalter der kölner Karthäuser schon aus Prinzip der Vulgata folgen, in der Ueberzeugung, daß die Möglichkeit „zweispaltiger" Bibelerklärung durchaus zu verhindern sei, daß die Einheit gewahrt werden müsse um jeden Preis, daß also die Frage, ob die Vulgata eine falsche Uebersetzung bieten könne, gänzlich zu unterlassen sei, da eben die Stürme der Reformation die Nothwendigkeit bewiesen haben, die Vulgata als authentischen Text hinzustellen. Kurz, wir sehen die katholische Kirche, welche diesen Psalter aus sich herausstellt, auf dem

direkten Wege zu dem Tridentinum, auf welchem die Lehren, welche ein Otmar Nachtgall noch ungestraft verfechten durfte, verdammt worden sind, auf welchem die Vulgata für authentisch zu halten geboten worden ist. Dazu also suchte man in dieser Periode den Psalter „nutzbar" zu machen, daß er die dem Evangelium Zugeneigten wieder in den Schos der „heiligen Kirche" zurückführe. Zu solchem Zwecke durfte man sogar die doch sonst für so gefährlich erklärte Verbreitung der Bibel in der Landessprache sich angelegen sein lassen.

Wenden wir uns endlich zur Betrachtung jenes im J. 1614 verfaßten, dem erwähnten Furter'schen Psalter vorgebundenen Manuskriptes! Dasselbe will eine Anweisung geben, wie man einen jeden Psalm mit Nutzen „sprechen" soll. Worin aber besteht dieser Nutzen? Nicht darin, daß das ganze Leben durch solch Beten geweiht werde, wie der Furter'sche Psalter wollte, auch nicht darin, daß man die seligmachende Wahrheit in ihrem Centrum erfasse, wie Nachtgall's Psalter erstrebte, noch auch darin, daß man die Irrthümer der Ketzer erkenne und wieder mit der wahren Kirche vereinigt werde, wie die Karthäuser wünschten, sondern hier soll das nach richtiger Anweisung geschehende Sprechen der Psalmen ein Verdienst begründen, welches das ewige Leben garantirt. Die richtige Anweisung aber besteht darin, daß man jeden einzelnen Psalm auf Maria bezieht und daher vor demselben ein entsprechendes Gebet an „vnßer lieben frawen" richtet.

Das Manuskript beginnt: „Welcher mensch dyßen psalter spricht oder [auch nur] ein quinquagin von dem psalter, der soll ohn zwyffel wyssen, das er der wirdigen Jungkfrawen maria ewigen gesycht nymer beraubt wirtt; besunder an sinem leczsten end wirt sy im erschyne vnd wirt in syeren syr das angesicht sines [ihres] lieben kindes ꝛc." Nachdem dann die Anweisung ertheilt ist, die folgenden Gebete zur Maria vor den betreffenden Psalmen zu sprechen, folgen 150 mit den lateinischen Anfängen der Psalmen bezeichneten Gebete. Dieselben lehnen sich an das in dem betreffenden Psalm Gesagte in der Weise an, daß dasselbe auf Maria gedeutet wird. Wenn also der erste Psalm von dem „holtz" redet, das gepflanzt ist an den Wassern, welches seine Frucht gibt, und seine Blätter verwelken nicht, so lautet das dazu gehörende Gebet: „Aue, gegrüßt seyest du, heilige Jungkfraw, ein senfftmütiges holtz, welche du geben hast die frücht des lebens, das heil den gläubigen. Du hast geboren Jesum Christum, aber din jungkfrewligkeit ist nit verlezt noch zerstört, o schöne Jungkfraw". Oder wenn Ps. 11 sagt: „Der Herr ist in seinem heiligen Tempel, im Himmel ist sein Stuhl", so soll man dazu beten: „Aue, gegrüßt seyest du, ein heiliger tempel gottes, erhör das weinen vnßers gemütts vnd das seyffze vnßers herzen, o ein lyecht gottes vnd ein stul gottes vnd ein brunn der gyettigkeitt". Mit solchen Gebeten, so belehrt uns das Manuskript später, „opfert man der wirdigen mutter gottes dyßen psalter vff", und „vber welche sach dyßer psalter gelesen wirtt mitt andacht, es sey syr ein sel oder andere sachen, der wirtt ohn zwyffel gewertt vnd erhörtt, als einer andechtigen Closterfrawen geoffenbartt ward, die auch damitt die vbelthunden sel ires vatters von dem fegfeur erlößt, die byß an den jüngsten tag darin geweße solt sin von siner grossen sind wegen, die er in sinem leben gethon hett wider gott

sinen herren, wie er denn nachmals siner tochter geoffenbart vnd ir gedanckt, das sy in mitt dyßem psalter erlößt hett".

Welch ein Unterschied zwischen diesen Anweisungen und Verheißungen und dem Psalter der Karthäuser vom J. 1535! Auch in diesem war Maria gepriesen, aber nur gelegentlich; das Hauptwort war doch Christus gewesen, ob nun die eigene Ueberzeugung dazu getrieben hat oder der Wunsch, dem bekannten Vorwurf von seiten der Reformatoren, als sei Christus in der römischen Kirche aus der ihm gebührenden Stellung verdrängt, den Schein einer Berechtigung zu nehmen. In jenem Manuskripte aber ist Maria alles, die „allerhöchste", die „himlysche keyßerin", „durch welche nachlaßt die gottheit den schuldigen ir schuld vnd meret den gerechten iren verdienst"; freilich auch das schwache, eitle Weib, welches nicht unempfänglich ist dafür, daß man sie so „groß macht", den ganzen Psalter zu ihrer Ehre zu „opfern", welcher man daher am Schlusse zurufen kann: „Empfang die volbrachten gesäng von den heiligen psalmen, welche ich dir opffer; vnd so du wirst groß gemacht vnd geehrt in jnn, so byß auch myn ingedenk".

Wir sehen dieses Manuskript als ein Zeichen derjenigen Zeit an, da die „Kirche", durch das Tridentinum zur römischen Kirche geworden, die durch die Reformation auch in ihrer Mitte erregte Unruhe und Unsicherheit völlig überwunden hatte und wieder ganz sie selbst geworden war. Wenige Jahre nach Abfassung dieser Anweisung zum nützlichen Gebrauch des Psalters entbrannte der dreißigjährige Krieg.

Die Kunst im Gottesdienst.

Von Prof. Dr. **H. Schmidt** in Breslau.

II.

A. Die bildenden Künste.

Es ist ein natürlicher Gedanke, daß der Mensch dem Bauwerk, das ihm eine Stätte des Schutzes für seine Arbeit und für seine Erholung darbieten soll, auch eine Form zu geben sucht, welche diese Zwecke zum voraus charakterisiren und gewissermaßen nach außen verkündigen soll. Die Baukunst wird in dem Maße Kunst und ihrer Aufgabe gewachsen sein, als sie diese Zwecke in charakteristischer und alles Einzelne bestimmender Weise darzustellen im Stande ist. Da nun kein Gebäude einen erhabeneren, bedeutsameren Zweck haben kann als ein dem religiösen Zwecke der Menschen dienendes, so hat die Baukunst sich auch wesentlich an dem religiösen Gebäude entwickelt. Als das Christenthum in die Welt eintrat und sich in ihr anbauen durfte, war es um so nothwendiger, daß es in seinen religiösen Bauten von denen der vorchristlichen sich unterschied, als der Zweck ja von vornherein ein ganz anderer war, als ihn diese vorchristliche Welt geahnt hatte. Diese letztere baute ihrem Gotte oder ihren Göttern Tempel, Häuser, darinnen sie wohnen könnten, selbst der Altar, auf dem das Volk opferte, fand vielfach keinen Raum in diesem Heiligthum, in dem der Gott seine Wohnung aufgeschlagen. Aber Gott

wohnt nicht in Tempeln von Menschenhänden gemacht. Seine Gnadennähe ist an die versammelte Gemeinde geknüpft. Das religiöse Gebäude muß ein Haus für die Gemeinde, muß eine „Kirche" sein.

Wir schreiben hier keine Geschichte der Baukunst. Die Frage nach den Anfängen des christlichen Kirchenbaues kann uns also hier nicht beschäftigen. Wir nehmen nur die wichtigsten Lehnsätze aus dieser Geschichte heraus. Wie die Kirche selbst früh in zwei verschiedene Strombetten ihr Leben eingoß, so trat auch schon in der antiken Welt im Kirchenbau diese Verschiedenheit hervor.

Im Osten wurde für die Kirche der s. g. Centralbau mehr und mehr maßgebend, d. h. eine solche Einrichtung des Kirchengebäudes, daß neben einem in der Mitte liegenden quadratischen, bezw. kubischen Raum alle anderen Theile nur als Nebenräume erscheinen, die sich um diesen Kern anlagern. Durch eine hochgebaute Kuppel wurde dieser centrale Theil vor den anderen ausgezeichnet, die dann mit der Zeit mit niedrigeren Kuppeln geschmückt jene fünfkuppelige Gestalt bildeten, welche nun für die Kirche des Ostens die unbedingt mustergültige geworden ist. Der Sinn dieser Anlagen wird uns deutlich, wenn wir bedenken, daß diese Bauform eigentlich alle Bewegung ausschließt. Die in diesem centralen Raum sich sammelnde Gemeinde kann keine andere Aufgabe haben als anbetend ihr Auge aufzuheben zu der Oeffnung der Kuppel, von der alles Licht, das diesen Raum erhellen soll, ausgeht. Dieser Raum erscheint ganz angemessen konstruirt für eine Gemeinde, welche im Gottesdienst in festgeprägten Formeln eine übernatürliche Offenbarung zu empfangen und zu verehren hat. Der Raum des Altars erscheint nicht als Ziel einer durch den Bau selbst angedeuteten Bewegung, sondern als ein von diesem Gemeinderaum abgesondertes Heiligthum, was vollends deutlich hervortritt, wenn durch eine Bildwand, den s. g. Ikonostas, dieser Raum thatsächlich so abgeschlossen wird, daß die Gemeinde nur durch sich öffnende Thüren den Blick in diesen Raum frei gewinnt. Der Altarraum stellt sich dann mit dem Allerheiligsten im jerusalemischen Tempel in Analogie. Der in Christo offenbare Gott bleibt für die Gemeinde noch immer in einem Dunkel, welches selbst auf dem Höhepunkt des Gottesdienstes eine volle, selige Gemeinschaft nicht zuläßt. Nehmen wir dazu, daß diese ganze Form einer Centralanlage noch am ehesten an die heidnischen Tempel erinnert, so wird uns schon aus der Form des Kirchenbaues in der östlichen Kirche die Auffassung entgegenkommen, daß das Bewußtsein von dem Unterschied des Christenthums und der vorchristlichen Religionen noch keineswegs genugsam entwickelt ist, und daß das Christenthum hier noch immer die Eierschalen vorchristlicher Gedanken nicht abzustreifen vermocht hat. Wie diese Bauform an sich selbst die Bewegung ausschließt und einen Zug von Starrheit an sich trägt, so hat auch in der That diese Form selbst keine wesentlichen Veränderungen erfahren. In immer gleichmäßiger Art wiederholt sie sich seit Jahrhunderten und die Differenzen der einzelnen kirchlichen Gebäude beziehen sich nur auf Größe, Material, Dekoration: ähnlich wie die ganze morgenländische Kirche eine durchgreifende, das Innere berührende Geschichte seit langen Jahrhunderten entbehrt.

Dagegen erscheint die Kirche des Abendlandes von Anfang an als Kirche der

Bewegung und der Geschichte. Von der Zeit an, da die Gemeinden unbehelligt ihre kirchlichen Bedürfnisse in der Oeffentlichkeit zu befriedigen in der Lage waren, bauten sie ihre Gotteshäuser nach der s. g. Form der Basilika. Schon daß die Basilika nicht als quadratischer, sondern als oblonger Raum erscheint, legt die Vorstellung einer Bewegung näher, noch mehr, wenn dieser oblonge Raum sich als ein der Länge nach dreigetheilter darstellt, eine Dreitheilung, welche durch zwei Säulen- oder Pfeilerreihen und durch Erhebung des mittleren Theiles über die beiden daneben liegenden kenntlich gemacht wird. Entscheidend aber ist, daß ein den mittleren Theil abschließender Anbau, die s. g. Apsis, sich als Ziel darstellt, dem die Linien der übrigen Räume gewissermaßen zustreben, auf das der Blick der Gemeinde sich richtet. Zunächst für den Aufenthalt des Klerus bestimmt, wurde diese Apsis bald ausschließlich Stätte des Altars. Der Altar oder Abendmahlstisch als die Stätte der Feier, in welcher der Gottesdienst sein Wesen als Vollzug völliger Gemeinschaft mit dem in Christo sich darbietenden Gotte gewissermaßen vollends ganz offenbart, ist mit Recht als Ziel der ganzen gottesdienstlichen Bewegung gedacht. Die Gemeinde macht sich im Gottesdienste geschickt, ihrem Gotte dort am Altar persönlich zu begegnen. Diese Bewegung zum Altar hin bleibt dem Kirchengebäude auch dann, wenn durch zwei seitliche Ausladungen die Längenbewegung durch eine Querbewegung gekreuzt wird, und zwar eben an der unmittelbar dem Chor anliegenden Stelle, wodurch die s. g. Vierung entsteht. In diesem Falle stellt das Kirchengebäude die uns bekannte Kreuzesform dar, während der orientalische Centralbau ein Kreuz in der Form zweier schräg sich schneidender Balken von gleicher Größe darstellt.

Diese Grundform des abendländischen Kirchenbaues, bei welcher der Altarraum oder Chor sozusagen das organisirende Prinzip ist, hat sich nun bis zur Reformation in der katholischen und im wesentlichen auch in der lutherischen Kirche über dieselbe hinaus erhalten, aber freilich nicht wie in der griechischen in starrer Unbeweglichkeit, sondern in mannichfachen Abwandlungen und Modifikationen. Abgesehen davon, daß die Möglichkeit freiblieb, ob man mit oder ohne Querschiff bauen wollte; abgesehen von der Möglichkeit, durch die Anbringung von einem oder einer Mehrheit von Thürmen, durch Gebrauch der Kuppel über der Vierung eine große Mannichfaltigkeit hervorzubringen, konnte man die horizontale Wand über den Säulen durch Rundbogen sozusagen in Bewegung setzen, konnte aus den Säulen Pfeiler und aus diesen wieder Säulenbündel machen, die flache Decke zum Gewölbe, aus dem Rundbogen den Spitzbogen, aus dem Tonnengewölbe das Kreuzgewölbe gestalten, die Seitenschiffe wieder theilen oder sie in der Höhe dem Mittelschiff gleich machen ꝛc.: bei allen Veränderungen blieb doch immer das Oblongum mit dem Chorraum als dem eigentlichen Ziel, dem das ganze Kirchengebäude zustrebt.

Diese Tradition haben nur die reformirten Kirchen durchbrochen, einmal weil sie grundsätzlich aus früher entwickelten Gründen das künstlerische Moment überhaupt vom Gottesdienst ausschließen, jeden Gedanken an ein volles Eingehen des Göttlichen in die sinnliche Form abwehren wollten, und sodann weil sie von ihrem Sakramentsbegriff aus dem Abendmahlstische, wenn er überhaupt eine

dauernde Stätte in der Kirche finden sollte, jedenfalls diesen hervorragenden Platz nicht anzuweisen vermochten. Sie mußten also den Chor und damit eben das Prinzip der bisherigen Kirchenbauform verwerfen. Wenn nun in unserer Zeit aus den Reihen eifriger Lutheraner Stimmen laut wurden, welche einen ganz neuen Baustil für evangelische Kirchen verlangen, so sollten sie sich vor allem darüber klar werden, daß ein Bruch mit der traditionellen Grundform der abendländischen Kirche nicht möglich erscheint ohne Abirrung von der lutherischen Sakramentslehre, daß es sich daher immer nur darnm handeln könnte, diese traditionelle Grundform in einer neuen charakteristischen Weise durchzuführen. Wir wollen aber zum voraus nicht verhehlen, daß wir diesen ganzen Gedanken eines neuen Kirchenbaustils für einen völlig utopischen halten und uns denselben nur aus einer weitgehenden Unklarheit über die Bedingungen der Entstehung eines neuen Baustils zu erklären wissen.

Bekanntlich unterscheidet man im Abendlande drei Baustile, welche bis zur Reformation sich zeitlich ablösten: den im engeren Sinne s. g. ältesten Basilikenstil, den s. g. romanischen des früheren Mittelalters, den s. g. gothischen des späteren Mittelalters. Auf die charakteristischen Unterschiede dieser verschiedenen Stilarten einzugehen, ist hier nicht der Ort. Ihre Bildung hängt einmal mit der Thatsache zusammen, daß die Kirche in jenen Jahrhunderten die schlechthin beherrschende Macht alles öffentlichen Lebens war. Nur in einer solchen Zeit, da der Architekt keine andere gleichwerthige Aufgabe erhalten konnte, da auch die größten materiellen Mittel für den Kirchenbau verwendet zu werden pflegten, konnte von einem eigentlichen Kirchenbaustil die Rede sein. Mit dem Augenblick, da der Bau von Fürstenpaläften zur eigenthümlichen Aufgabe für die Architektur wurde, die ebenso wichtig erschien als der Bau von Kirchen, wurde auch die Architektur profanirt, und wo dieselbe die Aufgabe der Erfindung neuer Formen des Kirchenbaues zu lösen sich bestrebte, trug sie mehr oder weniger bewußt die Formen des Profanbaues auf das kirchliche Gebäude über. Im Mittelalter erscheinen die Formen des kunstvolleren Profanbaues der Rathhäuser, Palatien ꝛc. als Modifikationen und Uebertragungen der kirchlichen Bauformen, im Renaissance- und Rokokobau erscheinen die für Paläste, Theater, Lusthäuser ꝛc. verwendeten Formen auch auf die Kirche angewendet. Wie sollte denn in einer Zeit, in welcher die Herstellung von Museen, Rath- und Parlamentshäusern, Bahnhofs- und Ausstellungshallen als wichtigste architektonische Aufgaben erscheinen, wo die Kirche aus dem Mittelpunkte des öffentlichen Lebens verdrängt erscheint, die Entstehung eines neuen Kirchenbaustils denkbar sein?

Aber fürs andere: diese Kirchenbaustile entstanden doch nicht so, daß ein Architekt sich hinsetzte und sich ein Programm geben ließ über die Bedingungen, welche eine Art von neuen Kirchengebäuden erfüllen sollte. Diese Stile sind nicht in irgendeinem bestimmten Zeitpunkt fix und fertig dagestanden, sondern wenn irgendwo, so dürfen wir hier die Darwin'sche Transmutationslehre anwenden. Im Anschluß an Gegebenes mit kleinen theils durch praktische, theils ideale Gründe bedingten Aenderungen beginnend, haben sie sich nach und nach entwickelt, indem der einzelne Architekt bei aller individuellen Begabung doch ganz im Geist einer

Schule, einer allgemein herrschenden nationalen oder zeitlichen Tendenz thätig war. Wie sollte denn nun in einer Zeit, in welcher der Architekt mit seiner historischen Bildung, da er je nach Wunsch diesen oder jenen Stil zur Anwendung bringt, im Stande sein, etwas Neues zu erdenken, das mehr wäre als ein individuelles mixtum compositum aus Elementen verschiedener Stile?

Und endlich: diese verschiedenen Baustile sind entstanden nicht ohne Zusammenhang mit neuen konstruktiven Prinzipien. Die Möglichkeit solcher neuen Prinzipien erscheint aber, soweit der Laie sehen kann, erschöpft, wenn man nicht die durch die Anwendung von Glas und Eisen bedingten Formen großer weitgespannter Hallen, die im Verhältniß zu ihrer Größe eine ungeheuere Reduktion von Mauerwerk und Pfeilerzahl und Pfeilerumfang gestatten, als neues konstruktives Prinzip gelten lassen will. Allein ob die Anwendung solcher Konstruktionen für Gebäude, welche den Eindruck höchster Solidität machen sollen und bestimmt sind, die Gemeinde von der profanen Welt abzuschließen, jemals möglich sein dürfte, erscheint mehr als zweifelhaft. Wir glauben denen, die auf einen neuen Kirchenbaustil warten, dasselbe Wort zurufen zu müssen, wie allen denen, die eine nagelneue christliche Kirche bauen wollen: Lasciate ogni speranza.

Die evangelische Kirche wird sich fragen müssen, ob und inwieweit sie von den bekannten Formen Gebrauch machen kann, nachdem schon vorher entschieden wurde, daß und warum sie von dem Grundschema des abendländischen Kirchenbaues sich nicht losmachen darf, und wir nehmen keinen Anstand, es als das Naturgemäße zu bezeichnen, daß die evangelische Kirche an denjenigen Stil anknüpft, der bei ihrer Bildung in Deutschland noch der herrschende war. Die evangelische Kirche hat von Anfang an gegen den Gedanken protestirt, daß sie eine neue Kirchenbildung beabsichtige. Sie wollte nichts sein als eine Reformation, nicht mit der Geschichte brechen, sondern gerade nur ausscheiden, was sich als unberechtigtes Element in diese Entwickelung eingedrängt hatte, bezw. abwehren, was sich an falschen Elementen einzudrängen suchte. Ja, man könnte vielleicht sagen, daß die evangelische Kirche gerade im Kampfe gegen eine neue Kirchengestaltung entstanden sei. Die Einnahme aus der Ablaßpredigt, welche den Anstoß zu der reformatorischen Bewegung gab, war ja angeblich zum Neubau der Peterskirche bestimmt, und in diesem Neubau hat die Renaissance ihre Mittel auch im Kirchenbau in möglichst umfassender Weise zu entfalten gesucht. In der Riesenkuppel dieser Kirche sollte sich die päpstliche Tiara gewissermaßen in Stein umsetzen und die päpstliche Universalmonarchie als Fortsetzung des antiken Imperiums verkündigen. Es ist der Gedanke gewaltsamer Centralisation der Menschheit unter einer alles überragenden Macht, der sich darin ausspricht. Wie die Renaissance überhaupt das beginnende Uebergewicht der weltlichen Interessen über die geistlichen bezeichnet, so können wir in dem Bau des Petersdomes wol ein Zeichen sehen von der Tendenz des Papstthums, seine Gewalt, die nicht mehr auf den alten Stützen des religiösen Glaubens sicher genug zu ruhen schien, auf specifisch weltliche, rein politische Kombinationen zu gründen. Gerade der neurömische, jesuitische Katholicismus, wie er nach Ausscheidung der evangelischen Elemente, soweit sie in der mittelalterlichen Kirche noch wirksam waren, sich gebildet hat,

kleidete sich in einen neuen Baustil. Bis in unser Jahrhundert hinein wußte der Romanismus für seinen Kirchenbau keine besseren Musterbilder als jene großen Renaissance- und Rokokogebäude, mit ihren Verzierungen in Stuck und imitirtem Marmor, mit ihrem Goldschmuck und all der unsoliden Pracht, wie sie ganz ähnlich auch in den Sälen zu Versailles und in den Schlössern der kleinen Louis XIV. uns begegnet. Es war erst die wesentlich auf dem Boden des evangelischen Volkes entstandene Romantik, welche auch in der römisch-katholischen Kirche den Sinn für ältere Baustile wieder erweckte. Der jesuitische Ultramontanismus hat das geringste Verdienst an dem Ausbau des kölner Domes.

Der gothische Stil ist der specifisch germanische Stil in seiner schönsten Ausbildung, der specifisch deutsche Stil. Mag er von Arabern in Spanien und Sicilien vieles gelernt und in dem wesentlich noch mit germanischen Elementen versetzten Nordfrankreich seine erste Entwickelung gefunden haben, in keinem anderen Stil hat das nationale Empfinden sich solchen Ausdruck verschafft wie in diesem Stil. Sofern die evangelische Kirche sich nicht schämt, auch sich zu dem nationalen Gefäße zu bekennen, in dem sie den allgemein gültigen Geist des Christenthums gefaßt hat, braucht sie sich auch des Anschlusses an den nationalen Baustil nicht zu schämen, um so weniger, da es nicht das nationale Empfinden überhaupt, sondern das nationale Empfinden in religiöser Beziehung ist, das sich in diesem Stile ausdrückt. Zwei Züge sind es, welche wir als besonders charakteristisch an diesem Stile wahrnehmen: das gewaltige Emporstreben in vertikaler Beziehung und die individuelle Entwickelung der Bauglieder. Schon der Thurm ist geeignet, das Herz nach oben zu ziehen, und unwillkürlich eilt dasselbe im Inneren an den Säulen empor bis zu der Wölbung, welche wol vielfach den sternbesäeten Himmel auch sinnlich darzustellen suchte. Und wie im Aeußeren jeder der Strebepfeiler sein eigenes Leben lebt, in Fialen, Wimpergen und Kreuzblumen zu selbständigem Ziele gelangt und doch dienendes Glied bleibt, so lösen sich im Inneren die Pfeiler in Bündel von Säulen auf, deren jede für sich bis zum Gewölbe sich emporstreckt und wol gar bis in das letztere hinein noch sich fortsetzt. Ist dieser himmelanstrebende Idealismus nicht ebenso wie der Individualismus ein Stück in dem Charakterbild deutscher und auch evangelischer Frömmigkeit? Will es uns nicht fast providentiell erscheinen, daß in den Städten und Bürgerschaften, welche am frühesten dem Evangelium eine Herberge bereiteten, wie Nürnberg, Magdeburg, Ulm, Reutlingen, Kirchen in diesem Stile dem Evangelium sich öffneten? Der beste Theil des Kirchenerbes, das die Reformation antrat, bestand aus gothischen Bauwerken. Wenn die deutsch-evangelische Kirche auch ihre kirchlichen Neubauten nach dem Muster dieser Bauformen ausführte, so würde sie also nur an ihre eigene Vergangenheit anknüpfen, und eine solche Rückkehr wäre um so mehr gerechtfertigt, als auf religiösem Gebiet das Archaistische und Traditionelle ein besonderes Recht hat. Das Gefühl, daß man es in der Religion mit ewigen Dingen zu thun hat, kann nur dadurch geweckt werden, daß die Formen, in denen sich dies Religiöse darstellt, nicht mit der Mode des Tages wechseln. Wenn freilich jedem Neubau der Mangel anhaftet, den im Gefühl des archaistischen Bedürfnisses A. Knapp den münchener Bauten König Ludwig's I. gegenüber in den Worten

geltend machte: „König Ludwig kann wol schöne Kirchen bauen, aber alt machen kann er sie nicht", so ist doch immerhin ein Neubau nach alten Mustern besser als einer nach der neuesten Mode deutscher oder italienischer Renaissance.

Freilich, die evangelische Kirche hat diese prächtigen Edelsteine aus ihrem Erbe nicht alle ganz passend für ihre Zwecke gefunden. Sie hatte manchen Unrath aus diesen Kirchen zu entfernen; manche dieser Kirchen könnte man vielleicht mit einem Prachtgewande vergleichen, das im Erbgang an einen äußerlich heruntergekommenen Enkel gekommen ist und nun der dürftigen Gestalt etwas schlotterig sitzt. Auch wenn sie die Mittel dazu zur Verfügung hätte, würde die evangelische Kirche in ihrer dermaligen Gestalt nicht das Bedürfniß haben, weite Dome in riesigen Dimensionen zu bauen und der Welt durch Herstellung eines Waldes von Strebepfeilern und Strebebogen zu imponiren, wie er den Dom zu Köln umgibt, aber kann dieser Stil seinen eigenthümlichen Reiz weniger als andere Stilarten auch an bescheideneren Massen offenbaren? Gibt es nicht eine ganze Reihe kleiner Kirchen, welche wahre Perlen dieses Stiles sind? Oder sollten der evangelischen Kultusübung besondere praktische Schwierigkeiten aus diesen Bauformen erwachsen? Von einem Mangel an Licht kann nicht die Rede sein, wenn man auf die Bemalung der Seitenfenster verzichtet. Eine gute Akustik ist auch in mancher gothischen Kirche zu finden. Das Unglück, daß etliche hinter einer Säule sitzende Personen den Prediger nicht sehen, erscheint auch nicht so ungeheuer. Soweit aber Unzuträglichkeiten sich noch finden, würde gerade eine Vertiefung der Architektur in eine bestimmte Stilform sicherer zu befriedigenden Resultaten führen als ein ziellose Haschen nach ganz neuen Bauformen. Wie dieser Stil zum Theil im Zusammenhang mit dem anderen Baumaterial in den Seestädten an der Ostsee sich den Bauten des Binnenlandes, des Südens und des Westens gegenüber eigenthümlich modificirte, so ließe sich ja wol hoffen, daß auf Grund der Bedürfnisse der Kultusübung sich eine bestimmtere Modifikation des Stils herausbildete.

Günstig erscheint jedenfalls für die evangelische Kirche bei diesem Stil der Umstand, daß er, ohne die Anwendung der anderen bildenden Künste unmöglich zu machen, dieselben auch nicht nothwendig fordert. Bei diesem Baustil ergeben sich keine kahlen Wände, die nach malerischem Schmucke ein unabweisliches Bedürfniß erregen, keine Nischen, welche den Schmuck durch Skulptur fordern, und die letztere Kunst kann gerade mit ihren großartigsten Produkten kaum auf unbedingte Zulassung in diesem Hause Anspruch erheben. Der Kultus der antiken Welt hat in dem Götterbilde sein eigentliches Ziel gehabt. An der Darstellung der Olympier hat sich die Skulptur in ihrer ganzen Herrlichkeit entwickelt. Die Menschengestalt erschien als die adäquate Darstellung des Göttlichen. Anders im Christenthum. Zwar hier haben wir erst recht das kündlich große Geheimniß vor uns: Gott ist geoffenbaret im Fleisch. Aber diese Offenbarung endet im Kreuz: die Menschengestalt ist auch die Knechts- und Sündergestalt, die der Sohn Gottes nur tragen kann im Widerspruch mit seinem göttlichen Wesen. Dieses negative Moment aber kann die Hochskulptur nicht zur Darstellung bringen. Nur der Crucifixus bietet dieses negative Moment anschaulich dar.

Die Darstellung des Gekreuzigten ist denn auch die einzige Form, in welcher die Hochskulptur dem christlichen Kultus einen Gegenstand eigentlicher Andacht darbieten kann. Nur in seiner geschichtlichen Bethätigung kann der Herr sonst zur Darstellung kommen; denn nicht diese Gestalt und Erscheinung ist die sozusagen abgeschlossene, fest umgrenzte Offenbarung des Göttlichen, sondern das Leben und Wirken Christi. In seinem Wirken aber kann höchstens das Relief den Herrn darstellen. Im Relief aber erscheint er dann nicht mehr als selbständiger Gegenstand der Anbetung; das Relief ist eben nur Schmuck, der die Andacht hervorrufen, aber nicht für sich in Anspruch nehmen darf. Dem Relief können in dieser Beziehung aber alle die Vollfiguren gleichgestellt werden, welche wie beim gothischen Bau etwa die Pfeiler oder Portale beleben oder in Holzskulptur an Chorstühlen sich finden. Wenn aber selbst die Gestalt des Herrn als selbständig an hervorragender Stelle dastehende Statue uns gerechte Bedenken erregt, so noch viel mehr die Statuen von Aposteln oder Heiligen, wenn dieselben über den blos dekorativen Zweck hinausgehen. Es ist ein Zeichen des mit der Renaissance wieder neu in die mittelalterliche Kirche einbrechenden Heidenthums gewesen, daß der Jesuitismus die im neuen Stil erbauten Kirchen mit Statuen verzückter Heiligen füllte, die nun zu eigentlichen Kultusgegenständen wurden. Die evangelische Kirche rühmt sich freilich in Kopenhagen aus der Hand des ersten Bildhauers in unserem Jahrhundert eine Anzahl bewundernswürdiger Statuen zu ihrem Schmucke zu besitzen. Aber als Kunstwerke hervorragender Art drohen sie die Kirche zum Museum zu machen und in ihrer Stellung im Chor die Blicke der Gemeinde in einer Weise auf sich zu lenken, welche für die Andacht eher hinderlich als förderlich sein dürfte. Jedenfalls glauben wir nicht, daß die evangelische Kirche es versuchen sollte, für die Beschaffung ähnlichen Schmuckes Anstrengungen zu machen. Haben wir den Satz vorangestellt, daß die Kunst nur dienend in der Kirche sein soll, so scheint auch die Forderung konsequent, daß die Skulptur sich begnüge, den Kultusraum zu schmücken, nicht aber mit anspruchsvollen Denkmälern auszustatten, welche den Gedanken nahe legen, daß das Haus um der Statuen willen, nicht diese um jenes willen da seien. Das Heidenthum baute Tempel für seine Götterbilder, und die römisch-katholische Kirche, wo sie in heidnische Abirrung gerathen, Kapellen und Kirchen für Bilder und Reliquien der Heiligen. Die evangelische Kirche kann nur den Schmuck annehmen, den ihr selbstlose Kunstübung darbringt, um auch die einzelnen Bestandtheile ihres Hauses in sinniger, bedeutsamer Weise zu schmücken.

Was aber von der Skulptur gilt, gilt auch von der Malerei. Auch sie soll ihrer dienenden Stellung nicht vergessen. Dies zu thun, wird sie verhältnißmäßig weniger Veranlassung haben, wo sie als Glas- oder Freskomalerei wirklich nur Bautheile zu schmücken berufen ist, als da, wo sie in der Tafelmalerei verhältnißmäßig selbständige Kunstwerke schafft. Die Glasmalerei erscheint allerdings im gothischen Kirchenbau relativ nothwendig. Die Lichtöffnungen des Chors würden in einer richtig orientirten Kirche gerade in den gewöhnlichen Stunden des Hauptgottesdienstes leicht eine mit der andächtigen Sammlung der Gemeinde im Widerspruch stehende grelle Lichtmasse dem Gotteshause zuführen. Um dies zu ver-

hindern, würde ja freilich schon die einfache Färbung des Glases, die Anbringung von Teppichmustern, in Erinnerung an den ehemaligen Fensterverschluß, genügen. Schon hierdurch würde jene farbige Dämpfung des natürlichen Lichtes erreicht, welche so geeignet ist, im Gemüthe jene ahnungsvolle Stimmung zu erzeugen, welche auf ein heiliges Geheimniß vorbereitet, zu dessen Erfassung das natürliche Licht dieser Welt nicht hinreicht. Allein es ist nur natürlich, daß gerade im Chor, an der Stätte, auf welche das Auge der Gemeinde sich hinrichtet, auch bedeutsamere Gestalten sich darstellen, namentlich dann, wenn kein Altargemälde ohnehin das Mittelfenster beinahe bedeckt. Umgekehrt wird das Altargemälde vielfach entbehrlich werden und durch einen Crucifixus ersetzt werden können, wo die Chorfenster auch figürlichen Schmuck tragen. In diesem Falle sollte dann aber das mittlere Chorfenster wie das Altargemälde nur eine Darstellung aus dem Leben des Herrn enthalten, die unmittelbar oder wenigstens symbolisch eine Beziehung auf das Geheimniß des Altars enthält. Auf alle Fälle dürfte das Mittelfenster als Hauptdarstellung nur ein Stück aus dem Leben des Herrn erhalten und alle Glasgemälde überhaupt auf biblische Darstellungen beschränkt bleiben.

Die Kirche Christi ist erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, und sofern die Fenster Bautheile sind, muß dieser Gedanke, daß nur Apostel und Propheten in den Grund der Kirche gehören, zum Ausdruck kommen. Es muß als eine Verletzung des kirchlichen Dekorums gerügt werden, wenn man schon bei Restaurationen in das Mittelfenster des Chors kirchengeschichtliche Gestalten, sogar Schleiermacher, eingefügt hat. Die ideale Welt, in welche der Gottesdienst uns versetzen soll, schließt die im engeren Sinne kirchengeschichtlichen Männer mit ihren mehr oder weniger bekannten Flecken und Runzeln aus. Die römisch-katholische Kirche mit ihrer unwahren Idealisirung ihrer Helden mag auch an hervorragendster Stelle Heiligenbilder mit ihrer Legende hinstellen. Evangelische Wahrhaftigkeit kann der Legende keine Zugeständnisse machen. Deswegen würden wir nicht nur von den Glasgemälden des Chors, sondern auch von allen anderen bildlichen Darstellungen, die in demselben ihre Stätte finden sollen, selbst die Reformatoren entschieden ausschließen. In seiner idealen Höhe greift der Gottesdienst wenigstens insoweit über die konfessionellen Schranken, als er nicht positiv schon in seiner ganzen Gestaltung die Grenze gegen andere Kirchen hervorhebt. Mit der ganzen Christenheit will der evangelische Christ im Gottesdienst bekennen und beten, wenn ja die Art, wie er betet und feiert, auch konfessionell bestimmt ist. Die Heldengestalten aus der Kirchengeschichte mögen uns in malerischer oder bildhauerischer Gestalt als Zeugen auf unserem Wege begleiten, aber das Ziel für unsere Blicke soll die ideale Welt sein, die uns die Schrift aufschließt. Mag die Wissenschaft die Grenzen zwischen Offenbarungsgeschichte und Kirchengeschichte zu fließenden machen, für die Gemeinde ist die Grenze jedenfalls eine scharfe, und nur die Gestalten und Bilder der Schrift sind wahrhaft populäre, der Gemeinde ganz vertraute. Diese Popularität bleibt auch dem biblischen Bilde nur gesichert, wenn sich dasselbe der traditionellen Auffassung der biblischen Personen und Ereignisse anschließt. Bei dem Mangel an jeder halbwegs urkundlichen Vorstellung von diesen Personen und Geschichten gewinnt die traditionelle Darstellung für uns

gewissermaßen die Geltung einer authentischen Gestalt. Wie man sonst über das Recht des Realismus und Naturalismus in der Kunst denken mag, daß die letztere Richtung, wie sie neuerdings angefangen sich auch des Gebietes der biblischen Geschichte zu bemächtigen, in der Kirche kein Recht hat, kann von niemandem bezweifelt werden. Der durchaus erforderliche Idealismus fordert ja freilich noch keine nazarenische Uebergeistlichkeit und verträgt sich wohl mit einem gewissen naiven Realismus. Der Versuch freilich nach mittelalterlichen Vorgängen, die biblische Welt in die vollen Farben der Gegenwart und des eigenen Volksthums zu kleiden, würde auf seiten der Gemeinden eine Naivetät voraussetzen, wie sie nirgends mehr zu finden sein dürfte. Die Popularität, die wir fordern, verbietet auch in Beziehung auf die Darstellung des geistigen Gehaltes zu individuelle Auffassungen, zu künstliche Kombinationen. Daß das Glasgemälde noch mehr als das Freskobild oder gar das Tafelgemälde eine größere Freiheit ausschließt und eine Annäherung an die byzantinische Gestaltung bezw. an die s. g. stilisirte Darstellung fordert, ist durch die mathematischen Formen bedingt, denen sich das Bild anzuschließen hat.

Freilich muß sich fragen, welche Gelegenheit denn für bildliche Darstellungen sich noch sonst finden außer im Chor. Glasgemälde auch an den Seitenfenstern dürften vielfach als Luxus zu bezeichnen sein. Wo nicht im Interesse der Helle die Färbung geradezu unerwünscht ist, würden einfache Teppichmuster genügen. Nur das Westfenster, wenn die Orgel den Blick auf ein solches gestattet, mag mit einer an die Bedeutung der Musik für den Gottesdienst erinnernden Darstellung geschmückt sein. Für Freskomalerei bietet wenigstens das gothische Kirchengebäude wenig Gelegenheit. Und doch erscheint gerade die Freskomalerei mit ihren kräftigeren einfacheren Strichen der Tafelmalerei gegenüber besonders populär und darum für die Kirche noch mehr geeignet, und große Gestalten im Chor einer romanischen Kirche oder auch an der Decke eines gothischen Chores erscheinen als wohlthuender Schmuck. Nur die Deckengemälde in den Renaissance- und Rokokokirchen der Jesuiten mit ihrem christlichem Olymp erscheinen um so weniger dem kirchlichen Stile angemessen, als selbst mit der nothwendigen Verrenkung der Hälse die Gemeinde nie einen klaren Eindruck von diesen Imitationen der Decken in fürstlichen Prachtsälen gewinnen wird.

Aber auch für die Erzeugnisse der Tafelmalerei bietet das evangelische Gotteshaus außer auf dem Altar wenig angemessenen Raum, wenn man nicht auf die Vor- und Nebenräume reflektiren will, die ja freilich um so dankbarer für Zuwendung derartigen Schmuckes sein dürften. Daß die moderne Malerei verhältmäßig so wenig Befriedigendes an religiösen Gemälden erzeugt, mag damit zusammenhängen, daß sie in Kirchen so wenig Bedürfniß und Lohn findet. So sehr man den Verfall der religiösen Malerei bedauern mag, und so dankbar zu sein die Kirche für ein edles Gemälde in wahrhaft christlichem Geiste unter Umständen Ursache hat, so werden wir doch schließlich es zufrieden sein, wenn die Gefahr, daß unsere Kirche durch Gemälde, welche nicht einem wirklichen Bedürfniß entsprechen, sondern nur einen passenden Ausstellungsraum suchen, Kunstmuseen werden, abgewehrt bleibt.

Unter dem Titel der Paramentik ist in unserer Zeit wieder eine neue, eigenthümlich gottesdienstliche Kunst der Nadelmalerei geweckt worden. Je mehr diese Art von Kunst von vornherein zu blos dienender Stellung berufen ist, je weniger sie Aussicht hat, jemals eine selbständige Wirkung zu erzielen und mit ihren Ideen und Gedanken sich den kirchlichen Forderungen als gleichberechtigt zur Seite zu stellen, desto unbefangener können wir sie willkommen heißen, können uns dessen freuen, wenn nicht nur die Gefäße, welche der Kultus bedarf, von Architektur und Skulptur in edler, dem Charakter des ganzen kirchlichen Gebäudes entsprechender Weise gestaltet und sinnig geschmückt werden, sondern wenn auch die diesen Gefäßen selbst wieder dienenden Gewandstücke durch ihren bedeutsamen Schmuck den Betrachter wohlthuend berühren und mit zur Andacht stimmen, wenn auch von diesen verhältnißmäßig untergeordneten Stücken die profane Geschmacklosigkeit abgewehrt wird, welche selbst die Altardecke mit den Namen eines Stifters zu besticken oder vor den Altar einen mit Rosen geschmückten Teppich zu breiten im Stande ist, wie wir ihn kaum vor unserem Bette dulden würden.

Wenn so die bildenden Künste in rechter Weise zusammenwirken, um die Stätte, da die Gemeinde sich sammelt, zu einer stummen Zeugin der himmlischen Dinge, die in Christo geoffenbart sind, und der ewigen Welt zu machen, deren Vorschmack der Gottesdienst darbieten soll, dann wird es auch der Gemeinde unendlich erleichtert, über ihr alltägliches Treiben, über der Welt Lust und Leid sich zu erheben. Das Auge ist das Organ, durch welches die Außenwelt am machtvollsten auf den Menschen wirkt. Darum ist es so wichtig, daß auch dem Auge der Gemeinde, wenn auch nur im Bild und Abglanz, eine höhere Welt sich darstelle. Aber das geistigere Organ für Auffassung der Außenwelt ist ja schließlich das Ohr. Zum Sehen muß das Hören, zu der bildenden Kunst die redende kommen.

B. Die redenden Künste.

Wenn schon auf dem Gebiete der bildenden Künste die hauptsächlich durch den Gottesdienst und seine Bedürfnisse hervorgerufene Kunstentwickelung sich wesentlich von der vorchristlichen unterscheidet, so gilt dies fast noch mehr auf dem Gebiet der redenden Künste. Gerade für die tiefere Gestaltung des subjektiven Lebens ist das Christenthum ebenso bedeutsam geworden wie für das Verständniß des Geschichtlichen. Und wie wir auf dies letztere es zurückführen können, daß auf dem Boden des Christenthums die Malerei einen viel größeren Aufschwung nahm als die Skulptur, in welcher doch die antike Welt vorbildlich bleibt, so sind erst in der christlichen Aera diejenigen Künste, welche vorzugsweise dem Ausdruck des inneren Lebens dienen, Musik und lyrische Poesie, zur Geltung gekommen. Zwar an Musik überhaupt fehlt es in keinem heidnischen Gottesdienst; aber wie vielfach besteht dieselbe nur in einem wüsten Lärm, der namentlich durch das Zusammenschlagen von Metallstücken hervorgebracht wird und, wo er nicht bestimmt ist das Ohr des Gottes zu wecken, doch dazu dienen soll, das klare, deutliche Bewußtsein zu betäuben, da das Göttliche sich dem Menschen nur im Zustand einer gewissen Ekstase mittheilen zu können scheint. Selbst in die antike Religion ist der Lärm der Korybanten eingedrungen. Unter den Händen des Christenthums hörte das

tönende Erz auf nur eine klingende Schelle zu sein. In langgezogenen, feierlichen, melodischen Tönen läßt die Glocke ihren Missionsruf in die profane Welt hinaus erschallen, nicht wie der paganisirende Aberglaube im Mittelalter es ja auch wol dachte, um die Bitten der Gemeinde nach oben zu tragen, sondern um das Bewußtsein der Gemeinde für das Ewige zu wecken, sie einzuladen zu den Zusammenkünften, in denen sie die Einkehr in eine andere Welt erleben soll. Die Glocke ist zum natürlichen Symbol geworden für den Missionscharakter des Evangeliums, das die Fernen zum Abendmahl laden will. Das Glockengeläute bringt einen specifisch religiösen Eindruck hervor. Und dies ist nicht das einzige Metall, dem das Christenthum eine Zunge leihen konnte, um mitzuhelfen zu dem gottesdienstlichen Leben. Das vom Glockenton ergriffene Gemüth fühlt sich erst recht ergriffen, wenn beim Eintritt in das Gotteshaus der Glockenton vom Orgelton abgelöst wird.

In dem einfachsten musikalischen Instrument, der Hirtenflöte, dem Dudelsack findet das außer der menschlichen Stimme reichste musikalische Werkzeug seinen Ursprung. Wie die antike Religion zwischen Gottesdienst und Kunst überhaupt einen klaren Unterschied zu finden nicht vermochte, so verfügte sie über kein specifisch religiöses Instrument. Die Flöte oder Kithara, die nach dem Mahle den Trunkenen ergötzte, mußte auch dem Gottesdienste dienen. In der Orgel besitzt die christliche Kirche des Abendlandes ein musikalisches Instrument, das kaum dem Dienst religiöser Erbauung sich entziehen kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu treten, das Spiel oder Tanz nicht begleiten, die gemeine sinnliche Leidenschaft nicht zum Ausdruck bringen kann, ohne sich selbst zu schänden, seiner eigenen Natur Gewalt anzuthun. Was sich dagegen an religiöser Empfindung in einem Menschenherzen findet, das vermag kein aus todtem Stoff gebildetes Organ so zum Ausdruck zu bringen wie die Orgel. Mit ihren mächtigen Tonwellen vermag sie aber vor allem die profane Stimmung der versammelten Gemeinde mit einer gewissen Gewalt zu verdrängen und in dieser Beziehung die Aufgabe der Glocke zu vollenden. Aber jene allgemeine durch den Glockenton hervorgerufene Stimmung wird durch die Orgel schon individualisirt und erzeugt daher schon eine gewisse Gleichartigkeit der religiösen Stimmung und damit die Anfänge subjektiver religiöser Gemeinschaft. Von letzterer können wir freilich erst recht reden, wo die Gemeinde im Gesange auch selbstthätig geworden und aus dem Gebiete der blos subjektiven immer noch unbestimmten Empfindung herausgetreten ist. Aber diese gemeinsame Thätigkeit einer künstlerisch nicht geschulten, nicht bestimmt vorbereiteten Menge, wie sollte sie thätig werden ohne die Leitung und den Halt der Orgel, welche die Stimmen der Gemeinde umfaßt und harmonisirt?

Je vollständiger die Orgel den kultischen Bedürfnissen des Christenthums entspricht, desto fraglicher muß die Aufnahme anderweitiger Instrumentalmusik in den Gottesdienst erscheinen. Die Posaune mit ihrer alttestamentlichen Tradition, mit ihrer vielfachen symbolischen Verwendung in der Apokalyptik des Neuen Testaments und in der christlichen Kunst hat ja ein gewisses wohlerworbenes Recht, das auch ein Purist nicht ganz wird bestreiten wollen, namentlich am festlichen Tage neben der Orgel den Gesang zu begleiten. Dagegen wird es kaum gelingen,

anderen Instrumenten den Eingang in den Gottesdienst mit gutem Gewissen zu erstreiten. Zur Begleitung des Gemeindegesanges in seiner nothwendigen Einfachheit würde sich kein Orchester eignen. Andere Instrumente müßten es also versuchen, in selbständiger Weise aufzutreten, sei es um den Kunstgesang Einzelner zu begleiten, sei es um reine Instrumentalmusik zu veranstalten. Beide Arten von Aufführungen würden unvermeidlich zu Kunstleistungen werden, welche die Rolle des Dienens abstreifen. Es gibt keine Stelle im Gottesdienst, an welcher der Vortrag einer Instrumentalmusik sich organisch einfügte, und auch ein Chor- oder Sologesang, soweit der letztere überhaupt für den Gang des Gottesdienstes sich eignete, würde durch eine solche Verbindung mit Orchestermusik wieder zu einer selbständigen Bedeutung gelangen, die den Zusammenhang mit dem Gottesdienst durchbrechen würde. Es ist berechtigt, daß ehe die Gemeinde den Mund aufthut, durch den reinen Orgelton, ihr eine gewisse Stimmung gegeben werde; aber der evangelische Gottesdienst soll nicht wesentlich in Stimmungen sich weiter bewegen. Darum darf auch des Präludirens nicht zu viel werden. Anderweitige Instrumentalmusik aber erscheint für einen großen Theil der Gemeinde immer etwas unverständlich, und gerade die, welche ein Verständniß dafür haben, werden nun um so sicherer rein künstlerisch ergriffen, d. h. die Beziehung auf das subjektiv ethisch-religiöse Verhältniß wird in den Hintergrund gedrängt. Die anerkennenswerthe Freude an religiöser Musik und künstlerischer Gestaltung des Gottesdienstes hat dahin geführt, daß in manchen größeren Kirchen in den Gottesdienst kleine Koncerte eingelegt werden. Wir haben uns nie dafür begeistern können, am wenigsten, wenn, wie gewöhnlich, die Künstler nach Vollendung ihrer Aufgabe ziemlich geräuschvoll die Orgelempore verlassen, um sich der Theilnahme am weiteren Gottesdienst zu entziehen. Man kann den Werth einer Musik, welche religiöse Empfindungen und Gedanken künstlerisch zum Ausdruck zu bringen sucht, sehr hoch schätzen, aber sofern sie eben doch für sich wirken will, gehört sie nicht in den Gottesdienst, und wenn man auch in Stunden, in welchen die Gemeinde nicht als gottesdienstliche sich sammelt, ihr bereitwillig das Haus der Gemeinde aufthun mag, während des Gottesdienstes selbst darf die Kirche nicht auch Koncertsaal sein.

Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß in den Gottesdienst ein Chor eingreift, der als solcher eine specifische Kunstbildung bedarf, wie sie der Gesammtgemeinde der Natur der Sache nach nicht eignet. Ueber das Recht und das Maß dieses Eingreifens hat die Liturgik näher zu bestimmen. Von alters her hat die Stelle zwischen Epistel und Evangelium für eine solche gegolten, an welcher eine weitere Gesangsausführung ein Recht hat, wo der Chor in einer gewissen Selbständigkeit sich eine Zeit lang bewegen darf. Zweifelhaft muß freilich auch hier erscheinen, ob ein Gesangessolo im eigentlichen Sinne ein Recht hat. Der Chor hat sein Recht als Vertreter der oberen Gemeinde oder auch der irdischen Gemeinde, sofern sie als ideale sich ihrer eigenen empirischen Zuständlichkeit entgegenstellt. Dagegen steht der Solist, soweit er nicht nur vorübergehend aus dem Chorgesang heraustritt, um den letzteren gewissermaßen nun weiter zu leiten, immer in Gefahr, sich in seiner specifischen Kunstbedeutung geltend zu machen. Damit

ist denn auch schon ausgesprochen, daß wir die Wünsche mancher Musikenthusiasten, welche auf Hereinnahme größerer musikalischer Kompositionen, wie wir sie vor allem unserem Joh. Seb. Bach verdanken, in den Gottesdienst vom Standpunkt des rein gottesdienstlichen Interesses aus für unerfüllbar halten. In s. g. liturgischen Gottesdiensten, die wir für festliche Zeiten als sehr angemessen erachten, mag man es versuchen, auch für umfänglichere musikalische Produktionen Raum zu schaffen; jene herrlichen ergreifenden Kunstschöpfungen, welche der evangelische Geist im Gebiete der religiösen Musik geschaffen, wird man nimmermehr in den Rahmen des Gottesdienstes fassen können, und ebenso wenig wird man versuchen dürfen, sie selbst als Gottesdienste zu behandeln und damit den Unterschied zwischen Theilnahme am Gottesdienst und Kunstgenuß zu verwischen. Die römisch-katholische Kirche steht in dieser Beziehung anders. Ihr wesentlicher Gottesdienst ist ja Opferdarbringung, also ein Gottesdienst, der nicht auf eine eigenthümliche Betheiligung der Gemeinde berechnet ist. Die letztere bleibt im wesentlichen passiv, und der Werth ihrer Betheiligung besteht nur in den frommen Empfindungen und Entschließungen, mit denen sie gegenwärtig ist, bezw. in dem Gehorsam, den sie durch ihr Erscheinen bewährt. Da erscheint es nur naturgemäß, daß auch der musikalische Theil im wesentlichen über die Köpfe der Gemeinde hinweggeht und die Möglichkeit einer innerlichen Betheiligung der Gemeinde nicht weiter berücksichtigt. Der musikalische Theil kann seine Aufgabe nur in der Anregung unbestimmter Empfindungen auf seiten der Gemeinde finden. Die kirchliche Musik kann daher hier viel ungestörter auch durch rein künstlerische Motive sich bestimmen lassen. Nimmt die Messe in ihrem, dem Priester zufallenden Theil naturgemäß den Charakter des Schauspiels an, so kann uns auch nicht wundern, wenn die Musik mannichfach, ohne Anstoß zu erregen, in das Opernhafte ausartet. Die evangelische Auffassung, welche auf die thätige und innerliche Theilnahme der Gemeinde allen Werth legt, muß auch vor allem diejenige musikalische Bethätigung, welche auch der Gesammtgemeinde zu leisten möglich ist, für wichtig erachten.

Man darf den Choral wol als wesentliche Eigenthümlichkeit des evangelischen Gottesdienstes bezeichnen. Ohne Zweifel ist ja der Choral nicht erst durch die Reformation entstanden; auch die mittelalterliche Kirche kennt derlei Gesänge; allein nicht der Geist der Kirche hat sie geschaffen, sondern der deutsche Geist mit seiner Liebe zum Gesang hat nicht geruht, bis er mit diesen Liedern Eingang fand in der Kirche, und dieser Eingang ist immer nur in beschränktem Umfange gewährt worden. Bis auf den heutigen Tag bildet der Choral keinen organischen Bestandtheil des katholischen Gottesdienstes und hat darum auch auf katholischer Seite wenig Weiterbildung erfahren. Und doch wird man sagen dürfen, gehört der Choral zu den bedeutsamsten Formen der Vokalmusik. Entstanden aus dem Volksliede, trägt er auch nach seiner rein musikalischen Seite, von der wir hier zunächst ausschließlich reden, den ganzen Zauber einfacher naiver und doch tiefer Empfindung an sich. Aber der Choral ist das veredelte Volkslied. Ohne an Popularität und Verständlichkeit zu verlieren, ist er mit dem Hauch der idealsten der religiösen Empfindung gesättigt, und welcher künstlerischen Durchbildung derselbe, ohne seinen Charakter aufzugeben, fähig ist, weiß jeder, der einmal in den

der großen Bach'schen Matthäuspassion eingereihten Chorälen die eigentlichen Lichter dieses Werkes erkannt und empfunden hat. Wie das höchste Kunstwerk immer das ist, das ebenso gemeinverständlich als für den Kenner befriedigend ist, so dürfen wir wol sagen: manche unserer Choräle tragen den Stempel echter Kunstwerke an sich. Und wenn nur die Gemeinde in dem ihr vertrauten Choral selbstthätig ihr religiöses Leben ebenso anregt als zum Ausdruck bringt, so konstituirt sie sich eben darin recht als Gemeinde, kommt auch zu der möglichsten innerlichen Gemeinschaft ihrer Glieder.

Aber keine Lieder ohne Worte; kein Gesang ohne Poesie. Der christliche und vollends der evangelische Gottesdienst ist ein vernünftiger Gottesdienst. Darum darf er sich nicht allzu lange in der Sphäre der blos unbestimmten Empfindung aufhalten, sondern muß mit der Empfindung und Stimmung den Gedanken und damit auch das Wort verbinden und zwar wird es eben zunächst die Poesie sein, in der das Wort sich unmittelbar mit der Empfindung zusammenschließt. Freilich gilt dies nicht von jeder Art von Poesie. Die epische und die dramatische Poesie werden zunächst im Gottesdienst keinen Eingang finden können. Zwar sofern es im Christenthum ja wesentlich eine Geschichte ist, an die sich alle religiöse Empfindung und Erfahrung anknüpft, könnte man ja denken, habe gerade die epische Poesie, die idealisirte Geschichte, ihr besonderes Recht im Christenthum und auch im christlichen Kultus. Allein die modernen Versuche, auch die neutestamentliche Geschichte episch zu behandeln — mit dem alten Heliand, Otfried von Weissenburg und ähnlichen Produkten hat es ja wieder seine eigenthümliche Bewandtniß — sind mit gutem Grunde gescheitert. Klopstock's Messiade ebenso wol wie moderne Geschichten des Davidssohnes; denn die Geschichte, wie sie uns vorliegt, ist schon eine ideale, und jeder Versuch, sie weiter zu führen oder zu ergänzen, offenbart nur die Unerfindbarkeit dieser Geschichte und die Unfähigkeit des menschlichen Geistes, die volle Idealität und die volle Wahrheit der Geschichte in wirklich ausdrucksvoller Weise zu verbinden. Nur in die Predigt mag die Wiedergabe der biblischen Erzählung ein Stück epischer Poesie verpflanzen. Auch wenn es der menschlichen Phantasie gegeben wäre, wirklich die heilige Geschichte in befriedigender Weise zu poetischer Gestaltung zu bringen, würde aber diese Art von Poesie im Gottesdienst keine Aufnahme finden können, denn nicht um eine blose Betrachtung, um einen blos ästhetischen oder theoretischen Genuß der göttlichen Offenbarung ist es wenigstens dem evangelischen Gottesdienst zu thun, sondern um einen realen Verkehr mit Gott, um einen thatsächlichen Genuß göttlicher Güter. Im Unterschied von dem orientalischen Gottesdienst, der allerdings früh eine vorwiegend theoretische Richtung nahm, und der ἁγία σοφία sein herrlichstes typisches Gotteshaus widmete, trug der abendländische ja von Anfang mehr einen dramatischen Charakter. Der ganze religiöse Prozeß der Versöhnung mit Gott will im Gottesdienst wieder durchlebt sein. Und so könnte man dann ja daran denken, ob nicht die dramatische Poesie in der Kirche ihr Recht habe. Hat doch schon die antike Religion eine innige Verbindung des Dramas mit dem Gottesdienst gekannt, und wie die mittelalterliche Kirche in der Heiligenlegende eine Art epischer Poesie einführte, so finden wir ja auch in den Mysterien des Mittelalters, die doch mehr

oder weniger gottesdienstlichen Charakter an sich trugen, die Anfänge des modernen Schauspiels. Aber die höchste Tragödie der Weltgeschichte, die realste und geschichtlich wahrste erträgt ebenso wenig erst noch eine poetische Bearbeitung als der reinste und heiligste Mann der Weltgeschichte eine idealisirende Darstellung. Und je mehr der Gottesdienst selbst gewissermaßen zum Drama wird, in welchem eben die Gemeinde in voller Wahrheit selbstthätig mitwirken muß, desto weniger kann das Drama als objektives Moment des Gottesdienstes erscheinen.

Es ist also lediglich die lyrische Poesie, welche im Gottesdienste Eingang fordern darf, diese aber mit um so höherem Rechte; erscheint doch die lyrische Poesie in ihrer Entwickelung ganz besonders vom Christenthum bedingt. Freilich auch innerhalb der lyrischen Poesie ist es wieder nur das Lied im engeren Sinne, das im Gottesdienste seine volle Berechtigung hat, und zwar wesentlich eben das gesungene Lied. Die Geschichte des Kirchenliedes von seinen Anfängen an — den Psalmen des ersten Korintherbriefs, den Hymnen, Psalmen und Oden des Kolosserbriefs, Produktionen, die wol nicht zu gemeinsamem Vortrag bestimmt waren — bis auf unsere Zeit, bietet ja eine Reihe von Problemen, und solange wir von dem Vortrag der ältesten lateinischen Hymnen, die wir haben, uns keine ganz sichere Vorstellung machen können, werden wir die helle Geschichte des Kirchenliedes kaum weiter hinauf datiren können als die helle Geschichte des Kirchenbaues. Wir haben an dieser Stelle aber auch keine Ursache auf diese Probleme weiter einzugehen. Das Kirchenlied, um dessen Recht im, und um dessen Bedeutung für den Gottesdienst es sich handelt, theilt ja ganz die Geschichte seiner musikalischen Gestaltung des Chorals. Wie in der Melodie, so ist auch im Text das Kirchenlied wesentlich deutschen Ursprungs. Jenen lateinischen Hymnen und Sequenzen gegenüber, in denen vorzugsweise das Moment der Erhabenheit zum Ausdruck kam, vertritt das deutsche Kirchenlied zunächst das naivere, volksthümliche, freudige Element, und mit Liedern solcher Art hat sich die Reformation in das Herz des deutschen Volkes gesungen. Luther selbst hat freilich auch die Sequenz und den Hymnus schon in deutsches Gewand gehüllt, und das deutsche Kirchenlied unterscheidet sich selbst nun wieder in verschiedene Charaktere oder Stile, trägt bald den schwungvollen hymnischen Charakter, zeigt bald den tiefen Ernst in mächtigen Akkorden, bald die helle volksthümliche Freude des Christenlebens. Je gewaltiger die Masse der Produkte auf diesem Gebiete ist, desto nothwendiger ist die Kritik, desto bestimmter müssen gewisse Grundsätze für den kirchlichen Gebrauch Geltung gewinnen.

Zunächst halten wir auch hier den Grundsatz fest, daß die Kunst in der Kirche zu dienen habe. Wir fordern darum Wahrheit und Schlichtheit in erster Linie.

Für den Inhalt darf nicht irgendwelches ästhetisches Bedürfniß ausschlaggebend sein, sondern die Wahrheit der Offenbarung. Der Inhalt muß aus der Schrift geboren sein und die religiöse Erfahrung zur Zeugin haben. Was in der letzteren, d. h. natürlich nicht in der jedes beliebigen einzelnen Christen, sondern in der normalen Durchschnittserfahrung der Gemeinde keinen Anknüpfungspunkt mehr findet und was nicht seine biblische Wurzel nachweisen kann, gehört nicht

in das Kirchenlied. Dadurch ist denn eben auch die nothwendige Schlichtheit der Form bedingt. Kein überschwängliches Pathos, das sich ja zumeist auch eher zur Deklamation als zum Gesange eignet, kein Haschen nach großartigen und fremdartigen Bildern, dadurch hat sich z. B. die Klopstock'sche Muse für die Kirche unmöglich gemacht. Die Tiefe und Herrlichkeit christlicher Offenbarung wird gerade desto heller, je einfacher das Gewand ist, in dem sie sich darstellt. Auch das Kirchenlied wird in dem Maße seinem eigenthümlichen Charakter entsprechen, als dasselbe sein eigenes Gewand der Sprache der Schrift entlehnt, an die Bilder der Schrift anknüpft und sie weiterführt. Darauf beruht wesentlich die Popularität, die Möglichkeit, daß die Gemeinde in allen ihren Theilen es zum Ausdruck ihres Gefühls und Bewußtseins machen kann. Aber allerdings das Lied muß Poesie sein und bleiben, da es im Dienste bestimmter dogmatischer und ethischer Wahrheiten stehen soll, so liegt die Abirrung in das rein Lehrhafte sehr nahe. Die christlichen Grundwahrheiten sind ja an sich durchaus poetisch, eben weil sie eine ideale Welt und Weltanschauung zum Ausdruck bringen, aber die begriffliche Bearbeitung dieser Wahrheiten hört auf, an dieser Poesie Antheil zu haben. Schon aus der Reformationszeit klingen einzelne Lieder an einen doktrinären Ton an, und wenn nun vollends das Lied einer armseligen moralischen Reflexion zum Ausdruck dienen sollte, dann wäre es um das künstlerische Moment und um die von der Kunst zu erwartende Wirkung völlig geschehen. Unsere Zeit hat bekanntlich an diesen Produkten einer traurigen Geistesverirrung ein verdientes Gericht geübt und vielleicht nur da und dort die Exekution nicht gründlich genug durchgeführt.

An das Kirchenlied werden wir aber noch weitere Forderungen stellen müssen. Nicht jedes christliche Gedicht eignet sich zum Kirchenliede. Die rein subjektive religiöse Erfahrung oder Reflexion, die individuelle, wenn auch noch so geistreiche Gedankenbildung macht ein poetisches Erzeugniß ungeeignet für die kirchliche Gemeinde. Wie das Volkslied aus einem allgemeinen Empfinden herausgeboren sein muß, wie dasselbe mannichfach des bestimmten Verfassers entbehrt, so will auch das Kirchenlied aus der allgemeinen Substanz des Gemeindeglaubens und der Gemeindeerfahrung heraus geboren sein müssen. Es hatte seine Blüte in einer Zeit, wo der christliche Glaube noch selbstverständlicher Gemeinglaube der Kirche war, wo nicht jeder Einzelne das Bedürfniß empfand, seine eigenthümliche Auffassung geltend zu machen und mit polemischen oder apologetischen Beziehungen gegen andere abzugrenzen. Trotz mancher poetischen Begabung, die sich in unserer Zeit mit Glück auf dem Gebiete geistlicher Poesie geltend macht, ist darum doch an Kirchenliedern unsere Zeit überaus arm. Es ist bedeutsam, daß gerade die Blütezeit deutscher Literatur die allerärmste an Produktion des Kirchenliedes war. Die königliche Stellung, welche der Poesie durch die großen Heroen unserer Literatur errungen wurde, machte sie zum Dienst im Heiligthum ungeeignet. Dazu kommt, daß, wie auf dem Gebiete der Architektur das gottesdienstliche Leben eine Vorliebe für das Archaistische hat, in dem eben der Unterschied von dem Profanen, Alltäglichen zum Ausdruck kommt, so auch für das Lied ein gewisser Edelrost erwünscht ist. Die Glätte des logischen und sprachlichen Aufbaues dient

nicht immer zur Förderung der Erbaulichkeit. Vollends scheint es in unseren Tagen nicht thunlich, ein Lied dem gottesdienstlichen Gebrauche anders anzubieten als unter dem Schutze einer ursprünglich für einen anderen Text bestimmten Melodie. Auf die Entstehung und Ingebrauchnahme neuer Choralmelodien scheint gar nicht mehr gerechnet zu werden, und doch ist das musikalische Gewand für ein Kirchenlied so wenig gleichgültig. Unsere besten Kirchenlieder sind mit ihren Melodien untrennbar zusammengewachsen, und zur künstlerischen Wirkung des Liedes gehört eben diese innere Einheit mit der Melodie wesentlich.

Bei Beachtung aller dieser Momente würden ohne Zweifel die Auslesen, welche unsere Gesangbücher aus dem großen Vorrath von Produktionen treffen, noch beschränkter, als sie zu sein pflegen, und der Natur der Sache nach müßte das Repertoire, das zur wirklichen kirchlichen Verwendung kommt, in noch engere Grenzen sich einschließen. Aber wie namentlich der Geistliche bei seiner Auswahl aus dem der Gemeinde dargebotenen Liederschatze sich vielfach anklagen wird, daß er zu wenig den poetischen Werth zu beachten pflegt, zu viel sich durch das Bestreben leiten läßt, der Gemeinde nur gewisse Gedanken nahe zu legen, mit denen sich seine eigene Verkündigung zu beschäftigen gedenkt, so viel Werthloses daher auch unter dem Titel „Kirchenlied" in den Gottesdienst eindringen mag, immer bleibt doch das Kirchenlied ein Ruhmestitel der evangelischen Kirche und ein bedeutsames Mittel der Erbauung. Auch die reformirte Kirche, welche in ihrer Abneigung gegen allen Kunstgebrauch im Gottesdienste selbst das Kirchenlied ausschloß, verharrt in dieser Beziehung kaum noch auf ihrem alten Standpunkt. Nur wird man sagen dürfen, daß wenigstens die Produkte, welche aus den kirchlichen Gemeinschaften in England und Nordamerika auf den Kontinent importirt sind, zumeist alle die Bedingungen vernachlässigen, von deren Erfüllung wir oben den Kunstcharakter des Kirchenliedes abhängig gemacht haben, wie denn auch schon der deutsche Pietismus in seinem einseitigen Prakticismus vielfach erbauliche Reimereien an die Stelle des Liedes setzte.

Wenn der Gesang zunächst sozusagen der Konstituirung der Gemeinde noch dient und also in erster Linie vorbereitenden Charakter an sich trägt, so greift derselbe doch auch in den Gang des Gottesdienstes selbst ein. Die Gemeinde betet, bekennt im Liede, gibt den Eindruck wieder, den die erfahrene Gottesgemeinschaft bei ihr hervorbringt. Danach wird auch dem Gesang der Lieder ein nicht allzu karger Raum im Gottesdienst anzuweisen sein. Doch wird andererseits eine Ueberladung, wie sie nach älterer Sitte in manchen Gemeinden üblich war, um so mehr zu meiden sein, da der Choral bei der ihm eigenen Feierlichkeit und bei der steten Wiederholung derselben musikalischen Formen leicht etwas Schleppendes annimmt, das alle künstlerische Wirkung ausschließt, und da die Gemeinde auch sonst noch Gelegenheit findet, sich singend am Gottesdienst zu betheiligen. Jene zum Theil aus uralter Zeit ererbten Gebets-, Freuden- und Trauerrufe, welche in dem Verkehr des Geistlichen mit der Gemeinde ihre Rolle spielen, sind ja nicht nur dem Chor zu überlassen, wenn derselbe auch einen Theil an sich nehmen und musikalisch weiterbilden mag. Und in diesem Rufen haben wir ein bedeutsames künstlerisches Element noch neben dem Kirchenliede. Man

darf nur an Stücke wie die Präfation oder die Doxologieen denken. Je mehr diese Formeln integrirende Bestandtheile des Gottesdienstes selbst sind, desto mehr muß sich fragen, ob denn auch der eigentliche Gang desselben nach künstlerischen Prinzipien zu ordnen sei? Wir können diese Frage nur so beantworten, daß wir sagen: der Gottesdienst hat nach seinem materiellen Gehalt sich lediglich von dem Wort der Offenbarung und dem Heilsbedürfniß der Menschen bestimmen zu lassen. Aber das Erlösungswerk, in dem die Tiefe göttlicher Weisheit sich offenbart, ist sozusagen das allerwunderbarste Kunstwerk, das sich überhaupt denken läßt, und wenn der Gottesdienst im allgemeinen ein Abbild des Ganges der Erlösung sein soll, so wird derselbe auch von selbst gewissermaßen zum Kunstwerk, wird jene Harmonie, jenes Ineinandergreifen zeigen, das einen ästhetischen Eindruck macht. Aber auf der anderen Seite ist die Sünde wenigstens vom christlichen Standpunkte aus der Widerspruch wider alle heilige Gottesordnung, die furchtbare Dissonanz, die erst gründlich überwunden sein will, ehe sie durch göttliche Weisheit wieder zum Moment der göttlichen Heilsgedanken wird. Es ist insbesondere Sache der Predigt, mit dieser Sünde zu ringen und alle ästhetischen Decken, welche das Menschenherz darüber breiten mag, hinwegzureißen. Darum darf sie am wenigsten sich unbedingt durch künstlerische Rücksichten leiten lassen; wenn auch sie freilich mindestens am festlichen Tage, wo sie den Zusammenhang göttlicher Heilsgedanken und Heilsthaten übersichtlicher darzustellen hat, sich erinnern muß, daß der Gottesdienst den Genuß zukünftiger Herrlichkeit zu vermitteln hat. Doch diese Fragen über die Gestaltung der gottesdienstlichen Handlung im Einzelnen und über Wesen, Aufgabe und Einrichtung der Predigt würden über die Grenze hinausführen, die wir uns hier gesteckt, da wir zunächst nur fragten, wie weit solche Künste, die ohne gottesdienstliche Abzweckung für sich ihr Recht und ihren Bestand haben, im Gottesdienst ihre Stelle finden. Zur Kunst im engeren Sinne aber rechnen wir die Beredsamkeit nicht mehr, und wenn der Gottesdienst ein Kunstwerk ist, so ist er eines sui generis und greift immer über den Begriff der bloßen Kunst hinaus. Es wird dabei bleiben, daß die Kunst im Gottesdienst immer nur dienend ist, so sehr dieser letztere bei der innigen Verwandtschaft der Kunst mit dem religiösen Leben, der Kunst als eines Mittels sich bedienen mag, und gerade je heller auf manchen Punkten die Verwandtschaft beider Gebiete sich darstellt, desto schärfer ist auch wieder der Unterschied zu betonen und der Selbsttäuschung zu wehren, als ob man sich in die Seligkeit, die das Christenthum verheißt, hineinphantasiren und hineinempfinden könnte, wie in die „Erbauung“ welche das Kunstwerk zu bieten vermag. Nur durch die sehr unästhetische Buße, nur durch den nicht nach den Gesetzen der Schönheit sich regelnden Kampf mit dem eigenen Herzen geht der Weg zu dem Frieden ewiger Herrlichkeit, von dem alle irdische Schönheit nur ein dunkes Abbild ist.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Zur Kritik des Textes des Alten Testaments.

Von Prof. Dr. **Eduard König** in Leipzig.

Die Frage der Autorität der hebräischen Gestalt des A. T. will nach vielen Anzeichen jetzt zur Entscheidung kommen. Deshalb hat es mich gedrängt, daß ich unter Verwerthung von Ideen und Beobachtungen, die im Laufe der Jahre von mir gehegt und gesammelt worden sind, einige orientirende und Richtung gebende Sätze veröffentliche und dadurch bei der Beantwortung jener Frage alle Einseitigkeit vermeiden helfe. Ich suche meine Absicht aber in möglichster Kürze zu erreichen, theils weil Themata, welche im einzelnen schon erörtert worden sind, schließlich auch eine zusammenfassende Behandlung erfahren können, theils weil ich verhüten will, daß wegen der Weitläufigkeit der Ausführung diejenigen Urtheile übersehen werden, auf deren Begründung es mir einzig ankommt.

1. Nicht ein dogmatisches Interesse kann bei der Abschätzung des Werthes der hebräischen und der griechischen Gestalt des A. T., welche beiden hauptsächlich in Betracht kommen, eine Rolle spielen. Einerseits also ist zunächst nicht der hebräische Wortlaut des A. T., wie man erst neuerdings bei einigen seiner Patrone voraussetzen zu dürfen gemeint hat,[1] aus dogmatischen Gründen eine Autorität für uns, und nur unsere eigene Beurtheilung der Sache können und wollen wir darlegen. Denn wir kennen zu gut nicht blos die positiven Grundlagen des reformatorischen Christenthums, sondern auch dessen polemische Aufgabe gegenüber geschichtlichen Irrthümern, als daß wir unhistorische Ausgangspunkte für unsere theologische Position wählen könnten. Indem wir Luther, welcher ein ebenso großer Held im Bejahen der echten Quellen und Hauptlehren des biblischen Christenthums als ein tapferer Heros im Negiren aller falschen Tradition gewesen ist, unentwegt nachfolgen wollen, können wir die Textüberlieferung der Synagoge als keine prophetische That[2] anerkennen und können daher nicht die Ansicht besitzen, daß aus religionsgeschichtlichem (dogmatischem) Interesse dem hebräischen Wortlaute des A. T. Gültigkeit vindicirt werden müsse. Die gegentheilige Mei-

1) Cornill, „Das Buch des Propheten Ezechiel" (Leipzig 1886), S. 9: „Es ist wol den vielfach unbewußten und uneingestandenen Nachwirkungen der altprotestantischen Inspirationslehre zuzuschreiben, wenn man den heiligen Text der alttestamentlichen Schriften, wie ihn die Synagoge der Kirche überliefert hat, ohne weitere Prüfung als einen durchaus guten und zuverlässigen hinnimmt, und diese Annahme ist ja auch psychologisch nur zu begreiflich: einen Text, welchen Synagoge wie Kirche als officiell bekennen und heilig halten, denkt man sich gern als möglichst vollkommen". Daß diese Worte außer derjenigen Unrichtigkeit, wegen welcher sie jetzt citirt worden sind, auch noch andere Falschheiten, nämlich die Ausdrücke „heiligen Text", „die Synagoge der Kirche überliefert hat", „(Synagoge) wie Kirche als officiell bekennt", dies wird aus meiner weiteren Auseinandersetzung erhellen.

2) Vgl. meinen „Offenbarungsbegriff des A. T.", Bd. I, 174 ff.

nung, wie sie z. B. noch durch Carpzov vertreten wurde,[1] ist durch die Nothbehelfe ihrer eigenen Vertheidiger widerlegt und durch die Aufdeckung geschichtlicher Thatsachen überwunden worden, wie sie auch auf einer an sich unnöthigen Zuspitzung des reformatorischen Prinzips beruhte. Denn auch Carpzov, den wir anstatt aller anderen betrachten können, hat bei der darauf bezüglichen Auseinandersetzung sich auf eine unhaltbare Basis geflüchtet und zur Unterscheidung zweier zusammenfallenden Größen verleiten lassen. Denn sein Hauptsatz lautete (a. a. O., S. 95): „Freilich die Abschriften, welche heutigentags uns überkommen sind, sind jede für sich, indem sie nämlich durch menschlichen Eifer und Sorgfalt hergestellt sind, Fehlern unterworfen, aber nicht in einförmiger Weise, nicht in ebendenselben Worten und Stellen, nicht durch alle Exemplare überhaupt hindurch, sodaß nicht, was fehlerhaft in der einen Abschrift gelesen wird, dies in einer anderen Abschrift in fehlerloser Weise dargeboten würde". Wirklich wollte auch er eine Vergleichung der Handschriften, zwar nicht aller, weil das thatsächlich nicht möglich sei und wir dann „niemals in den von der Kritik in Anspruch genommenen Stellen (in locis tentatis) einen unversehrten Text besäßen", aber doch eine Vergleichung der Mehrzahl der Handschriften „durch Freunde auf den Bibliotheken", und zwar der anerkannteren Kodices von guter Beschaffenheit. Er hat also nicht sein eigenes Exemplar für unversehrt gehalten. Aber wenn auch nicht die Unversehrtheit der Kodices, so meinte er doch die Unversehrtheit der Schrift schließlich behaupten zu können (S. 95). Indeß die Codices und die Scriptura auseinanderhalten zu wollen, ist ein vergebliches Beginnen gewesen. Mit dem Zugeständniß von verschiedenen Lesarten der Kodices hatte er sich den Boden für die vorher (S. 65. 92) gemachte Behauptung der „Reinheit" des hebräischen Kodex unter den Füßen weggezogen. Wenigstens zunächst der geschichtliche Thatbestand erlaubte nicht mehr das Urtheil, daß nicht auch alle Quellen des Textes an einer Stelle die richtige Lesart verloren haben könnten.

Es konnte daher nicht fehlen, daß, als die Handschriftenvergleichung in immer größerem Umfange vorgenommen wurde,[2] die Unversehrtheit des hebräischen A. T. nicht mehr als nothwendige Eigenschaft der christlichen Religionsurkunde behauptet wurde, und es hätte der Carpzov'sche Standpunkt viel deutlicher, als dies z. B. durch Hävernick geschehen ist, als eine Abirrung bezeichnet werden müssen, in welche protestantische Kritiker der nachreformatorischen Zeit verfallen waren. Denn Hävernick[3] hob nur den Vokalstreit als einen Punkt hervor, wo man „sich hinreißen lassend von dem gegnerischen Verfahren eine einzelne historische Thatsache durch einseitige Auffassung der Streitfrage auf die Spitze trieb und nicht in ihrer allseitigen Beziehung auffaßte". Viel wichtiger wäre es gewesen, wenn

1) Joh. Gottlob Carpzov, „Critica sacra Veteris Testamenti, editio altera", Lipsiae 1748 p. 63—96.

2) Hauptsächlich in Kennikot's „Biblia hebraea cum variis lectionibus". Oxonii 1776. 80 und in Bernardo de Rossi's „Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa manu scriptorum editorumque codicum congerie haustae". Parmae 1784—1788.

3) Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T.", I, 2 (Frankfurt a. M. 1837), S. 135.

Hävernick ausgesprochen hätte, einen wie unmöglichen Begriff von der Beschaffenheit der Religionsurkunde man im protestantischen Lager eine Zeit lang ausgebildet hatte, indem man einen Kanon forderte, welcher bis auf die Vokalzeichen unversehrt und trotz der Varianten doch unfehlbar wäre. Diese nach der Geschichte der Vokalbezeichnung und nach dem Befund der Kodices unmögliche Ausbildung der Idee von der Vollkommenheit der Bibel als der einzig richtigen und ausreichenden Quelle der geoffenbarten Religion war aber auch gar nicht nöthig gegenüber der katholischen Leugnung des Schriftprinzips; weil die Bibel, auch wenn sie durch Menschen in mangelhafter Weise fortgepflanzt worden ist, trotzdem sich als die einzige authentische Quelle der israelitisch-christlichen Religion erweist. Denn sie nimmt, falls und soweit sie durch Menschen in unvollkommener Weise fortgepflanzt worden ist, nur theil an einer Eigenschaft, welche auch anderen Schriften über die israelitisch-christliche Religion anhaftet. Während aber die kanonischen Bücher des A. T (um bei diesem stehen zu bleiben) in dieser Beziehung, in der menschlichen und daher möglicherweise unvollkommenen Erhaltung, mit den Apokryphen und den Pseudepigraphen sowie der Mischna ꝛc. auf die gleiche Stufe rücken, ragen die kanonischen Bücher über diese anderen Schichten religiöser Schriften durch ihr Alter hervor und dadurch werden sie die primären Quellen der israelitischen Religion, weil entsprechend einem unumstößlichen Grundgesetz der menschlichen Ueberlieferung nur von den ältesten Zeugnissen geschichtlicher Ereignisse vorausgesetzt werden kann, daß sie die reinsten Reflexe der historischen Thatsachen darbieten. Demnach ist der reformatorische Grundsatz,[1] nach welchem die literarischen Denkmäler der allerersten Herolde der Offenbarungsthatsachen als normative Dokumente den sekundären und tertiären ꝛc. Zeugnissen späterer Generationen gegenüberstehen, nach den besten Prinzipien aller historischen Kritik der einzig richtige Grundsatz, und er wird, sollten auch neue Vincentius Lerinensis oder Bossuet's oder Lessinge oder Möhler mit blendenden aber nur phosphorescirenden Schlagworten auftreten, über das Traditionsprinzip aller Schwarmgeisterei (auch der katholischen) den Sieg behalten, obgleich die Schriften der Propheten (und Apostel) die Knechtsgestalt des Gottmenschen an sich tragen.

Also um des protestantischen Schriftprinzips als des allein richtig die wahre Erkenntnißquelle der israelitisch-christlichen Religion bestimmenden Grundsatzes sicher zu sein, zu diesem Zwecke brauchten einige Generationen der evangelischen Theologen nicht die Fehlerlosigkeit des hebräischen A. T. zu behaupten, und zur Erreichung dieses Zweckes kann es auch uns nicht beikommen, für die hebräische Gestalt des A. T. Partei zu ergreifen. Die Buxtorfe und ihre Nachfolger hätten dies gegenüber dem Oratorianer Morinus,[2] welcher die Septuaginta in den

1) Formula Concordiae p. 632 (Rechenberg): „Primum toto pectore prophetica et apostolica scripta Veteris et Novi Testamenti ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes recipimus et amplectimur".

2) 1633 erschien das erste Buch von dessen „Exercitationes biblicae", worin er, wie schon der Titel sagt, die griechischen Kodices des heiligen Textes untersucht ꝛc. und hauptsächlich die göttliche Integrität [!] der alexandrinischen Uebersetzung aus den Ueberlieferungen der Juden beweisen will.

Vordergrund stellte, um die Unsicherheit des Bibelwortes zu erhärten und dadurch das Gewicht der katholischen Tradition zu steigern, nicht zu thun gebraucht, und wir thun es mit vollem Bewußtsein nicht. Denn um diesen wichtigen Satz noch einmal auszusprechen, die Aufrechterhaltung des reformatorischen Schriftprinzips gegenüber dem katholischen Traditionsprinzip verlangt das nicht, und — was eine ganz andere Sache ist — hätte es dem Gotte der Offenbarung gefallen, uns die ältesten Reflexe seiner religionsgeschichtlichen Wirksamkeit in ungetrübter Strahlenbrechung durch die Jahrhunderte hindurch zu bewahren, so würden wir ihm danken, aber weil nun einmal die Urkunden der Offenbarungsreligion gottmenschliche Gestalt besitzen, so getrösten wir uns ihrer als der immerhin zuverlässigsten Verkörperung der Gottesgedanken.

Andererseits können wir es auch nicht gutheißen, wenn aus dogmengeschichtlichem Grunde der griechische Wortlaut des A. T. als der empfehlenswerthere hingestellt wird. Nicht etwa soll also zu Gunsten des griechischen A. T. das geschichtliche Moment in die Wagschale geworfen werden, daß die griechische Gestalt des A. T. am meisten von den Verfassern des N. T. und überhaupt am meisten in der ältesten christlichen Kirche gebraucht worden ist. Dieses abzuwehren, ist erst neuerdings wieder auf katholischer und auf protestantischer Seite ein Anlaß gegeben worden. Denn sowol Scholz[1] als auch Klostermann[2] haben in nicht unbedenklicher Weise auf die nahe Beziehung hingewiesen, in welcher das griechische A. T. zur älteren Christenheit gestanden habe. Diese Beziehung hat freilich bestanden. Denn z. B. der Apostel Paulus hat die hebräische Form des A. T. bestimmt nur an zwei von 84 Stellen (Röm. 11, 35; 1 Kor. 3, 19) wiedergegeben, sonst aber die Worte der LXX und zwar 48 mal freier und 34 mal genau angewendet.[3] Aber daß alle neutestamentlichen Autoren nur aus praktischem Gesichtspunkt mehr oder weniger ebendieselbe Stellung zum griechischen A. T. eingenommen haben, ist nicht nur deswegen einleuchtend, weil sie griechisch an Leser, die des Griechischen kundig waren, schrieben und daher diesen die citirten Stellen des A. T. in dem gewohnten griechischen Wortlaut lassen wollten, sondern das wird auch noch durch den Umstand erwiesen, daß Matthäus, indem er in erster Linie an Judenchristen schrieb, welche aus den Synagogengottesdiensten an den hebräisch-

1) So wenig auch Anton Scholz (Professor in Würzburg) „Vorurtheile katholischer Theologen des 17. Jahrhunderts zu Gunsten der LXX in Schutz nehmen will" („Commentar zum Buche des Propheten Hoseas", Würzburg 1882, S. XII), so betont er doch die Kanonicität der in der LXX enthaltenen Bücher gegenüber dem Kanon der hebräischen Juden in so auffallender Weise („Das Buch Judith — eine Prophetie". Würzburg 1885, S. 1 f. 4; „Commentar zum Buche Judith". Würzburg 1887, S. XVIII), daß es schwerlich außer Connex mit dieser seiner Anschauung steht, wenn er die griechische Gestalt des Jeremia für die richtigere hält.

2) Er schreibt in dem „Kurzgefaßten Kommentar zu den Büchern Samuelis und der Könige" (Nördlingen 1887), S. VII: „Neben der von der Synagoge recipirten Textgestalt besitzen wir eine andere, welche uns von der alten Christenheit in der LXX überliefert worden ist, und diese von der christlichen Kirche anerkannte Textgestalt erscheint" ꝛc.

3) Kautzsch, „De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis". Lipsiae 1869, p. 109 s.

aramäischen Wortlaut des Gesetzes und der Propheten (Apg. 13, 15) gewöhnt waren, seine alttestamentlichen Citate mehr nach dem hebräischen Wortlaut des A. T. gestaltet hat.[1] Es ist ferner allerdings wahr, daß auch nach den neutestamentlichen Autoren die nächsten Generationen der christlichen Schriftsteller die griechische Gestalt des A. T. gebraucht haben;[2] aber nicht blos entsprang diese Neigung der altchristlichen Autoren aus dem sehr einfachen und zwingenden Umstand, daß diese Männer des Hebräischen und des Aramäischen nicht ganz oder gar nicht kundig waren, sondern jener Praxis der älteren christlichen Generationen hält auch die andere Praxis späterer Vertreter der Kirche das Gegengewicht. Denn Origenes hat, obgleich aus dem griechischredenden Alexandria stammend, doch nicht einfach blos als irrthümliche Meinung der Juden referirt, daß in deren hebräischem A. T. der wahre Wortlaut sich finde;[3] denn wäre es nicht auch seine eigene Meinung gewesen, daß im hebräischen A. T. sich richtige Lesarten finden, so hätte er sich schwerlich entschlossen, dem hebräischen Wortlaut des A. T. (dargestellt in hebräischen und in griechischen Buchstaben) die ersten beiden Kolumnen seiner Hexapla einzuräumen. Aufs deutlichste aber hat Hieronymus[4] dem hebräischen A. T. den Vorzug gegeben und hat, damit „nicht länger die Juden wegen der Falschheit der Schriften die Gemeinden insultirten" und „die Christenheit die Quelle der Wahrheit verloren habe", die Bibelübersetzung „aus den authentischen Urkunden selbst verbessert", „hat auch, auf daß die Christen wüßten, was die hebräische Wahrheit enthalte, nicht aus seiner eigenen Werkstatt [etwa durch Konjekturen] einen Text gestaltet, sondern, wie er es bei den Hebräern gefunden hatte, übersetzt". Und obgleich Augustin zuerst an Hieronymus schrieb: „Ich hätte freilich lieber gewollt, daß Du vielmehr die bei uns kanonischen griechischen Schriften verdolmetschtest", so hat er doch später seinen Widerspruch aufgegeben und die Uebersetzung des Hieronymus vorgezogen,[5] und es ist auch die mit der Septuaginta zusammen-

---

1) Massebieau, „Examen des citations de l'ancien Testament dans l'évangile selon St. Matthieu". Paris 1885, p. 50.

2) Dieftel, „Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche". Jena 1869, S. 22. Die 1883 herausgegebene „Lehre der 12 Apostel" citirt aber frei Kap. 14; 16, 7.

3) In seinem Briefe an Julius Africanus sagt er: „Wir üben uns, nicht Ignoranten in Bezug auf das zu sein, was in der hebräischen Bibel steht, ... denn wenn bei den Untersuchungen [z. B. Disputationen] uns ihnen gegenüber eine solche Ausrüstung [wo wir auch den Text der Juden kennen] zu Gebote steht, so werden sie nicht verachten und nicht, wie es ihre Sitte ist, verlachen die Gläubigen aus den Heiden, als seien diese Ignoranten der bei ihnen geschriebenen wahren Aussagen (ὡς τ᾽ ἀληθῆ παρ᾽ αὐτοῖς ἀγραγεγραμμένα ἀγνοοῦντας).

4) Praefatio in Jes.; praefatio in Eccles.; commentarius in Titum III.; epistola 89 ad Augustinum.

5) Augustinus, De doctrina christiana IV, 7, wo er über die eloquentia der Propheten zu handeln beginnt und einen Satz über diejenige Form des A. T. vorausschickt, in welcher er prophetische Stellen zu citiren gedenkt. Dabei gebraucht er folgende Worte, welche auf die damalige Beurtheilung der LXX in mehrfacher Hinsicht höchst charakteristische und richtige Streiflichter werfen: Er wolle die Aussprüche der Propheten citiren non secundum septuaginta interpretes, qui etiam ipsi divino spiritu [!] interpretati, ob hoc aliter [!] videntur nonnulla dixisse ut ad spiritalem sensum scrutandum magis admoneretur lectoris intentio, unde etiam obscu-

hängende altlateinische Uebersetzung aus dem kirchlichen Gebrauche verschwunden, die nach dem hebräischen A. T. verbesserte neue lateinische Uebersetzung hat bald[1] den Sieg davongetragen, und einzelne Theile dieser sind sogar in die griechische Sprache übertragen worden. Daher wenn die eine Praxis der Kirche zu Gunsten der griechischen Gestalt des A. T. spricht, so spricht eine andere Praxis der Kirche wieder gegen dieselbe, und auf weiter nichts als auf die Konstatirung der Thatsache, daß nicht durch ein einhelliges, konstantes Verhalten der Kirche das griechische A. T. empfohlen wird, kam es jetzt an.

Außer derjenigen dogmatischen Voreingenommenheit, welche auf positivem, wenn auch falsch begründetem religionsgeschichtlichen Interesse beruht, gibt es aber auch noch eine andere, welche einer negativen Neigung, einem ebenso sehr unbegründeten gegentheiligen Interesse entspringen kann. Und es ist nicht schwer nachzuweisen, daß bei einem Hauptführer derjenigen Gelehrten, welche der hebräischen Gestalt des A. T. wenig Autorität beimessen, ein solches negatives Interesse gegenüber allem Hebräisch-Jüdischen waltet.[2] Wenn man die Juden für bornirter und gewissenloser ꝛc. ansieht als andere Menschen, dann kann man nicht geneigt sein, die Lesarten ihres hebräischen A. T. auf deren mögliche ratio zu untersuchen und für annehmbar zu halten. Wir machen auf diese Möglichkeit aber nur in der Absicht aufmerksam, um die Sache allseitig zu beleuchten und um alle mögliche Parteilichkeit, welche sich bei der Abschätzung der Autorität des hebräischen und des griechischen A. T. geltend machen könnte, zu verhindern.

2. Wenden wir uns nun nach der Besprechung des angeblichen und unmöglichen dogmatischen Interesses der Freunde des hebräischen A. T. zur Beleuchtung eines faktischen Dogmas, welches neuerdings bei der Abschätzung des Werthes des hebräischen A. T. eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Nämlich als die Vergleichung von Handschriften des hebräischen A. T., welche schon Joh. Heinr. Michaelis (1720) sammt seinen Helfern mit anerkennenswerthem Eifer betrieben und dann Kennikot sowie de Rossi in den oben erwähnten Schriften fortgesetzt hatten, hinsichtlich der Vokalpunkte und anderen Lesezeichen eine ziemlich bedeutende, hinsichtlich der Konsonanten aber nur eine geringe Ausbeute ergeben hatte: so war dieses Resultat zwar gleich geeignet gewesen, die übertriebene Meinung von der völligen Unversehrtheit des hebräischen A. T. zu untergraben (vgl. oben Nr. 1), aber man hat die erkannte verhältnißmäßige Uniformität der hebräischen Bibel-

---

riora nonnulla, quia magis tropica, sunt eorum [von dem, was die LXX gegeben haben]; sed sicut ex Hebraeo in latinum eloquium Presbytero Hieronymo utriusque linguae perito interpretante translata sunt.

1) Hauptsächlich hat Vincentius Lerinensis († ca. 450) in seinem wichtigen Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate immer nach dem Hieronymus citirt (Hävernick, a. a. O., I, 2, S. 104).

2) Vgl. Paul de Lagarde's „Deutsche Schriften, Gesammtausgabe letzter Hand". Göttingen 1886, z. B. S. 38 ff. 43 ff., alles aus dem Jahre 1853, also aus einer frühen Zeit, sodaß man sich wol darauf im Hinblick auf die dem hebräischen A. T. nachtheilige Hypothese de Lagarde's besinnen kann, von der in der obigen Abhandlung weiter die Rede sein wird; ferner z. B. S. 317: „Palästina geht uns schlechterdings nichts an". S. 324 ff. ꝛc.

kodices zunächst auf die bekannte Peinlichkeit[1] der jüdischen Handschriftenherstellung zurückgeführt.[2] In der Folge aber kam man auf eine andere Erklärung jener Beschaffenheit der hebräischen Bibelkodices, nämlich auf die Annahme, daß von einem einzigen Exemplar alle vorhandenen hebräischen Handschriften[3] des A. T. abstammen. Diese Annahme soll schon E. F. K. Rosenmüller 1834 gemacht haben, aber die darauf bezüglichen Worte[4] sprechen noch nicht das neuere extreme Urtheil von der Einzahl des allen unseren Kodices zu Grunde liegenden Musterexemplars aus. Faktisch ausgesprochen worden ist aber dieses Urtheil durch Olshausen in seiner Erklärung der Psalmen (Leipzig 1853), S. 18 sowie zu Ps. 27, 13 und 80, 14—16 und besonders im „Lehrbuch der hebräischen Sprache" (Braunschweig 1861), § 31, a[5], ferner durch de Lagarde in den „Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien" (Leipzig 1863), S. 1 f. und wieder in den „Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs" (Leipzig 1867), S. XII. Nicht wenige Gelehrte haben beigestimmt.[6]

---

1) Vgl. darüber Wähner, „Antiquitates Ebraeorum" (Göttingen 1743), I, 181—208; dann den Traktat „Sopherim" (Schreiber), neu herausgegeben von Joel Müller (Leipzig 1878).

2) So noch de Wette, Einleitung in das A. T., 8. Aufl. (Berlin 1869), bearbeitet von Eberhard Schrader, § 129, und ebenso wenig sagte Vatke in seinen Vorlesungen über Einleitung in das A. T., herausgegeben durch H. Preiß (Bonn 1886), S. 110 ꝛc. etwas von der sofort zu erwähnenden neuen Hypothese.

3) Die ältesten derselben sind bestimmt, während über andere, die noch älter sein wollen und sollen, ein Dunkel schwebt: ein Kodex der Propheten zu Kairo von 895, der in der Sammlung des Abraham Firkowitsch auf der Halbinsel Krim gefundene Kodex der Prophetae posteriores von 916 (auch codex Petropolitanus genannt, herausgegeben von Strack 1876), ein ganzes A. T. zu Odessa datirt von 1010, der Codex Reuchlinianus zu Karlsruhe von 1106, von welchem Merx bisjetzt zwei Blatt in Faksimile veröffentlicht hat.

4) Praefatio zu einer bei Tauchnitz erschienenen Ausgabe des hebräischen A. T.: „Alle jetzt existirenden Kodices stimmen so unter sich zusammen, daß unter je hundert verschiedenen Lesarten kaum eine getroffen wird, welche den Sinn ändert. Um einen oder auch einen zweiten Konsonanten, Vokal oder Accent drehen sie sich. Dies ist ein Beweisgrund dafür, daß die alttestamentlichen Bücher, wie wir sie jetzt lesen, aus Kodices einer einzigen s. g. Recension uns überliefert worden sind, und daß alle Kodices, die älteren untergegangenen ebensowol wie neueren noch in unserem Besitz befindlichen, gleichsam aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sind".

5) Hier schrieb Olshausen: „Wenn in einigen Stellen des A. T. die Finalform eines Buchstaben in der Mitte des Wortes oder umgekehrt die gewöhnliche Form eines Buchstaben am Wortende gefunden wird, so ist der Grund davon darin zu suchen, daß in dem Exemplar der heiligen Schriften, welches die diplomatische Grundlage der heutigen Textesrecension bildet" ꝛc. Da hat also Olshausen schon 1861 auf Grund ebenderselben Indicien die gleiche Behauptung aufgestellt, wie erst zwei Jahre später de Lagarde, und dieser kann also für Beweisgang und Schlußfolgerung die Priorität nicht in Anspruch nehmen, wie er es noch in seinen „Mittheilungen" (Göttingen 1884) S. 381 gethan hat.

6) Nöldeke, „Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen" (Leipzig 1868), S. 251 sowie in der „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft", Bd. XXXII, S. 591, Kamphausen in der 3. Aufl. von Bleek's Einleitung in das A. T. (Berlin 1870), S. 733, Wellhausen in der 4. Aufl. ebendesselben Buches (Berlin 1878), S. 621; Stade im „Lehrbuch der hebräischen Grammatik" (Leipzig 1879), S. 20 und in der „Geschichte des Volkes Israel" (Berlin 1881), S. 31—33; Seinecke, „Geschichte des Volkes Israel" (Göttingen

Gestützt haben Olshausen und de Lagarde ihre Behauptung auf zwei Argumente, nämlich erstens darauf, daß allen Kodices gewisse Auffälligkeiten anhaften, und zweitens auf eine historische Notiz. Daraus also erstens, daß allen vorhandenen Handschriften gewisse Absonderlichkeiten, wie die beiden umgedrehten Nûn (Num. 10, 35. 36) und das geschlossene Mêm in der Wortmitte (Jes. 9, 6), und offenbare Fehler, wie „das Thal der Grenze" (Hes. 47, 13), gemeinsam sind, schließt man, daß nur von einem Musterexemplar alle Handschriften abgeschrieben sind. Indeß zunächst weichen die Kodices auch betreffs solcher Absonderlichkeiten voneinander ab, wie z. B. betreffs des Wörtchens min, welches am Wortende kein Schluß-nûn besitzt (Hiob 38, 1; 40, 6), vgl. den Nachweis von J. H. Michaelis zu den Stellen. Ferner läßt sich aus jenen Merkmalen, auch wenn sie in allen Handschriften gleichmäßig vorkommen, nur der Schluß als einzig gültiger ziehen, daß jene Absonderlichkeiten in verschiedenen Handschriften allmählich entstanden, darauf von den Masoreten gesammelt und dann erst nach deren Verzeichnissen sowie Vorschriften in allen neuen Abschriften beibehalten worden sind. Dies ist eine nicht blos mögliche, sondern eine höchst wahrscheinliche Lösung des Problems, weil die Masoreten ihre Arbeit in der Hauptsache vor der Niederschrift unserer ältesten Kodices geleistet hatten, weil ferner ihre Ergebnisse schon durch den 989 gestorbenen Aharon ben Ascher verwerthet wurden, dessen Handschrift des A. T. mit Vokalzeichen und Accenten und Masora versehen war und als Musterkodex betrachtet wurde, und endlich weil z. B. in jener aus dem Hiobbuche angeführten Absonderlichkeit nur die Masora in der Nothwendigkeit des נ mit offenem Nûn einig ist, die Handschriften aber zum Theil noch von ihrer Autorität sich emancipirt gezeigt haben. Zweitens hat de Lagarde in seinen „Materialien" S. 231 und noch in seinen „Mittheilungen" S. 25 seine Hypothese auf die historische Notiz gründen wollen, daß aus Barkokhba's Festung Bethar die Davididen im J. 135 n. Chr. das Gesetzbuch mitgenommen hätten und mit ihm nach Bagdad gezogen seien. Indeß ist doch weder erzählt noch auch wahrscheinlich, daß es außerhalb Bethars und auch hauptsächlich unter den babylonischen Juden nicht auch andere Exemplare der alttestamentlichen Schriften damals gegeben habe.[1]

Die Hauptsache ist aber diese, daß auf die Richtigkeit von Olshausen's und de Lagarde's These für die Bestimmung des Werthes des hebräischen A. T. nichts Wesentliches ankommt. Denn mag, wie es meine Ansicht ist, von der Existenz einer Mehrzahl zu Grunde liegender Exemplare die in unseren alten Kodices doch immerhin vorliegende relative Verschiedenheit[2] noch ein Reflex sein, oder möchte

---

1884), S. 101; Kautzsch, Grammatik (Leipzig 1885), S. 3, 2. Cornill, a. a. O., S. 6; Ryssel, „Untersuchungen über die Textgestalt des Buches Micha" (Leipzig 1887), S. 195.

1) Diese de Lagarde'sche Datirung des angeblichen Archetypus ist also mit Recht auch durch Wellhausen in der 4. Aufl. von Bleek's Einleitung in das A. T., S. 624 als eine „wunderliche" bezeichnet worden, und sie kann diesen Charakter auch durch die Zustimmung Cornill's (a. a. O., S. 10) nicht verlieren.

2) Vom gewöhnlichen hebräischen Texte weicht der Codex Petropolitanus innerhalb des Buches Ezechiel auch nach Cornill's Vergleichung wenigstens an 16 Stellen so ab, daß dadurch eine Veränderung des Sinnes herbeigeführt ist (a. a. O., S. 9).

der hebräische Wortlaut des A. T. von einem einzigen Exemplare ausgegangen sein und in den folgenden Jahrhunderten bei verschiedenen Abschreibern eine relative Verschiedenheit erst erlangt haben: der hebräische Text, wie er nach der Masora sein soll und wie er in den uns vorliegenden ältesten Handschriften ist, bleibt bei beiden Annahmen ein und dasselbe Hülfsmittel von ein und derselben Autorität. Das zweite Resultat ist also, daß der hebräische Wortlaut des A. T. ganz abgesehen von jener Hypothese von der Einzahl des zu Grunde liegenden Mustercexemplares, mit anderen Zeugen des einstigen Wortlautes der alttestamentlichen Schriften als Mitbewerber um die größte Autorität in die Schranken tritt.

3. Weiterhin sind bei der Bestimmung des Ranges, welchen die hebräische Gestalt des A. T. in der Reihe der auf uns gekommenen Gestalten des A. T. einzunehmen hat, nicht die frühesten Schicksale des A. T., nicht die bis zu der Kanonisirung desselben eingetretenen Veränderungen desselben von Wichtigkeit. Denn unser hebräisches und griechisches A. T. sowie der samaritanische Pentateuch stammen alle drei aus der Zeit, wo die Kanonisirung der einzelnen Theile des A. T. im wesentlichen bereits abgeschlossen war. Dies wird betreffs der uns vorliegenden hebräischen Gestalt des A. T. von allen Seiten bereitwilligst zugestanden werden, da ja die Kanonisirung aller drei Haupttheile des hebräischen Kodex vor der Verdolmetschung der Weisheit Jesu des Sirachsohnes zu Stande gekommen war und nur über die Berechtigung der kanonischen Dignität des Hohenliedes und des Predigers sowie des Estherbuches noch bis zur Synode von Jamnia ca. 90 n. Chr. gestritten wurde.[1] Um so mehr erst nach der unangefochtenen Kanonisirung aller Bücher des A. T. wäre unser hebräischer Wortlaut desselben entstanden, wenn für das Datum seiner Entstehung, und nicht vielmehr blos seiner mannichfaltigen Auffassung und zufälligen abschriftlichen Fortpflanzung, bestimmende Momente solche Umstände sein könnten, welche Cornill (a. a. O., S. 11) als solche ansieht, nämlich daß noch das Targum, die griechische Uebersetzung des Aquila ꝛc. und die lateinische des Hieronymus nicht völlig mit dem masoretischen Texte sich decken. Aber auch ferner hinsichtlich des griechischen A. T. kann jene Behauptung keinem ernstlichen Zweifel unterliegen, weil es erst seit der Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhundert mit der Uebersetzung des Pentateuch zu entstehen angefangen hat, und endlich ist auch erst, nachdem durch Esra-Nehemia ca. 444 der Pentateuch als Kanon zur Anerkennung gebracht worden war, derselbe zu den Samaritanern gekommen, als einer von den Söhnen des Hohenpriesters Jojada wegen seiner Mischehe aus Jerusalem weichen mußte (Neh. 13, 28), was trotz Josephus (Antiquitates XI, 8, 2) um 430 geschehen ist.[2]

---

1) Vgl. die Worte im Prolog des Sirachurenkels: „Nachdem mein Großvater in ungewöhnlich hohem Grade sich der Lektüre des Gesetzes und der Propheten und der anderen von den Vätern überkommenen Bücher hingegeben hatte“ ꝛc.; vgl. weiter Fürst, „Der Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch“ (Leipzig 1868), S. 138 f. und über die erwähnten drei Bücher hauptsächlich Charles Wright, „The Book of Koheleth“ (1883), p. 470—474.

2) In dieser Datirung des Ueberganges des Pentateuchs zu den Samaritanern sind mit

Infolge dessen hat bei der Bestimmung der gegenseitigen Autorität der erwähnten drei Gestalten des A. T. die Verschiedenheit der Paralleltexte,[1] die sich innerhalb der alttestamentlichen Bücher finden, kein Gewicht. Also mit Unrecht sind die gegenseitigen Abweichungen paralleler Abschnitte auch neuerdings wieder in Zusammenhängen betont worden,[2] in denen es sich darum handelt, den relativen Rang des hebräischen Wortlautes des A. T. gegenüber dem griechischen Wortlaute richtig festzustellen. Z. B. äußert Cornill: „Wir wissen bestimmt, daß in der älteren Zeit die hebräischen Handschriften durchaus nicht mit der peinlichen Sorgfalt kopirt und fortgepflanzt wurden, welche das spätere Judenthum charakterisirt: den positiven Beweis liefern uns die Paralleltexte im A. T. selber, welche häufig auf das stärkste voneinander abweichen. Das sind schlimme Aussichten für den masoretischen Text." Als wenn die gegenseitige Beziehung der Paralleltexte, falls und soweit sie schlimme Aussichten für die Sicherheit des alttestamentlichen Textes eröffnete, nicht ebenso sehr, wie für den Werth des masoretischen Textes, auch für den des griechischen und des samaritanischen Textes verhängnißvoll sein würde! Es meint doch niemand, daß über die Zeit, in welcher die Varianten der Paralleltexte entstanden sind, das griechische A. T. hinaufreiche, und wenn dies jemand meinte, so würde er gleich aus dem Eingang des ersten der oben aufgezählten Parallelabschnitte ersehen, daß, wie der hebräische Wortlaut gegenüber 2 Sam. 22, 2 in Ps. 18, 2 eine Erweiterung besitzt, so auch der Septuaginta-Text an der zweiten Stelle ganz ebendasselbe Plus „ich werde dich lieben, Jahweh, meine Stärke" darbietet. Die Variationen der Paralleltexte können demnach als Beweismittel nur da figuriren, wo der absolute Werth des uns überhaupt, d. h. in den verschiedenen Fundgruben, aus den Tagen der Autoren der alttestamentlichen Schriften überkommenen Wortlautes derselben bestimmt werden soll, und wo die Berechtigung erwiesen werden soll, daß wir über alle alten Zeugen der von den Autoren Israels geschriebenen Worte hinweg auch zur Konjekturalkritik schreiten dürfen. Reinliche Scheidung der verschiedenen Fragen und der zu ihrer Beantwortung dienenden Gründe ist das wichtigste Erforderniß des wahrhaftigen Fortschrittes der Wissenschaft.

Uebrigens aber bieten die durch Cappellus a. a. O. als Paralleltexte vorgeführten Abschnitte des A. T. nur in ihrer Minderzahl und auch diese nicht immer auf einfache Art Beweise dafür dar, daß in frühester, vorkanonischer, jedenfalls vor der Uebersetzung der Septuaginta liegender Zeit die Texte der alttestamentlichen Autoren verwahrlost, einfach mit unkritischer Sorglosigkeit be-

Recht jetzt Gelehrte verschiedenen Standpunktes einig: z. B. Keil, Einleitung, § 204; Strack in Zöckler's „Handbuch der theologischen Wissenschaften" I, S. 175; Vatke, a a. O., S. 106 f.; Kuenen, Einleitung, S. 302.

1) Vgl. zunächst 2 Sam. 22 und Ps. 18; Ps. 14 und 53; 40, 14—18 und 70, 2—6; 2 Kön. 18, 13—20, 19 und Jes. 36, 1—39, 8; 2 Kön. 24 und Jer. 52 ꝛc.; siehe weiter Cappellus, „Critica sacra" (ed. Vogel), Bd. 1, p. 30 ss.

2) Von Stade in der „Zeitschrift für die altt. Wissenschaft", Jahrg. 1886, S. 172 f.; von Cornill, a. a. O., S. 11; von Klostermann, a. a. O., S. V.

handelt worden seien. Denn längst ist richtig bemerkt worden,[1] daß Paralleltexte im eigentlichen Sinne, d. h. mehrfache Kopien eines und desselben literarischen Denkmales, alle diejenigen Abschnitte nicht genannt werden können, in denen frühere Poesien oder prosaische Niederschriften durch spätere Schriftsteller nicht einfach wiederholt, sondern verarbeitet, jedenfalls zu Untertheilen umfassenderer Literaturprodukte gemacht werden sollten. Daß in diese Klasse der s. g. Paralleltexte schon die Abschnitte 2 Kön. 18, 13 ff. und Jes. 36, 1 ff. gehören, indem die in beiden Büchern reproducirten Berichte im Jesajabuche von manchen Pleonasmen befreit und um manche Schwierigkeit erleichtert worden sind,[2] ist sicher, und ebenso steht es in Bezug auf 2 Kön. 24 und Jer. 52 und bei den Materialien, welche sowol in unseren Büchern Samuelis und der Könige als auch in der Chronika verwerthet worden sind. Aber auch bei den wirklich einfach wiederholten Texten, wie 2 Sam. 22 und Ps. 18 oder Ps. 14 und 53, hat manche Verschiedenheit der Lesarten einen grammatischen oder religionsgeschichtlichen Grund. Denn z. B. die in 2 Sam. 22, 26. 27 stehenden drei Formen תָּמִים, תָּבָר und תָּפַל verbürgen sich gegenseitig die Möglichkeit, daß sie wirklich mit Absicht vom Dichter geschrieben worden sein können;[3] und daß das in Ps. 14 als einem Theil des ersten Psalmbuches gebrauchte יהוה bei Ps. 53 innerhalb des zweiten Psalmbuches in אלהים umgesetzt worden ist, steht wahrscheinlich nicht außer Zusammenhang mit dem Streben der späteren Israeliten, das hochheilige Tetragramm zu vermeiden.

Macht man aber, was bei Beobachtung der soeben angedeuteten Einschränkungen auch uns nicht als unberechtigt erscheinen kann, die in den wirklich so zu nennenden Paralleltexten sich findenden Differenzen als Zeugnisse der einstmals in der israelitischen Literaturbehandlung herrschenden kritischen Sorglosigkeit geltend: so soll man nur andererseits nicht auch[4] bei Beurtheilung dieser Seite der Tradition Israels die positiven Beweise des konservativen Sinnes außer Augen lassen. Oder zeigt sich Pietät gegenüber Literaturdenkmälern, ja sogar diejenige Treue in der Reproduktion, welche wir jetzt von einer kritischen Ausgabe fordern, nicht darin,[5] daß bei den verschiedenen Quellenschriften des Pentateuch die grammatischen und lexikalischen Eigenheiten (z. B. auch die Gottes-

1) Vgl. z. B. Hävernick, a. a. O., I, 2, S. 9—11; de Wette-Schrader, Einleitung, § 134; ganz vortrefflich auch Vatke, a. a. O., S. 104 f.

2) Vgl. in ersterer Beziehung 2 Kön. 18, 17 mit Jes. 36, 2 und in der anderen Beziehung 2 Kön. 18, 20 mit Jes. 36, 5; ebenso Nägelsbach zu den Jesajastellen, und bei Jes. 36, 5 will zwar nicht Delitzsch den Text der Königsbücher für den ursprünglicheren erklären, aber Cheyne zieht dort die 2. Person Sing. der Königsbücher richtig ebenso vor, wie wir.

3) Vgl. über diese Formen und die in Ps. 18, 26. 27 stehenden regelmäßigen Formen weiter mein „Historisch-kritisches Lehrgebäude" I, S. 197. 348.

4) Wie man bei der Abschätzung der materialen Seite der israelitischen Tradition die in den alttestamentlichen Büchern vorliegenden Glaubwürdigkeitsspuren als Zeugnisse der wesentlichen Zuverlässigkeit der Ueberlieferung Israels in der Jetztzeit zu übersehen pflegt, ist im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 227 f. nachgewiesen worden.

5) Worauf schon Eichhorn und de Wette hingedeutet haben, vgl. des letzteren Einleitung § 129.

namen) insoweit konservirt worden sind, daß eben deshalb eine Scheidung der Quellen noch möglich ist, oder nicht darin, was freilich von Neueren vielfach bestritten worden ist, was aber noch von Ewald und Böttcher und mir mit unwiderleglichen Zeugnissen bewiesen worden ist, daß nämlich die verhältnißmäßig sparsamere Setzung der Vokalbuchstaben der vorderen Theile des hebräischen Kanons von den Abschreibern durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt worden ist?[1] Die damit angeregte Frage, ob den Hebräern in der Erhaltung ihrer Literatur Treue zugeschrieben werden darf und von welchem Zeitpunkt an sie eventuell dieselbe bewiesen haben, wird in der nächsten Erörterung eine weitere Beantwortung finden.

4. Das hebräische A. T. ist der Text, ist keine Uebersetzung, gehört nicht zu den versiones.[2] Dies ist keine blos formale richtige Unterscheidung von Bezeichnungen, sondern sie hängt mit der sachlichen Sonderstellung des hebräischen Wortlautes des A. T. zusammen. Denn nicht blos hat das hebräische A. T. ebenso sehr das ausschließliche Anrecht auf die Benennung „Text", wie das griechische N. T. oder jede andere griechische Schrift gegenüber ihren lateinischen und anderssprachlichen Gestalten, sondern wir hoffen auch nachweisen zu können, daß das uns vorliegende hebräische A. T., eben weil es noch die hebräische Form besitzt, in einer innigeren Beziehung zum ursprünglichen Wortlaut der von den israelitischen Autoren geschriebenen Schriften steht, als die griechische und jede andere fremdsprachliche Form des A. T. Bei der Erhärtung dieser Behauptung sind folgende Punkte in das Auge zu fassen.

Nicht etwa hört die hebräische Gestalt des A. T. deshalb auf, der „Text" zu sein, weil *erstens* die jetzigen Konsonantenfiguren desselben nicht die ursprünglichen sind, weil also erstens hinsichtlich der Konsonanten auch unser hebräisches A. T. mittels einer Umschrift aus dem wirklichen Original entstanden ist und im wahren Sinne des Wortes eine neue Erscheinungsform desselben bildet. Eine solche Tragweite wollten der konsonantischen Umformung des hebräischen A. T. allerdings auch diejenigen nicht beimessen, welche in neueren Zeiten auf den Uebergang des A. T. aus der althebräischen in die Quadratschrift als einen Faktor der Veränderung des alttestamentlichen Wortlautes hingewiesen haben,[3] und die Konsonantenumbildung darf auch keinen wesentlichen Einfluß auf die Veränderung der Textintegrität zugeschrieben bekommen, weil sie jedenfalls allmählich durch Zwischenstufen hindurch sich vollzogen hat, und weil auch Denkmäler aus anderen Literaturen trotz der Schriftumgestaltung, z. B. Umschrift aus Majuskeln in Minuskeln, nicht aufhören den Rang von „Texten" zu besitzen. Uebrigens würden an der verderblichen Einwirkung des erwähnten Konsonantenwechsels,

1) Vgl. über דָּוִד und דָּוִיד mein Lehrgebäude I, 126. 486—489; weitere Belege im 2. Bande!

2) Zu meinem Bedauern hat das letztere ausdrücklich wieder Klostermann, a. a. O., S. IX bejaht.

3) Hauptsächlich z. B. Hitzig, „Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert" (Heidelberg 1831), S. 119; Wellhausen in der 4. Aufl. von Bleek's Einleitung in das A. T., S. 626—631.

möchte sie so groß sein wie sie wollte, zwar nicht der samaritanische Pentateuch, weil dieser im wesentlichen die ältere scriptura fracta beibehielt, aber die Septuaginta participiren, da in ihrer hebräischen Vorlage die Schriftveränderung sich wahrscheinlich zu einem Theil wenigstens bereits vollzogen hatte.[1]

Der „Text" zu sein, hört die hebräische Gestalt des A. T. ferner auch deshalb nicht auf, weil sie erst später durch die Hinzufügung der Vokalpunkte und übrigen Lesezeichen gleichsam mit Fleisch und Blut umkleidet und erfüllt worden ist. Denn durch die Hinzufügung dieser Punktation hat nur der in den Konsonantengruppen schon vorher lebende und in der zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes sowie manchen gelegentlichen Transskriptionen zur Anschauung gebrachte Vokalismus seine systematische Symbolisirung empfangen (nach den Zeiten des Hieronymus[2]), und gleich anderen alten und neuen Beurtheilungen[3] haben auch meine Untersuchungen das Ergebniß geliefert, daß die Vokalpunkte zwar indirekte, aber doch meist treue Spiegelbilder eines einst wirklich lebenden Idioms der Juden sind.

Demnach trotz der konsonantischen Transskription und trotz der Ausstattung mit Zeichen des Vokalismus, der Betonung ꝛc., welche den originalen Bestand der hebräischen Gestalt des A. T. nicht ganz intakt gelassen haben, hört diese nicht auf, der „Text" zu sein. Die außerhebräischen Gestalten des A. T. (der samaritanische Pentateuch aber ist auch hebräisch der Sprache nach und nur den Schriftzeichen nach samaritanisch) sind die Versionen und infolge dessen auch nicht selber, nicht unmittelbar Recensionen des Textes, wie man immer und immer wieder ausspricht. Freilich folgt aus der Rangstellung des hebräischen Wortlautes des A. T. nichts völlig Entscheidendes für die absolute Originalität dieses Wortlautes. Denn möglicherweise kann im schlimmsten Falle der „Text" eines Buches so verwildern, daß man aus ihm den ursprünglichen Bestand des Buches weniger erkennen kann, als aus den Uebersetzungen. Jedoch aus dem oben angegebenen formalen Grunde und weil, wie soeben gesagt worden ist, der „Text" nur im schlimmsten Falle an Originalität unter die Versionen heruntersinken kann, so darf diese Rangstellung der hebräischen Gestalt des A. T. nicht ignorirt werden.

Ist aber nun beim „Texte" des A. T. dieser mögliche schlimmste Fall zur Wirklichkeit geworden? Hat sich bei ihm nicht die Regel bewährt, daß der „Text" einer Schrift bei seiner bloßen Vervielfältigung weniger der Alteration ausgesetzt ist, als bei seiner Uebertragung in ein anderes Idiom? Indem wir uns daran-

1) Vgl. über diese Frage Böttcher, „Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache" (Leipzig 1866—68), I, 37 f.

2) Nach Hupfeld, „Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1830, S. 571 ff. handelten über diese Frage im einzelnen Nowack, „Die Bedeutung des Hieronymus für die altest. Textkritik" (Göttingen 1875); Schnedermann, „Die Controverse des Ludovicus Cappellus mit den Buxtorfen über das Alter der hebräischen Punktation" (Leipzig 1879); Siegfried in der „Zeitschrift für die altest. Wissenschaft", Jahrg. 1884, S. 34—83; Hersmann im Programm des Realgymnasium zu Ruhrort 1885.

3) Auch Hitzig, a. a. O., S. 119 f. hat der Punktation einen sehr hohen Grad von Richtigkeit zuerkannt.

machen, diese Fragen durch entscheidende Thatsachen zu beantworten, suchen wir uns, um keine Vorsichtsmaßregel außer Augen zu lassen, über die Zeit, in welcher diese mögliche Verwahrlosung des „Textes" des A. T. eingetreten sein könnte, und über die Anlässe klar zu werden, welche dieses schlimme Schicksal gerade dieses „Textes" herbeigeführt haben könnten. Die zuerst fragliche Zeit darf nicht, wie dies leicht geschehen könnte und auch in neueren darauf bezüglichen Aeußerungen nicht ganz vermieden worden ist,[1] vor die Kanonisirung oder auch vor die Selbständigwerdung des samaritanischen Pentateuch und die Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung gelegt, darf also höchstens von ca. 250 v. Chr. an datirt werden, weil es sich um die zeitliche Fixirung nicht von Schicksalen handelt, an welchen gleich dem „Text" auch die andern Gestalten des A. T. theilgenommen haben würden, sondern blos um die Schicksale, welche das hebräische A. T. allein in seiner Sonderexistenz möglicherweise erlitten hat. Sodann die Anlässe dieser möglichen schlimmen Schicksale des alttestamentlichen „Textes" dürfen auch nur aus Eigenschaften und Tendenzen hergeleitet werden, welche als der hebräischen Judenschaft nach der Entstehung der alexandrinischen Version angehörig nachgewiesen werden können.

In dieser richtig abgegrenzten Zeitperiode war also die Kanonisirung des hebräischen Kodex, abgesehen nur von einigen Theilen der dritten Hauptgruppe desselben (den s. g. Kethubim), schon eingetreten, und die im A. T. vorliegende Nationalliteratur Israels war bereits das heiligste Kleinod des Volkes. Ferner gehört diese Zeit der selbständigen Existenz und der möglichen besonderen, und zwar schlimmen Schicksale des hebräischen A. T. von vornherein zu der durch Esra und Nehemia inaugurirten Periode der Geistesgeschichte Israels, in welcher Treue gegen Gott und Konservatismus gerade gegenüber dem Buchstaben seines Gesetzes die Haupttugenden des Israeliten bildeten, so sehr man auch den Geist der Religiosität zu veräußerlichen in Gefahr stand und einzelne Andeutungen der geschriebenen Gesetzgebung zu „Zusätzen der Aeltesten" auszuspinnen geneigt war.[2] Es kann auch nicht behauptet werden,[3] daß erst seit derjenigen Zeit die Bücher des A. T. von den Juden für unantastbar gehalten worden seien und die Meinung der Nation über die Würde der alten Schriften zu „einer sinnverachtenden

1) Ich denke dabei weniger an das auf jeden Fall keinen recht greifbaren Sinn enthaltende Schlagwort von Gunning, „De Godspraken van Amos" (Leiden 1885), S. VI: De textus receptus is gemaakt, niet geboren", womit wahrscheinlich der uns vorliegende hebräische Text als ein mit bewußter Ueberlegung und Tendenz zubereitetes Ding hingestellt werden soll, welches kein bewußtlos gewachsener Organismus sei, während doch höchstens im Gebiete der Sprachentwickelung, aber nicht in dem der Textentstehung von pflanzenartiger Entfaltung die Rede sein kann. Ich denke aber dabei an die Darstellungen, welche bei Wellhausen in der 4. Aufl. von Bleek's Einleitung in das A. T., S. 626 ff., wo er bald von der nachexilischen Konsonantenveränderung und bald vom Mesastein (9. Jahrh.) redet, sowie bei Cornill, a. a. O., S. 11 vorliegen.

2) Vgl. z. B. über die späteren Reinigkeitsgesetze meinen Artikel in der „Real-Encyclopädie", XIII, 633—636.

3) Wie es von Abraham Geiger in „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel" (Breslau 1857) und von Wellhausen, a. a. O., S. 624 und anderen geschehen ist.

Achtung vor dem Buchstaben" sich ausgebildet habe, in welcher (nämlich) nicht lange vor und jedenfalls 70 n. Chr.) mit der Besiegung der Sadducäer die Pharisäer zu uneingeschränkten Herrschern über die Bestrebungen der Gemeinde sich aufschwangen. Denn in der Hochschätzung der Urkunden der Offenbarungsreligion stimmten ja die Sadducäer mit den Pharisäern überein, und die Sadducäer waren, was man bei der Hypothese von einer erst durch die Pharisäerpartei zu Wege gebrachten Verfestigung des hebräischen Textes ganz außer Acht gelassen hat, noch konservativer gegenüber dem Buchstaben des Gesetzes als ihre Gegner, wie Josephus ausdrücklich erzählt.[1] Ob aber der „Text" des A. T. jenes Konservatismus, welcher gemäß der allgemeinen Denkrichtung und Tendenz des nachnehemianischen Zeitalters auch für die priesterliche und schriftgelehrte Pflege der religiösen Literatur vorauszusetzen ist, auch noch nicht einmal nach dem völligen Siege der Pharisäerpartei sich erfreuen durfte, sondern seine Flüssigkeit noch an den Abweichungen des Targum und des Aquila und selbst des Hieronymus zu ersehen ist und erst das noch „spätere Judenthum" peinliche Sorgfalt in der Textüberlieferung zeigte,[2] — das ist eben die Frage, die nun weiter durch Thatsachen zu entscheiden ist. An diese weitere Erörterung schreiten wir aber mit der guten Meinung hinan, welche wir hinsichtlich der judäischen Pflege des „Textes" zu hegen berechtigt sind, und halten während dieser Erörterung uns immer die drei Gedanken präsent, daß erstens bei der Umsetzung des „Textes" in eine Version eine natürliche Gelegenheit sich darbot und sogar, weil die neue Form der betreffenden Literaturdenkmäler Geistern einer neuen Zeit gefallen sollten, ein natürlicher Anlaß vorhanden war, am Original mannichfache Umgestaltungen vorzunehmen, daß ferner die Arbeit der διασκευή, welcher jetzt so viele Veränderungen des A. T. zugeschrieben werden,[3] am naturgemäßesten als am griechischen A. T. geschehen vorausgesetzt wird, weil dieses thatsächlich schon zur Zeit des Origenes der Willkür der Abschreiber zur Beute gefallen war, und daß endlich es am wahrscheinlichsten ist, daß das griechische A. T. wegen seines jüngeren Ursprungsdatums und als ein Produkt der Philologenthätigkeit[4] Alexandria's leichter ein Objekt der, an sich zum großen Theil unschuldige Ziele verfolgenden, Korrektur geworden sein kann. Sehen wir nun, aller dieser Umstände eingedenk, zu, ob man durch Thatsachen erhärten kann, daß es noch heute wie in des Origenes

1) Antiquitates XIII, 10, 6: „Jetzt will ich mittheilen, daß die Pharisäer aus der Aufeinanderfolge der Väter viele Gesetzesbestimmungen dem Volke überlieferten, welche nicht in den Gesetzen Moses geschrieben sind, und welche daher die Sadducäerpartei verwirft, indem sie sagt, daß man nur jene geschriebenen Bestimmungen für Gesetze zu halten, aber die aus der Ueberlieferung der Väter stammenden Bestimmungen nicht zu beobachten brauche".

2) Ich ziele damit gegen die Sätze, welche Cornill geschrieben hat und schon oben in Nr. 3 angedeutet worden sind.

3) Hauptsächlich vor 25 Jahren durch Julius Popper in „Der biblische Bericht über die Stiftshütte, ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuchs". Leipzig 1862.

4) Vgl. darüber z. B. Herzfeld, „Geschichte des Volkes Jisrael von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon", 2. Aufl. (Leipzig 1863), III, 451 f.

Tagen gestattet ist, die hebräische Gestalt des A. T. als Korrektiv gegenüber der griechischen Gestalt desselben zu verwerthen. Glücklicherweise können wir von einem unleugbaren Faktum unsern Ausgangspunkt bei der weiteren Erörterung nehmen.

5. Eine Scheidewand besteht zwischen dem hebräischen A. T. und den anderen Gestalten desselben.[1] Denn der hebräische Text trägt, um die Differenz nur mäßig zu bezeichnen, ungleich weniger die Spuren der religionsgeschichtlichen und sonstigen Anschauungswandlungen der Juden an sich, als der samaritanische Pentateuch und das targumische oder hellenistische A. T.

Denn der wirkliche Text, d. h. die Konsonantenschrift, hat nur in wenigen Punkten religionsgeschichtliche Aenderungen erfahren, die zum Theil in eine frühere Zeit fallen und also gar nicht hierher gehören, wie die an die Verpönung des Wortes Baal als einer Bezeichnung Jahweh's Hos. 2, 18[2] sich anschließende theilweise Beseitigung des Baal als eines Bestandtheils mancher Eigennamen und die Umsetzung des Namens יהוה in אלהים bei der Redaktion des zweiten und eines Theiles des dritten Psalmenbuches,[3] zum Theil aber, soweit sie wegen ihrer jugendlichen Entstehung allerdings hierher gehören würden, von höchst fragwürdiger Existenz sind. Hierher rechne ich auch denjenigen Punkt, welcher jüngst[4] als eine Entdeckung von nicht geringer Tragweite vorgetragen worden ist. Man hat gemeint, daß, weil innerhalb Hes. 40—48 statt des אדני יהוה unseres hebräischen Textes bei den LXX nicht das erwartete κυριος κυριος, sondern stets κυριος (ο) θεος erscheine, einstmals im hebräischen Texte יהוה אלהים gestanden habe und dafür erst später אדני יהוה geschrieben worden sei. Diese Aenderung des hebräischen Konsonantentextes ist mir mehr als zweifelhaft, weil zwischen hebräischem אדני יהוה und den LXX folgende Beziehung waltet, soweit ich verglichen habe, und ich darf glauben, daß mein Material zur Entscheidung schon hinreicht: a) אדני יהוה wird nicht gewöhnlich durch κυριος κυριος wiedergegeben, sondern unter den von mir verglichenen Stellen mit Uebereinstimmung von V(at.=B) und A(lex.) nur

1) Mit diesen Worten erklären wir uns gegen Kuenen, welcher in seiner „Einleitung in das A. T.", S. 303 den Satz formulirt hat: „Jeder Versuch, eine Scheidewand zwischen der judäischen und den anderen Recensionen des Textes aufzurichten, stellt sich als aussichtslos heraus".

2) Vgl. über die richtige Auslegung dieser Stelle meine Hauptprobleme", S. 35 f. Z. B. die Aenderung des Namens des Davidssohnes Beeljada 2 Sam. 5, 16 braucht deshalb, weil sie nicht auch 1 Chron. 14, 7 vollzogen ist, nicht hinter der Zeit des Chronisten eingetreten zu sein, wie Dillmann in „Ueber Baal mit dem weiblichen Artikel" (Berlin 1881), S. 13 annahm; denn die Aenderung braucht nicht gleichmäßig in alle Quellen eingedrungen zu sein, und der Chronist kann eine in diesem Punkte alterthümlichere Quelle benutzt haben. Noch weniger aber ist die Aenderung hinter die Entstehung der Septuaginta zu verlegen, weil auch diese bereits Ἐλιδαε 2 Sam. 5, 16 bieten, und weil sie die bezüglichen Aenderungen an allen Stellen außer aus einem besonderen Grunde (Dillmann S. 14) 2 Sam. 11, 21 bereits vor sich gehabt haben.

3) Ps. 14, 2 bietet der hebräische Text יהוה und in der Wiederholung dieses Psalms (53, 3) אלהים, aber ebenso schon die LXX an jener Stelle (13, 2) κύριος und an dieser (52, 3) ὁ θεός.

4) Von Cornill, a. a. O., S. 174 f.

Hes. 12, 10; 13, 20. b) Sie, wenigstens der eine oder der andere Kodex, haben das zweite κυριος weggelassen: Jes. 22, 14 A u. S(in), 28, 16 A; 30, 15 A; 40, 10 AS; 49, 22 A; 59, 4 A; Jer. 2, 22 V; 7, 20 VA; Hes. 2, 4 V und ebenso 3, 11. 27; 5, 7. 8; 6, 3. 11; 7, 2. 5; 11, 7. 16. 17; 12, 19. 23. 28; 13, 3. 8. 18; 14, 4. 20. 21; 15, 6; 16, 3. 19. 23 (VA). 36 wieder blos V, ebenso 39, 1. 8 A. 10 V, ebenso 13. 17. 20. 25 A. 29 A; 43, 27 V. Es erscheint auch, was als nicht unwichtig hier eingeschaltet werden muß, für bloses יהוה unseres Textes Hes. 39, 7 κυριος κυριος beim A und 4, 13 κυριος ο θεος beim V. c) Für das uns beschäftigende אדני יהוה steht beim A αδωναι κυριος Hes. 5, 7. 8; 6, 3. 11; 11, 7. 16. 17; 12, 19. 23. 28; 13, 3. 8 18; 14, 4, 21; 15, 6; 16, 36. d) Eben dafür steht κυριος ο θεος σου Jer. 2, 22 bei A nach Tischendorf; κυριος θεος Ισραηλ Hes. 4, 11 bei V und κ. κ. θεε Ισραηλ bei A; κ κ. ο θεος 39, 8. 25 bei A; κ. ο θεος Ισ. 43, 18 als alleinige Lesart; V. 19 hat der V nur κ. ο θεος, aber A ergänzt wieder einen Genitiv dazu, nämlich του Λευι; weiter erscheint κ. ο θεος als gemeinsame Lesart 44, 6. 9. 12. 15. 27; aber 45, 9 hat A wieder κ. ο θεος του Ισ.; V. 15 κ. θεος (κ. ο θεος bei A); ebenso ist das Verhältniß beider Kodices V. 18; 46, 1; 47, 23; aber 46, 16 hat A αδωναι κυριος und 43, 27 ist alleinige Lesart das blose κυριος. Demnach steht die Sache so, daß dem אדני יהוה überhaupt nicht immer ebendieselbe Wendung in den LXX entspricht, daß ferner auch außerhalb Hes. 40—48 das κυριος ο θεος nicht ganz fehlt, daß weiter innerhalb der genannten Kapitel die Hinzufügung des ὁ θεος damit beginnt, daß ein Genetiv dazu gestellt ist, welcher in den nächsten Stellen als selbstverständlich weggelassen worden sein kann, und daß endlich auch nicht „stets", wie Cornill betont, κυριος (ο) θεος entspricht, sondern 43, 27 eine Ausnahme bildet. Dazu kommt als das mir wichtigste Moment, daß statt אדני יהוה die hebräische Tradition selbst adonaj elohim, also ganz dasselbe wie κυριος θεος gelesen hat. Es bleibt daher die nächstliegende Annahme, daß אדני יהוה auch an den genannten Stellen von Hes. 40—48 von jeher gestanden hat, und daß gleich von der ersten dieser Stellen (43, 18) an aus einem besonderen Anlaß, wie mir scheint zur Nachahmung des „Jahweh des Gottes Israels" (44, 2), die in der Schriftgelehrtentradition überhaupt gebräuchliche und auch außerhalb jener Kapitel einigermaßen durchklingende Ersetzung des אדני יהוה durch κυριος (ο) θεος gewählt worden ist. Es wäre zu merkwürdig, wenn nach Cornill's Vermuthung innerhalb dieser Kapitel ursprünglich יהוה אלהים gestanden hätte, und dieses nicht blos 43, 27 auf das einfache κυριος reducirt, sondern auch von den späteren Schriftgelehrten in אדני יהוה umgewandelt worden wäre, während man יהוה אלהים in Gen. 2, 4b—3, 23 stehen gelassen hat.[1]

Am Text sind nach der Kanonisirung in unfraglicher Weise nur durch Veränderung des Vokalismus religionsgeschichtliche Wandlungen zum Ausdruck

1) Damit fällt meinem Urtheile nach auch die weitere Vermuthung Cornill's dahin, daß zu Gen. 2. 3 Hesekiel seine Vision vom neuen Jerusalem habe durch die Wahl jener Gottesnamen יהוה אלהים in Parallele setzen wollen, und daß die Meinung Budde's vom innerjahwistischen Ursprung des יהוה אלהים von Gen. 2, 4b—3, 23 durch die neue Beobachtung Cornill's eine Unterstützung empfange.

gebracht worden. Dahin gehört, daß das nicht mehr auszusprechende hochheilige Tetragramm stehen gelassen und nur mit den Vokalen von adonaj und, wenn dieses Wort monsignore als eine dazu gehörige Größe bereits voranging, mit denen von elohim versehen wurde.[1] Wieder in die Zeit vor die Septuaginta würde es fallen (was aber doch wegen der Fortsetzung der Abhandlung hier mit erwähnt werden muß), wenn die Konsonanten von יהוה Lev. 24, 11 in הַשֵּׁם „den Namen" umgewandelt worden wären. Dies ist aber auch an dieser Stelle nicht geschehen, sondern dort liegt bereits das Urtheil ausgedrückt vor, daß Jahweh „der" Name Gottes sei. Einen positiven Gegengrund, weshalb diese Vorstellung und der darauf begründete Sprachgebrauch nicht vor der Zeit des Abschlusses des A. T. sollte entstanden sein, gibt es nicht. Im Gegentheil muß diese Vorstellung zugleich mit der nach dem Exil sich steigernden Scheu vor dem Gebrauch von יהוה sich erzeugt haben, welche doch offenkundig in den jüngsten Büchern des A. T. nicht wenige Spuren zurückgelassen hat. Weshalb soll es nicht auch eine biblische Wurzel des in der Mischna (Aboth 4, 4: כָּל הַמְחַלֵּל שֵׁם וגו׳) vorliegenden Gebrauches von Schem geben? Daß an jener Stelle Lev. 24, 11 יהוה ausnahmsweise durch השם ersetzt worden sei, könnte man zwar, weil dort der hochheilige Eigenname des wahren Gottes als Objekt von נקב „verfluchen" erschienen wäre, als eine nicht unmögliche Ausnahme betrachten, muß man aber deswegen durchaus unannehmbar finden, weil die Schriftgelehrten das angeblich einstmals dort stehende יהוה in V. 11 nur dadurch aus der unmittelbaren Abhängigkeit von נקב „verfluchen" gerückt haben würden, daß sie שֵׁם davor gesetzt hätten, sodaß in V. 11, wie thatsächlich in V. 16, „den Namen Jahweh's" als Objekt hinter נקב gelesen worden wäre. Daß wie V. 11 יהוה in השם umgewandelt worden sein soll, wäre endlich ganz besonders dann, wenn man das שם יהיה von V. 16 nicht mit mir für ursprünglich, sondern auch seinerseits für eine Milderung[2] des einstmaligen bloßen יהוה hielte, unbegreiflich, weil die Schriftgelehrten dann bei der zweimaligen Aenderung des יהוה nicht blos das erste mal stärker und das zweite mal schwächer, sondern auch das erste mal in geheimnißvoller und erst hinterher in verständlicher Weise geändert hätten, während der Aendernde ohne Zweifel zuerst (V. 11) das deutliche שם יהוה und dann (V. 16) das abkürzende השם gesetzt haben würde. Die Konsonanten des Tetragramm sind auch noch stehen gelassen in dem Pentateuch der Samaritaner, nur daß diese statt Jahweh vielmehr „den Namen" lasen und noch lesen. Der Konsonantentext ist in dieser Beziehung aber geändert in der LXX, indem יהוה durch κυριος ersetzt wurde. Im Unterschied vom hebräischen Text haben die LXX die Konsonanten auch z. B. so geändert, daß sie für Gott die Engel erwähnten: Ps. 8, 6. Ich breche aber hier ab, zu beweisen, wie nur der hebräische Text (im wesentlichen) gegenüber den biblisch-theologischen Entwickelungen der Judenschaft intakt geblieben ist, so sehr mir auch

1) Ebenso scheint es mir bei molech zu sein, dessen Vokalismus ich schon selbst von boscheth (Schande) hergeleitet hatte, ehe ich dieselbe Vermuthung auch bei Geiger, a. a. O., S. 301 gelesen hatte, und nicht anders scheint mir auch das Cholem von Astoreth erklärt werden zu können.

2) Wie sich Geiger, a. a. O., S. 274 ausdrückt.

ein diesen Beweis ermöglichendes Material zu Gebote steht, und erinnere nur noch daran, daß der hebräische Text auch gegenüber späteren chronologischen Theorien sich in seiner Originalität bewahrt hat. Denn er hat die 430 Jahre von Exod. 12, 40 blos auf den ägyptischen Aufenthalt Israels bezogen, während der samaritanische Pentateuch durch Vorsetzung der Worte „in dem Lande Kanaan" und die LXX durch den nachhinkenden Zusatz „und in dem Lande Kanaan" jenen zu lang scheinenden Zeitraum abgekürzt haben.[1] Auch schon der Umstand, daß im Gegensatz zu den hebräischen Juden die hellenistischen eine Erweiterung des Umfanges ihrer maßgebenden religiös-moralischen Literatur durch die Hinzufügung der Apokryphen des A. T. sich gestattet haben, ist ein vollgültiges Zeugniß ihres größeren religionsgeschichtlichen Liberalismus.

Da nun unser hebräischer Text in vielen Stücken das ältere und zweifellos echte Stadium der Religionsanschauungen Israels widerspiegelt, und da es unannehmbar ist, daß in ihm erst der originale Wortlaut vorhanden gewesen, dann beseitigt und schließlich wieder hergestellt worden wäre:[2] so ist nur die Auffassung möglich, daß die Wandlungen (im wesentlichen) nicht in die Textüberlieferung hineingegriffen, sondern nur den Grad betroffen haben, in welchem die fortschreitenden Anschauungen in der Ausgestaltung des Textes sich geltend machen durften. Dies scheint mir die richtigste Lösung des uns beschäftigenden Problems zu sein. Der hauptsächlichste Irrthum von Geiger und seinen ganzen oder halben Nachfolgern scheint mir darin zu liegen, daß man den wechselnden Strömungen des Geisteslebens der Judenschaft einen Einfluß auch auf den Text zugesprochen hat. Der Grad nun, in welchem die Geistesentwickelung der Juden also (im wesentlichen) nur außerhalb des (Konsonanten-)textes einen Einfluß ausübte, war überdies kein stetig und immer zunehmender; sondern nach Zeiten, in welchen diese Geistesentwickelung auf die zum Text sich hinzugesellenden Gestalten des A. T. in hohem Grade einwirkten, folgten ängstlichere Zeiten, wo man diesen wechselnden Geistesströmungen auch nicht einmal mehr auf die neben dem Text erwachsenden Gestalten des A. T. einen starken Grad von Modifikation gestattete. Ein Zeugniß davon legt nicht nur der Umstand ab, daß man den Wucherungen der aramäischen Versionen (den Targumin) später durch Herstellung officieller Targume einen Damm entgegensetzte, sondern auch der, daß zu der Septuaginta sich strengere griechische Uebersetzungen, wie die des Aquila, hinzugesellten.

6. Die religionsgeschichtliche und andersartige sachliche Differenz des Textes und der übrigen Gestalten des A. T. garantirt allerdings nicht unbedingt auch ihre sprachliche Verschiedenheit. Aber doch empfiehlt die zurückhaltende Keuschheit, welche der Text gegenüber den Lockungen der wechselnden Tagesmeinungen bewiesen hat, ihn auch nach der reinsprachlichen Seite hin. Denn mir scheint das Urtheil bedenklich, daß der hebräische Text, während er doch zu gleicher Zeit in

1) Vgl. meine „Beiträge zur biblischen Chronologie" in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1883, S. 286. 401 ꝛc.

2) Gegen Geiger's Aeußerung (a. a. O., S. 267): „Unser Text hat hier [in Bezug auf das Stehenbleiben des יהוה] durch den Kampf gegen ein älteres willkürliches Verfahren seine ältere ursprüngliche Gestalt gewonnen."

dogmatischer und anderer sachlicher Hinsicht der unveränderte ist, in grammatischer, lexikalischer, syntaktischer Hinsicht der veränderte sein soll. Es hat doch wirklich mehr als den Schein der Wahrheit für sich, daß der hebräische Text nur dann auch in sprachlicher Beziehung als eine gleichgültige, nach Belieben veränderliche Größe betrachtet worden wäre, wenn er in dogmatischer und anderer sachlicher Beziehung als eine solche gegolten hätte. Will man aber einwenden, daß die palästinischen Juden die dogmatischen Aenderungen des A. T. in ihren aramäischen Paraphrasen (Targumin) aufgespeichert haben, so gibt man eben meine obige These zu, daß nämlich die palästinischen Juden Aenderungen ihres A. T. nicht an diesem selbst, sondern nur an dessen Lesung und Uebersetzung anzubringen sich erlaubt haben.

Ferner beweist so wenig wie in religionsgeschichtlichen und anderen Dingen auch in reinsprachlichen Dingen gegen die Richtigkeit (Alterthümlichkeit) des hebräischen Wortlautes die theilweise oder auch völlige Zusammenstimmung der anderen Gestalten des A. T.[1] Man unterschätzt da die Macht der mündlichen Tradition, welche man doch anderwärts, wo es sich um die Konservirung des Wortlautes gesetzlicher Partien des A. T. handelt, ausdrücklich anerkennen mußte.[2] Wenn man also der mündlichen Ueberlieferung, welche in der Synagoge und im Lehrhause gepflegt wurde, zutraut, daß sie bei gesetzlichen Abschnitten dem intakt gelassenen Konsonantentext das mit der Zeittheologie sich wandelnde Verständniß in der Paraphrase auf eine ihr genügend sicher scheinende Weise hinzufügen konnte: so muß man ihr auch die Fähigkeit zutrauen, daß sie in einem anderen Theile des A. T. den Text unversehrt ließ (nicht mit Absicht änderte) und dabei nicht gezweifelt hat, das ihr richtig scheinende Verständniß unabhängig von Textänderung bewahren und im Volke verbreiten zu können.

Aber muß nicht trotz alledem die sprachliche Verändertheit auf seiten unseres hebräischen Textes liegen? Muß er nicht deshalb in formaler Hinsicht eine neue Phase des hebräischen Wortlautes darstellen, weil eine andere Phase desselben als die ältere und echte durch den Wortlaut der Septuaginta und des Targum unbedingt bezeugt werde, da ja diese Uebersetzungen den ihnen vorliegenden Text mit sklavischer Treue wiedergegeben haben, wie man auch in unserem Jahrhundert oft gerühmt hat.[3] Man hat gesagt, daß der Uebersetzer z. B. der Samuelisbücher innerhalb der LXX das Bestreben gehabt habe, dasjenige, was er im hebräischen

1) Dies gegen Geiger's (a. a. O., S. 248) Ausspruch: „Am willkürlichsten verfuhr man in den alten Exemplaren mit demjenigen Buche, welches blos gewöhnliche Volksweisheit, Sprüche enthält; in diesem Buche ersetzte man, wie aus den LXX ersichtlich, häufig den einen Spruch mit einem anderen verständlicheren oder passender erscheinenden, und daß dies nicht blos das Werk des Uebersetzers war, sondern daß solche Aenderungen in den Originaltext eingedrungen waren, beweist die häufige Zustimmung des Syrers und Chaldäers".

2) Vgl. das Zugeständniß Geiger's (a. a. O, S. 272): „Wo die Stelle nicht eine Erzählung, sondern eine gesetzliche Vorschrift enthielt, da durfte man den Text nicht so ändern, daß der Sinn dadurch alterirt würde, aber die Erklärung, sowol die Uebersetzungen als die ältere Halachah, suchte die Härte zu mildern".

3) Vgl. hauptsächlich Thenius' Aeußerungen in seinen Einleitungen zu seinen Kommentaren über die Bücher Samuelis (1864) und die Bücher der Könige (1873).

Texte vorfand, mit „diplomatischer Genauigkeit oder vielmehr religiöser Treue“ wiederzugeben, weil er doch diese gleich den palästinensischen Juden besessen haben müsse, weil er ferner die griechischen Worte oft genau in derselben Ordnung aufeinanderfolgen lasse, wie sie im hebräischen Texte stehen, oder weil er hebräische Redeweisen mit Verschmähung des griechischen Ausdruckes wörtlich treu wiedergebe, weil er endlich, wenn er ein Wort gar nicht verstanden habe, das hebräische Wort mit griechischen Buchstaben anstatt oder neben die Uebersetzung setze ꝛc. Ich muß gestehen, daß mir diese Argumentation schon längst wenig imponiren konnte, weil man folgende Umstände übersehen hat. Es ist zunächst Thatsache, wie oben in Nr. 5 gezeigt wurde, daß die hebräischen Juden von ihrem Texte den Einfluß der sich ändernden theologischen Meinungen abgewehrt, also in dieser Hinsicht einen besonders hohen Grad von Konservativismus bewiesen haben, und es muß auch daran erinnert werden, daß eine größere Bereitwilligkeit zur Annahme des Universalismus des Christenthums und zur Verzichtleistung auf die Geltung des ganzen mosaischen Gesetzes bei den außerpalästinensischen Judenchristen (z. B. Barnabas, Stephanus, Saulus) sich gezeigt hat, daß die allegorische Umdeutung z. B. der Reinigkeitsvorschriften bei den hellenistischen Juden geübt wurde, und zwar nicht unerklärlicherweise, weil sie ja nicht durch den heiligen Boden des Vaterlandes so stark mit dem Geiste des Konservativismus genährt wurden.[1] Was man sodann „diplomatische Genauigkeit“ genannt hat, kann auch aus der unvollkommenen Kenntniß, welche der Uebersetzer betreffs der hebräischen Sprache besaß,[2] erklärt werden. Ferner die Beibehaltung der im Hebräischen gewöhnlichen Wortstellung kann der Unbeholfenheit des Uebersetzers schuld gegeben werden müssen. Endlich sklavische Nachahmung eigenthümlicher hebräischer Redeweisen ist nur eine Erscheinung, welche man erklärlicherweise überall findet, wo von Juden die griechische Sprache hauptsächlich in Uebersetzungen, aber auch in selbständigen Literaturprodukten gehandhabt wurde, wie sich ja auch an neutestamentlichen Schriften, besonders an der Apokalypse zeigt. Die Existenz und die Tragweite des Begriffes „Judengriechisch“ ist bei der Erörterung der uns beschäftigenden Frage überhaupt außer Acht gelassen worden.

In ähnlicher Weise hat man bis auf die neueste Zeit behauptet,[3] daß das Targum mit dem Bestreben hergestellt worden sei, den zu seiner (jedesmaligen, da das Targum keine einheitliche Größe ist) Zeit vorliegenden hebräischen Text in den kleinsten Elementen treu wiederzugeben, soweit nicht eine religionsgeschichtliche oder andere sachliche Strömung jenes Bestreben durchkreuzt habe, und daß des-

1) Vgl. andere Beweise für den verschiedenen Grad von Zähigkeit, mit welchem die palästinensischen und die ägyptischen Juden in Theorie und Praxis zur Ueberlieferung der Vorfahren sich gehalten haben, bei Zach. Frankel in seinem Programm „Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung“ (Breslau 1854), S. 41 f.; Herzfeld, „Geschichte des Volkes Jisrael“ (Leipzig 1863), III, 403; Siegfried, „Philo von Alexandria“ (Jena 1875), S. 4. 7 ff.; Merx, „Eine Rede vom Auslegen“ (Halle 1879), S. 43. 48 ff.

2) Wie auch Thenius selbst ausdrücklich zugegeben hat, vgl. Einleitung zu Samuelis, S. XVIII: „Der griechische Uebersetzer der Bücher Samuelis war der hebräischen Sprache nicht vollkommen mächtig. Dies ergibt sich aus dem und dem ꝛc.“

3) Cornill, a. a. O., S. 11. 111. 121. 125.

halb, wo zwischen dem hebräischen Texte und dem Targum eine Differenz sich zeige, die nicht mit dem theologischen und andersartigen Geistesfortschritt der Judenschaft zusammenhänge, unser hebräischer Wortlaut die veränderte Größe sei. Um nicht die Argumente, welche gegen diese Schlußfolgerung aus der Thatsache religionsgeschichtlicher Textänderungen des Targums[1] und aus dem unwahrscheinlichen Doppelcharakter (der dogmatischen Veränderlichkeit und der sprachlichen Starrheit) des Targums ebenso wie oben bei den LXX sich ergeben, hier abermals zu besprechen, will ich hier nur auf die sprachlichen Dinge einen Blick werfen, welche vom Targum aus die Nichtursprünglichkeit unseres hebräischen Textes erhärten sollen.[2] In Bezug auf die Konjunktion „und" waltet zwischen dem hebräischen Texte des Hesekiel und dem Targum folgende Beziehung: gegenüber dem hebräischen Texte fehlt sie sieben mal, steht sie einundzwanzig mal mehr, wird sie drei mal von einem Worte weg an ein anderes gestellt, wird sie acht mal in eine andere Konjunktion verwandelt. Darüber meine ich nur so urtheilen zu können, daß aus dem Weglassen und Hinzusetzen oder Umstellen der Konjunktion „und", welche nach der hebräisch-aramäischen Vorliebe für parataktische, und zwar kopulative Satzverbindung für die Juden ein weniger bewußtes Element der Rede als für uns war und daher wegbleiben oder hinzutreten konnte, ohne daß diese Umstände deutlich ins Bewußtsein traten, nichts für die Originalität des einen oder anderen Wortlautes geschlossen werden kann. Ich meine die wahre Auffassung zu treffen, wenn ich denke, daß man aus demjenigen, was man die „Masse der Kleinigkeiten" nennen kann,[3] nämlich „die Satzverbindung mit oder ohne Waw nach dem Samaritaner und anderen [!] Uebersetzungen gegen unseren Text, die Umänderung des Singular in den Plural, kleine selbstverständliche [!] Zusätze, hinzugefügtes oder zurückgelassenes את als Accusativpartikel u. dgl.", nicht erschließen kann, daß dem samaritanischen Pentateuch und den Uebersetzungen ein anderer (Konsonanten-) Text vorgelegen hat. Wenn aber endlich acht mal anstatt der dem Sprachgenius des Biblisch-Hebräischen so sehr entsprechenden einfach naiven Konjunktion „und" beim Targum des Hesekiel eine andere, und zwar bestimmtere Konjunktion (beram „aber"; ad de „bis" ꝛc.) auftritt: so kann nur geurtheilt werden, daß die Originalität auf seiten unseres hebräischen Textes ist.

Wie die LXX, so hatten die Targumisten die ihnen vielfach zugeschriebene Bestrebung, ihre Vorlage auch nur in grammatisch-lexikalischer Hinsicht einfach mechanisch zu reproduciren, auch aus dem Grunde nicht, weil sie vielmehr mit der positiven Tendenz gearbeitet haben, das zu Uebersetzende dem Anschauungskreise ihrer Zeitgenossen anzupassen und für das Verständniß zu erleichtern.[4] Es kann

1) Beseitigung aller Ausdrücke, welche für die nachkanonische Transscendalisirung der Gottesauffassung anstößig waren: Vertauschung Jahweh's mit dem Worte (Memra, מֵימְרָא) Gottes Gen. 3, 8 ꝛc.; des Ausdrucks „es stieg herab Jahweh" mit „es offenbarte sich Jahweh" (אִתְגְּלִי) 11, 5 ꝛc.

2) Ich nehme hierbei auf dasjenige Rücksicht, was Cornill, a. a. O., S. 121 f. als den fraglichen Beweis leistend angesehen hat.

3) Wie sich Geiger, a. a. O., S. 456 betreffs des Jerusalemischen Targum ausdrückt.

4) Vgl. darüber instar omnium Nöldeke, „Die alttestamentliche Literatur" (Leipzig 1868), S. 248. 250 ꝛc.

nun nach meinem Urtheil keine reinliche Grenze zwischen denjenigen Lesarten z. B. der Targumin, welche ihrer anerkannten Neigung in religionsgeschichtlichen Dingen zu ändern und in formaler Hinsicht aufzuhellen sowie zu erleichtern das Dasein verdanken, und andererseits den Lesarten abgesteckt werden, in denen ebendieselben Targumin gemäß einer fraglichen Peinlichkeit der Uebersetzung ihre Vorlage genau wiedergegeben haben sollen. Sagt man[1] also, daß, wenn LXX und Targumin nicht ganz selten gegen unseren hebräischen Text zusammenstimmen, der Grund darin liege, daß beide in ihrer hebräischen Vorlage eine von unserem jetzigen Hebräer abweichende Lesart besessen hätten: so bleibt mein Urtheil nur dieses: da beide Versionen in der mehr ideellen Behandlung des A. T. gemäß der Tradition der Schriftgelehrsamkeit ihrer Zeitperioden vielfach konform gegangen sind, so ist die nächstliegende Annahme, daß sie auch in der grammatischen und lexikalischen sowie exegetischen (erläuternden) Bearbeitung des Textes ebenderselben Zeitströmung gefolgt sind, und so meist nur der Schein erzeugt worden ist, als ob sie beide in ihrem hebräischen A. T. eine andere Lesart besessen hätten. Doch genug der allgemein historischen Auseinandersetzungen für diesmal! Ich werfe nur noch die Frage auf, ob es sich mit der textkritischen Wichtigkeit der LXX und der Targumin nicht im wesentlichen ebenso verhält wie mit derjenigen der Peschitta, die man[1] doch, und zwar mit Recht, als für die Rekonstruktion ihres hebräischen Textes ungeeignet ansieht.

7. Die Kraft dieser Argumentationen, durch welche selbstverständlich nicht die Fehlerlosigkeit des hebräischen Textes erwiesen und keineswegs seine mannichfaltigen, zum Theil bereits durch die Talmudisten und Masoreten bemerkten und aus falschem Sehen oder Hören und der allgemeinen Gebrechlichkeit menschlicher Tradition geflossenen Korruptelen in Abrede gestellt werden sollen, wird nun noch durch die Ergebnisse erhöht, welche sich mir bei der kritischen Vergleichung vieler Stellen des hebräischen Textes und der anderen Gestalten des A. T. aufgedrängt haben. Denn ich sah mich meist zu der Fällung des Urtheils genöthigt, daß der Wortlaut der Versionen nicht blos das jüngere religionsgeschichtliche Stadium repräsentirt, sondern auch ein Produkt der die Dunkelheiten aufhellenden und an Schwierigkeiten wo nöthig einfach vorübergehenden Thätigkeit der Uebersetzer ist. Soweit diese meine Vergleichungen im ersten Bande meines „Historisch-kritischen Lehrgebäudes der Hebräischen Sprache" vorliegen, sollen sie hier nicht wiederholt werden.[2] Auch aus den Fällen, welche ich bei der Ausarbeitung des zweiten Bandes zu beurtheilen hatte, sollen hier nur zwei Beispiele, und zwar mit Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen aus dem Buche des Hesekiel und aus den Büchern Samuelis vorgeführt werden.

Hes. 22, 24 lautet nach dem hebräischen Konsonantentexte: „Du bist ein Land, welches nicht rein erhalten worden ist, nicht beregnet ist d. h. nicht beregnet

1) Cornill, a. a. O., S. 136; vgl. S. 148 ff. über die Peschitta.

2) Einen deutlichen Fall von solcher Aufhellung unverstandener Dunkelheiten, nämlich die Umsetzung des ספרד von Obad. V. 20 im Ἕως Ἐφράθ bespricht auch mein Art. „Sepharad" in der „Real-Encyklopädie", XIV, 143 f.

worden sein wird am Tage des Zornausbruches". Betrachtet man diese Worte hinsichtlich ihres inneren Zusammenhangs und des weiteren Kontextes, so gibt nicht nur die erstere Hälfte der übersetzten Worte den Grund der anderen Hälfte an, sondern es besteht auch zwischen beiden Hälften und der Fortsetzung der Rede der deutlichste Parallelismus, indem die erstere Hälfte in V. 25—30 und die andere Hälfte in V. 31 ausgeführt ist. Diese demnach an sich vollständig natürliche und dem Ideengang der Prophetenrede entsprechende Bedeutung der ersten Hälfte jenes V. 24 hat auch die palästinisch-jüdische Exegese in der aramäischen Uebersetzung אַרְעָא לָא מְדַכְיָא „ein Land, das sich nicht rein erhalten hat" (Ithpael von דכי) zum Ausdruck gebracht. Ist es nun wahrscheinlich, daß im ursprünglichen Texte die angegebene Gedankenfolge nicht vorhanden gewesen ist, daß zunächst in V. 24 selbst die Angabe des strafbaren Zustandes Israels vor der Androhung der Strafe gefehlt hat, und daß vielmehr ein doppelter, geradezu tautologischer Abdruck der Strafandrohung vorhanden war? Wird diese Unwahrscheinlichkeit dadurch wahrscheinlich, daß das hebräische מְשֻׁחֶרֶת (purificata) bei der LXX durch βρεχομένη wiedergegeben, demnach mit מָטָר (Regen) zusammmengebracht worden ist? Und doch ist diese, man kann ruhig sagen, höchst unwahrscheinliche Auffassung der LXX, worin eine unglückliche Verkennung des Originals, eine gleichmacherische Abschweifung zum folgenden Verbum liegt, auch wieder von Cornill, a. a. O. S. 314 f. als die den ursprünglichen Text repräsentirende angenommen worden.[1]

Ferner 2 Sam. 5, 8 handelt es sich um das Wort צִנּוֹר, welches, entsprechend dem arabischen صِنَّارَة ṣinnâratun, von der Tradition schon in der Mischna als „Wasserröhre" gefaßt worden ist. Es paßt nun auch an der einen von den beiden Stellen, wo das Wort vorkommt, Ps. 42, 8, eine Bezeichnung, die mit Wasserbewegung zusammenhängt, deshalb, weil dann der Dichter mit seinen Ausdrücken in ebenderselben Sphäre von Begriffen bleibt, entschieden besser, als eine Bezeichnung von Felsen,[2] sodaß das Wort mit dem aramäischen מִיזְרָא identisch wäre, welches doch auch ihm bekannte Wort der aramäische Uebersetzer nicht gewählt hat, sondern vielmehr „Strömungen deiner Rinnen זִלְחֵי מֵרוֹבְיִךְ", wie auch die LXX mit ihren καταῤῥάκται eine Wasserlaufbezeichnung in dem Worte gefunden haben. Auch an der anderen Stelle nun (2 Sam. 5, 8) ist es gar nicht wahrscheinlich[3], daß die Bedeutung „Wasserleitung" weniger passe als die Bedeutung „Fels"; denn der Wasserlauf war bei Festungen der begehrenswertheste und darum geschützteste und am schwersten einnehmbare Punkt[4]. Daher will es mir nicht bedünken, daß die Worte „wer vordringt bis zur Wasserleitung" im Munde des die Stadt Jebus belagernden und seine Krieger anfeuernden David „sinnlos"

1) Ueber die unrichtige masoretische Auffassung der als Pualform gemeinten Konsonanten גשמה siehe die Auseinandersetzung im 2. Bande meines Lehrgebäudes.

2) Was Friedr. Delitzsch in seinen „Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs" (Leipzig 1886), S. 165 für das Wahrscheinlichste hält.

3) Gegen Friedr. Delitzsch, a. a. O.

4) Siehe über Quellen als strategisch wichtige Punkte Guthe in der „Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins", Jahrg 1882, S. 318 f.

und verschrieben seien aus „Joab der Sohn Seruja's", wie Klostermann, a. a. O., S. 146 f. geurtheilt hat.

Ich breche aber hier ab. Denn es kam mir nur darauf an, einige Wahrheiten der Geschichte, welche mir jetzt mit Unrecht vielfach vergessen zu werden scheinen, wieder zur Geltung zu bringen. Dadurch sollte die Mißgunst, welche gegen die verhältnißmäßig große Güte unseres hebräischen Textes in einem nicht engen Kreise von Gelehrten gegenwärtig gehegt wird, in ihrer Grundlosigkeit aufgezeigt werden, damit, von unberechtigter Voreingenommenheit frei, die Vergleichung der uns überlieferten Gestalten der einzelnen Stellen des A. T. unparteiisch an ihre Arbeit gehen könne.

Beiträge zur Ethik und ihrer Geschichte.

Von Dr. **Chr. E. Luthardt.**

3. Der Gegensatz des Nomismus und Antinomismus.

Solange das sittliche Leben nicht dadurch, daß es zu seiner Wahrheit gekommen ist, die wahre Freiheit gefunden hat, schwankt es zwischen den beiden unwahren Einseitigkeiten des Nomismus und Antinomismus d. i. der falschen gesetzlichen Bindung und der falschen Entbindung vom Gesetz hin und her und sucht vergebens aus eigenem Vermögen darüber hinauszukommen.

1. Der Wille Gottes über den Menschen, d. i. der Mensch Gottes, ist die Harmonie von Sollen und Sein, deren Wirklichkeit die Wahrheit des Menschen und damit seine Freiheit bildet. Da nun der Mensch in Wirklichkeit dieser seiner Wahrheit verlustig gegangen, bleibt zwar jener Wille Gottes, aber als nicht verwirklichtes Ideal, als vor und über dem Menschen stehendes Gesetz und der Mensch unter dem Gesetz, also unfrei, weil unwahr.

2. Die Gegensätze des Nomismus und Antinomismus. Zunächst sucht der Mensch jenen Willen Gottes zu verwirklichen, also die Harmonie von Sollen und Sein herzustellen auf dem Wege eigener Arbeit, indem er seinen widergöttlichen Willen bindet durch das Gesetz, sodaß er nicht zur Aeußerung komme, d. h. er macht sich selbst unfrei durch das Gesetz, um dadurch zu seiner Wahrheit zu kommen: im Nomismus. Aber das unmittelbare Bewußtsein, zur Freiheit bestimmt zu sein, widerspricht dieser Selbstbindung im Antinomismus: das Sollen ist nicht der Widerspruch zum Sein und zu seiner Bethätigung, sondern nur der Ausdruck des Seins, wie es von Natur ist. Während der Nomismus die Wahrheit als gesetzliches Ideal der Wirklichkeit gegenüberstellt, sieht der Antinomismus in der Wirklichkeit schon die Wahrheit gegeben. Jener glaubt durch das gesetzliche Thun die Person zu derjenigen machen zu können, die sie sein soll, dieser glaubt die Person schon als die, welche sie sein soll und sich dem-

nach ohne weiteres entsprechend bethätigen zu dürfen. Dort ist das Thun das erste und die Person das zweite, hier ist die Person das erste, aber in ihrer natürlichen Beschaffenheit. Dort ist die Sittlichkeit Gesetz, das die Natur bindet, hier ist die Sittlichkeit Natur, wie sie von Hause aus ist. Jenes ist der jüdische, dieses ist der heidnische Standpunkt. Denn für Israel ist das Gesetz die Norm und Form der Sittlichkeit, dem Heidenthum ist die Natur das Sittliche. Jenes ist der falsche Realismus der Werke, dieses ist der falsche Idealismus der Freiheit. Beide Einseitigkeiten fordern einander und gehen daher in der Geschichte der sittlichen Denkweise nebeneinander her.

3. Die gegensätzlichen Standpunkte in der Geschichte sind vertreten durch die großen Typen Israels (οἱ ἔννομοι) und der Heidenwelt (οἱ ἄνομοι). Die Entwickelung des israelitischen Geistes hatte zu einer scharfen Anspannung des gesetzlichen Geistes, zu einer Apotheose und Verabsolutirung der Thorah geführt, unter welcher die Erkenntniß der Relativität des Gesetzes und der übergeordneten Bedeutung des prophetischen Elements unterging: im Pharisäismus und seiner Nomokratie. Die Entwickelung des antik-heidnischen Geistes hatte zum Untergang der objektiven (nationalen) Autoritäten und zur geistigen Befreiung des Individuums aber auf dem Weg des Intellektes geführt. Dort ist das Ideal der Gerechten, aber im Sinne der gesetzlichen Werkthätigkeit, hier ist es der Weise, aber im Sinne der einseitigen Erkenntnißthätigkeit. Beide Einseitigkeiten gehen mannichfache Verbindungen miteinander ein. Beide Richtungen machen sich auch in der Kirche geltend: in der apostolischen Kirche jene Richtung in den pharisäischen Gegnern Pauli, diese in den gnostischen Gegnern Johannis. Gegen die gesetzliche Richtung, welche durch ein gewisses Thun (Galaterbrief) oder durch gewisse Enthaltungen (Kolosserbrief) die Person zu derjenigen machen wollten, die sie sein soll, betont Paulus das Christenthum als Freiheit, aber der Kinder Gottes, die in Christo durch Rechtfertigung und Wiedergeburt neue Menschen geworden sind. Vergl. die δουλεία τοῦ νόμου und die ἐλευθερία der υἱοθεσία bes. Gal. 4 u. 5.

Aus den Anfängen des heidnischen Libertinismus in christlichen Kreisen schon des paulinischen Zeitalters — in der korinthischen Gemeinde im Mißbrauch des πάντα (μοι) ἔξεστιν, dem deshalb Paulus ein ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, οὐ πάντα οἰκοδομεῖ hinzufügt, 1 Kor. 6, 12. 10, 23 — entwickelte sich der Antinomismus der spiritualistischen Gnosis, welchem Johannes die ἐντολή des Christenthums im Sinne der inneren Bindung der Liebe entgegenstellt (Joh. 13, 34; 14, 15. 21; 15, 10. 12; 1 Joh. 2, 3. 4. 7. 8; 3, 22. 23. 24; 4, 21; 5, 2. 3; 2 Joh. 4. 5. 6; Offb. 12, 17; 14, 12; 22, 14), in den beiden Briefen mehr in allgemeinerer Entgegenstellung, in den apokalyptischen Sendschreiben an Pergamus (2, 14 f.) und Thyatira (1, 20 ff.) in direkter Polemik gegen die Nikolaiten (ein ähnlicher oder der gleiche Antinomismus ist auch im Briefe Judä und 2 Petri bekämpft); über welche Irenäus (1, 26, 3 indiscrete vivunt; 3, 11, 1; auch Hippolyt Philos. 7, 36), Klemens Alexandrinus (Strom. 2, 20, 118; 3, 4, 25 (des Diakon Nikolaus angeblicher und mißdeuteter Grundsatz ὅτι παραχρήσασθαι τῇ σαρκὶ δεῖ) und Apostolische Konstitutionen 6, 8. 10 („schamlose Unzucht").

In der nachapostolischen Kirche setzte sich der Nomismus — auch auf heidenchristlichen Boden übergegangen — fort in der gesetzlichen Richtung überhaupt, welche die Kirche einschlug. Das Christenthum kam vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der lex zu stehen, als des allgemeinen Begriffes des Neuen wie des Alten Testaments; und macht sich geltend in der Denkweise des Hirten des Hermas (vgl. Th. Zahn, „Der Hirt des Hermas", S. 467: „mystischer Nomismus"; Uhlhorn, R.-E.² VI, 13: „ethische Reaktion zu Gunsten der alten strengeren Sitte gegenüber einer in der Kirche eingerissenen Laxheit"), wie vor allem des Montanismus: der heilige Geist ist wesentlich Gesetzgeber (Uhlhorn, a. a. O.: die „Spitze" jener „ethischen Reaktion").

Den Antinomismus dagegen vertritt die häretische Gnosis, welche die Ethik in Physik verwandelt, indem sie den „Pneumatiker" von Natur sein und ihn sein Gesetz in sich selbst tragen läßt, frei von allem anderen Gesetz; das Heil aber in die Erkenntniß setzt, in welcher sich der Gnostiker über die Sinnlichkeit erhebt, entweder in Entsinnlichung oder in Erschöpfung der Sinnlichkeit im Genuß. Am weitesten gingen in der Gleichsetzung von Freiheit des Geistes und Emancipation des Fleisches Karpokrates und sein Sohn Epiphanes.

Die katholische und dann die römische Kirche wird zur Erneuerung des (pharisäischen) Nomismus. Das Christenthum ist nova lex, die Kirche Gesetzesanstalt, das Verhalten gegen Gott in Buße und Glaube wird zu Akten kirchlicher Gesetzgebung, die christliche Sittlichkeit zu kirchlicher Gesetzlichkeit. Antinomistisch dagegen sind die pantheistischen Richtungen eines Amalrich von Bena, der Brüder und Schwestern des freien Geistes ꝛc., welche aus der pantheistischen Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes folgerten, daß alles, was ein göttlicher Mensch thut, gut und die äußere Handlung gleichgültig ist; ebenso dann die humanistischen Kreise besonders Italiens mit ihrem heidnischen Libertinismus.

Die Reformation Luther's hat den römischen Nomismus durch die Erneuerung der paulinischen Predigt von der evangelischen Freiheit des Christenmenschen überwunden, zugleich aber im Wesen des neuen Menschen das innere Gesetz des neuen Lebens der Liebe, die aus dem Glauben kommt, nachgewiesen; während die theokratische Richtung der Reformation Calvin's einen gesetzlichen Zug hat, der in einzelnen Sekten noch viel stärker hervortritt; in der lutherischen Kirche im Pietismus sich geltend macht, während im Gegensatz dazu die Orthodoxie im Leben die Gefahr des Antinomismus hatte.

Auch in der allgemeinen Denkweise gehen diese zwei Richtungen nebeneinander her: die nomistische, vertreten vom Moralismus z. B. Kant's: die Tugend ist ein Handeln aus Respekt vor dem Sittengesetz; die antinomistische, vertreten vom Humanismus z. B. Goethe's: die Sittlichkeit muß Natur sein. Aber wenn nun die Natur unsittlich ist? Schiller wandte gegen Kant ein: das sei eine Moral für Knechte, nicht für die Kinder des Hauses: Ueber das Herz zu siegen ist groß, ich ehre den Tapfern; Aber wer durch sein Herz sieget, er gilt mir noch mehr; Einheit von Gesetz und Neigung oder Willen sei das Höchste:

Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron;

Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät.

Aber wie kommt der Mensch zu dieser inneren Einheit, d. h. zu seiner sittlichen Wahrheit, die ihn freimacht?

4. Der Weg zur sittlichen Wahrheit ist nach Sokrates das Wissen: das begriffliche Erkennen der Tugend ist auch ihr Besitz; Plato: die Anschauung der Idee. Aber Aristoteles verneint das, und mit Recht, gestützt auf die Erfahrung. Dasselbe gilt gegen den Heilsweg der Bildung. Wissen und Wollen, Bildung und Sittlichkeit liegen auf ganz verschiedenen Gebieten. Von dem einen gilt nicht die Konsequenz auf das andere, der Unterschied von Feinheit und Rohheit ist nicht identisch mit dem Unterschied von Sittlichkeit und Unsittlichkeit und die Zeiten der gesteigerten Bildung sind in der Regel Zeiten sinkender Sittlichkeit.

Aristoteles bezeichnet daher die Gewöhnung (ἔθος) als den Weg der Sittlichkeit (ἦθος): man muß den Baum biegen, wenn er noch jung ist. Aber damit werden etwa Gewohnheiten geändert, aber nicht das Herz. Und wenn der Baum nun alt ist?

Kant weist auf den Weg des Gesetzes. Aber wie kommt es zur inneren Uebereinstimmung mit dem Gesetz? Kant fordert eine innere sittliche Revolution, eine Art von Wiedergeburt, durch welche die sittliche Maxime zur herrschenden werden soll. Aber wie soll sie zu Stande kommen? Schiller: durch die Macht des Schönen. Aber Aesthetik und Ethik liegen weit auseinander. Es muß eine übermächtige sittliche Macht über uns kommen, welche das innerste Herz umwandelt und uns dadurch über die Einseitigkeiten des Nomismus und Antinomismus hinaushebt zum königlichen Gesetz der Freiheit.

Zur Tugendlehre.

1. Der Begriff der Tugend.

Nach Sokrates ist die Tugend σοφία, Wissen, also lehrbar; nämlich Wissen vom Guten (ἀγαθόν und καλόν) zugleich im Sinn des Zuträglichen (ὠφέλιμον, χρήσιμον); ihre Uebung somit auf Einsicht beruhendes Rechthandeln. Wenn danach der Begriff der Tugend je nach der vorliegenden Aufgabe ein verschiedener ist, so sucht ihn Plato zur Allgemeinheit der Idee zu erheben, in welcher die Unterschiede in der Einheit aufgehen: die ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ, δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (Theaet. p. 176), worin die Gesundheit und Schönheit der Seele besteht, während das Laster Krankheit und Häßlichkeit ist. Dagegen führt Aristoteles die Tugend aus jener Allgemeinheit in die mannichfaltigen Unterschiede des konkreten Daseins herab. Die Tugend, nämlich die ethische, im Unterschied von der dianoetischen, die ἕξις, Fertigkeit, ein auf Aktivität gerichteter Zustand der Seele, also verbunden mit Thätigkeit (ἐνέργεια), nicht ruhender Zustand, und zwar mit vernunftgemäßer, d. h. dem Zweck entsprechender Thätigkeit, die ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ist mit

der ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν identisch, ebendeshalb auf dem Wege der Uebung und Gewöhnung erworbene thätige Beschaffenheit.

In allem Handeln aber kommt es darauf an, die richtige Mitte zwischen dem Zuviel (ὑπερβολή) und dem Zuwenig (ἔλλειψις) zu treffen; die Tugend ist also das Mittelmaß τὸ μέσον, ἡ μεσότης. Und das ist ein Gemeingut der antiken Denkweise überhaupt geworden. Vgl. das bekannte Horazische: est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum. Dies Mittlere ist aber natürlich nicht ein absolutes, sondern ein relatives, je nach dem einzelnen Fall sich bestimmendes. Die Tugend ist also nicht ihrem materialen Wesen nach eine einheitliche, sondern nur ihrem formalen, und zwar relativem Begriff nach (das Mittlere); dieses Formale bestimmt sich nach der besseren öffentlichen Meinung, wie sie sich vor allem im Staatsgesetz ausspricht. Die Sittlichkeit ist also politisch normirt; es gibt keine allgemeine und gemeinsame Sittlichkeit des Menschen, sondern sie hat ihre Stufen, je nachdem sie der höchsten, des freien Staatsbürgers näher oder ferner steht. Die Stoa hat dann eine allgemeine menschliche Tugend zu gewinnen gesucht, auf Grund des Zusammenhanges des Einzellebens mit dem Gesammtleben; demgemäß ist Tugend ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, Uebereinstimmung des innerlichen Willens und Verhaltens mit dem allbeherrschenden Naturgesetz, oder der Vernunft, oder dem göttlichen Willen. Da dieser göttliche Wille aber nur die allgemeine Nothwendigkeit im pantheistischen Sinn ist, so kommt es nur zu einer abstrakten Allgemeinheit des Begriffs der Tugend und im Grunde nur zu einer negativen Tugend, der Tugend der Resignation: ἀνέχου καὶ ἀπέχου (Zeno).

Erst das Christenthum hat den allgemeinen Begriff der Tugend durch die konkrete Beziehung zum persönlichen Gott konkret und persönlich bestimmt. Das unterscheidet auch die sonst besonders mit der stoischen Definition gleichlautenden Bestimmungen z. B. eines Clemens Alexandrinus von jenen. An sich also und abgesehen von jener konkreten Beziehung ist die Tugend zu definiren als diejenige innere sittliche Beschaffenheit (habitus, ἕξις) des Menschen, welche ihn befähigt zur Leistung der Sittlichkeit. Habitus est, quo quis agit, cum voluerit, sagt Thomas von Aquin, also eine bleibende Qualität, die nicht nur die bloße Möglichkeit enthält, sondern die wirkliche Befähigung. Virtus et quidam habitus (voluntatis) perficiens hominem ad bene operandum, oder bona qualitas mentis qua recte vivitur, sagt Thomas von Aquin. Und diese rectitudo wird vielfach, selbst von Bernhard (De consider. I, 6) als mediocritas bezeichnet.

Im Anschluß an Aristoteles und Thomas von Aquin sagt dann auch Melanchthon in seiner philosophischen Moral: virtus est habitus qui inclinat voluntatem ad obediendum rectae rationi (C. R. XVI, 38). Er lobt Aristoteles, quod unus definivit virtutes esse mediocritates. Nam formale virtutis est ipsius affectus moderatio (a. a. O., S. 59). In jener Bezeichnung der Tugend als habitus ꝛc. liegen die drei Momente der sittlichen Beschaffenheit, der Lebendigkeit, der Kraft und Fertigkeit. Dies ist auch seitdem der herrschende Begriff. Die Tugend gehört also dem Gebiet der inneren Gesinnung und ihrer Beschaffenheit an, im Unterschied von der Pflicht, welche sich auf das dem Gesetz

entsprechende einzelne Handeln bezieht. Weil aber Gesinnungsbeschaffenheit, so ist die Tugend nicht eine angeborene natürliche Fähigkeit, sondern eine auf dem Wege sittlicher Arbeit erworbene, welche zugleich die beharrliche Richtung des Willens (Gesinnung) auf das Gute einschließt. Dieses Allgemeine erhält nun aber seine nähere Bestimmtheit durch das Verhältniß des Menschen zu Gott in Christo.

2. Die Einheit der Tugend und die antiken Kardinaltugenden.

Die Tugend ist, weil Gesinnungsbeschaffenheit, ihrem Wesen nach Eine, schließt aber zugleich eine Mannichfaltigkeit in sich. Die antike Moralphilosophie suchte beide Seiten in ihrer Lehre von den Kardinaltugenden zu verbinden, welche dann auch in die Ethik der kirchlichen Theologie überging.

1. Das Alterthum suchte zwar im Anfang die verschiedenen Tugenden auf eine gemeinsame Basis zu gründen; für jene selbst aber fehlte ihm die einheitliche, sittliche Idee, und so begnügte man sich, die Vielheit der Tugenden auf gewisse Stammtugenden, die s. g. Kardinaltugenden zurückzuführen, aus denen die einzelnen Tugenden hervorgingen. Diese sind im wesentlichen stets dieselben vier gewesen. Erst am Ausgang der alten Welt strebte die Stoa eine reale Einheit der Tugenden an, kam aber über Abstraktionen nicht hinaus.

Auf der Grundlage der religiösen Scheu (εὐσέβεια, ὁσιότης), wie sie sich im Eid (ὅρκος-Schranke) und in der Erfüllung religiöser Pflichten (Opfer und Gebet) offenbart, ruhen schon in der homerischen Zeit die Tugenden, welche, im wesentlichen dieselben von Anfang, die ganze folgende Zeit herab das populäre moralische Bewußtsein wie die philosophische Reflexion bestimmen. So vor allem die Tugenden des Mannes: der tapfere Muth (ἀνδρία) und der kluge Rath (φρόνησις), welcher in der Maßhaltung (σωφροσύνη gegenüber aller ὕβρις) sich offenbart, und in dem Grade, als das politische Leben sich ausbildet, in der Gerechtigkeit δικαιοσύνη = ἡ πρός τὸν ἕτερον ἀρετή Aristoteles) sich bethätigt. Immer entschiedener tritt dann im Zeitalter der moralischen Reflexion (bei den Gnomikern und Elegikern) als der Grundzug der griechischen sittlichen Denkweise und als die Grundtugend das Maß, die richtige Mitte (πάντων μεσ' ἄριστα Theognis) hervor. Diese ist es, welche von der Gerechtigkeit, der obersten Tugend, eingehalten wird, verbunden mit der Einsicht. So auch bei den Dramatikern und in Xenophon's Charakteristik von Sokrates am Schluß der Memorabilien. Darauf ruht die Vierzahl der platonischen Kardinaltugenden mit ihrer psychologischen Begründung. Die Tugend des λογιστικόν, der erkennenden Seele ist die σοφία; die des θυμοειδές ist die ἀνδρία, die des ἐπιθυμητικόν die σωφροσύνη, die Besonnenheit, Mäßigkeit, Selbstbeherrschung. Die δικαιοσύνη aber ist die Harmonie der einzelnen; zu ihr gehört auch die Frömmigkeit ὁσιότης. Aristoteles löst die Ethik von der religiösen Grundlage und stellt sie rein auf die vernünftige Einsicht mit der Begrenzung nur auf die menschlichen, bürgerlichen Verhältnisse. Nicht deduktiv verfahrend wie Plato, sondern von der Beobachtung der empirischen Wirklichkeit ausgehend, sucht er in allen Gebieten die richtige Mitte zwischen den Ex-

tremen, vom Niederen zum Höheren fortschreitend, und gewinnt so zwar nicht, wie Schleiermacher ihm vorwarf, einen „Haufen", aber eine größere Zahl von Tugenden, in denen aber doch auch jene Vierzahl noch zu erkennen ist. Die Tugenden sind entweder reine Vernunfttugenden, διανοητικαί, welche das richtige Verhalten der theoretischen Vernunft bezeichnen, ebendeshalb übergeordnet sind (Vernunft im speciellen Sinne, Wissenschaft, Weisheit, Kunst und praktische Einsicht), oder praktische Tugenden ἠθικαί, in welchen die Vernunft die Herrschaft über das Begehren in der Einhaltung der richtigen Mitte bethätigt. Die weitere Entwickelung schloß sich vorzugsweise an die platonische Viertheilung an. So nahm die Stoa die Vierzahl der Tugend wieder auf. Die Tugend ist nicht blos wie bei Aristoteles das höchste, sondern das einzige Gut, weil das einzige Gut, darum im Grunde ein untrennbares, wenn sie sich auch in jener Vierzahl auseinanderlegt. Ihre Wurzel ist φρόνησις, beim Zuertheilen als Gerechtigkeit, beim Erstreben als Besonnenheit, beim Erdulden als Tapferkeit erscheinend (Zeno). Wer eine hat, hat sie im Grunde alle, und wer sie alle vereinigt hat, hat auch die einzelne wahrhaft. Dieses findet statt beim Weisen, dem sittlichen Ideal der Stoa; seine Sittlichkeit ist das κατόρθωμα, das perfectum, weil die Einheit von Handeln und Gesinnung, im Unterschied vom καθῆκον, d. i. der sittlichen Handlung, abgesehen von der entsprechenden Gesinnung. Hier arbeitet sich eine Sittlichkeit der reinen Innerlichkeit und zugleich der Allgemeinheit heraus, nicht des einzelnen Staatsbürgers, sondern des Menschen; denn der Weise, welcher der Inbegriff aller Vollkommenheiten und Zeus selbst gleich ist (Neander: „ein Hochmuthsschwindel"; Thilo: „wird zuweilen Karikatur") ist schlechthin Mensch. Aber dieses sittliche Ideal ist eine Abstraktion, nur die Negation der Konkretheiten, und ist nach eigenem Bekenntniß nie Wirklichkeit geworden, daher von den Späteren (seit Panaetius) ermäßigt zum Fortschreitenden (προκόπτων); und die Sittlichkeit selbst im Grunde eine negative (ἀνέχου καὶ ἀπέχου, Zeno), ἀπάθεια, Resignation, schließlich Pessimismus.

Die Stoa beeinflußte sowol die Ethik des alexandrinischen Judenthums (vgl. Weisheit 8, 7 die vier Kardinaltugenden der Weisheit) als die römische Denkweise, wie denn Cicero's De officiis II. III eine Bearbeitung der stoischen Moral (des Panaetius) ist, und demgemäß nach den vier Kardinaltugenden abläuft, und ging endlich als Popularphilosophie der edler Gesinnten auch in die kirchliche Anschauung über.

2. Das Neue Testament enthält keine Lehre von der Tugend und den Tugenden. Selbst das Wort hat es nur etliche mal (Phil. 4, 8; 2 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3. 5) und immer nur im konkreten Sinn. Aber seine ganze Anschauung von der innerlichen Erneuerung des Sinnes in Wiedergeburt und Bekehrung, wodurch der Mensch eine καινὴ κτίσις (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15), ein ἔργον τοῦ θεοῦ (Röm. 14, 20), θεοῦ ποίημα (Eph. 2, 10) wird, ἐν πνεύματι ἁγίῳ, somit ein πνευματικός (1 Kor. 2, 15); Gal. 6, 1), in allem seinem Denken, Wollen und Thun von diesem neuen Lebensprinzip bestimmt (Röm. 8, 9 ff.), ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Röm. 15, 15; 1 Kor. 6, 11), in seinem νοῦς und seiner καρδία erneuert (Eph. 4, 23 f.), also nicht blos in einzelnen Stücken korrigirt, sondern

central und damit universell erneuert — eine dem Alterthum fremde Vorstellung, weil Thatsache — hat die Einheit der Tugend, weil der neuen Gesinnung zur selbstverständlichen Voraussetzung. So bringt das Christenthum die Vorstellung und Thatsache einer einheitlichen realen Idee der Sittlichkeit, die dann in der Kirche sich mit den wissenschaftlichen Traditionen der antiken Ethik verband.

3. Die alte Kirche. Während das Alterthum nur eine formale Einheit der Tugend in dem Einen Seelenwesen, deren Beschaffenheit sie ist, kannte, hatte das christliche Denken eine reale Einheit in der Beziehung zu dem konkreten persönlichen Gott, mochte man ihr einheitliches Wesen nun im Anschluß an Röm. 13, 10; 1 Kor. 13 u. a. als Liebe (z. B. Clemens Alexandrinus) oder als Glaube oder ähnlich bezeichnen. Immer wird die Einheit der Tugend vertreten; so z. B. von Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Bernhard: virtutes non sunt si ab invicem separantur. Daneben aber nahm man die alten Kardinaltugenden einfach herüber. So Clemens Alexandrinus, oder auch modificirt die Tugenden des Gnostikers: σοφία, δικαιοσύνη, ὁσιότης, oder mit Betonung der σωφροσύνη, sodaß die christliche Tugend als vorchristliche hellenische erscheint. Origenes bezeichnet die vier antiken Kardinaltugenden auch als die christlichen, und Gregor Thaumaturg in seiner Dankrede auf Origenes, die Tugenden der Weisheit und Mäßigung, der Rechtschaffenheit und Männlichkeit als die Zielpunkte seiner Sittenlehre.

Diese Kombinirung christlicher Grundanschauung mit antiken Elementen ging auch in die abendländische Theologie über. Ambrosius behandelt die Vierzahl der Kardinaltugenden als feststehenden Satz: Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scil. temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem (zu Luk. 6, 20), und so weist er dann sofort die vier Kardinaltugenden aus den Beispielen der Schrift, speciell an Abraham, Jakob und Noah nach (besonders in Abrahams Opferung seines Sohnes). Ebenso ist es bei Hieronymus, und zwar noch nicht mit der christlichen Dreizahl fides, spes, caritas verbunden. Dagegen treten bei Augustin die Kardinaltugenden nicht blos neben die theologischen, sondern auch in inneren Zusammenhang mit der christlichen Grundtugend der Liebe, als verschiedene Aeußerungen derselben (virtus est ordo amoris, De civ. Dei XV; Retract. 1, 7) und so in christlicher Umdeutung De moribus eccl. cath. c. 35—39 temperantia, c. 40—43 fortitudo, c. 44 justitia, c. 45 prudentia).

Durch Isidorus Hispalensis u. a. vermittelt sich diese Lehrweise der folgenden Zeit: De differentiis verborum II, 34, 35 erscheinen die Kardinaltugenden christlich bestimmt: die Klugheit als die Erkenntniß des wahren Glaubens und Wissenschaft der H. Schrift; die Gerechtigkeit als Liebe Gottes und des Nächsten; die Tapferkeit als Seelenstärke, Verachtung der Ehre, des Reichthums, Geduld im Leiden, Gleichmuth im Glück, Beharrlichkeit in der Arbeitsamkeit; die Mäßigung als Maßhalten in Wort und Handlung, als Begleiterin der Schamhaftigkeit, Bewahrerin der Demuth ꝛc. Damit erhalten sie aber vielfach willkürlichen Inhalt und Ausdehnung. Es zeigt sich, daß dies Schema nicht geeignet ist, die eigenthümlich christliche Sittlichkeit in sich zu fassen. Denn es ging zunächst auf die Verhältnisse des natürlichen Gemeinschaftslebens, während die christliche Sittlich-

keit vor allem durch die Beziehung auf Gott bestimmt ist. Aber mit jenen Modifikationen ist dieses Schema in die mittelalterliche Theologie übergegangen, in der römischen jetzt noch herrschend, um die Tradition der Lehrform zu bewahren.

4. Die mittelalterliche Theologie nahm diese Lehrform auf und zwar nicht blos solche Vermittler wie z. B. Beda (die vier Kardinaltugenden bilden den Gegensatz zu den vier Wunden, welche durch die Ursünde geschlagen; denn den vier Uebeln ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia entsprechen die vier prudentia, justitia, fortitudo, temperentia), sondern auch Mystiker, wie z. B. Bernhard von Clairveaux (De consid. I) oder Bonaventura (Brevil. V, 4), wo die Nothwendigkeit der vier Kardinaltugenden nachgewiesen wird. Denn gemäß dem Doppelgesicht, welches die Seele hat, dem oberen und dem unteren, muß sie in Bezug auf jenes in den drei theologischen Tugenden, entsprechend der Trinität, in Bezug auf dieses in den vier Kardinaltugenden „rektificirt" werden; nam prudentia rectificat rationalem (animam), fortitudo irascibilem, temperantia concupiscibilem, justitia vero rectificat omnes has vires in comparatione ad alterum (vgl. Aristoteles ἡ πρὸς τὸν ἕτερον ἀρετή) (Centiloq. III, 41 ff.), dies alles in der schematisirenden Weise, wie sie Bonaventura liebt. Bei Thomas von Aquin aber und speciell in seiner Moral tritt die Kombination von Philosophie und Kirchenlehre, antiken und christlichen Traditionen, speciell von Aristoteles und Augustin, wie sie für diese Scholastik überhaupt charakteristisch ist, besonders deutlich hervor und zeigt sich vor allem in seiner Tugendlehre (vgl. II, 1, 9 u. 56 ff.). Von dem Einheitspunkt der anima als dem Subjekt der Tugenden (habitus ꝛc. vgl. oben) ausgehend, theilt er dieselben im Anschluß an Aristoteles ein in intellectuales und morales, um von da aus zu den bekannten vier Kardinaltugenden zu gelangen, während die specifisch christliche Sittlichkeit in den drei theologischen Tugenden dargestellt wird. Denn es gibt eine doppelte beatitudo: die eine, welche der menschlichen Natur angemessen ist, und welche der Mensch durch die Prinzipien seiner Natur erreichen kann: die rein natürliche Sittlichkeit der philosophischen Tugenden; die andere über die menschliche Natur hinausgehend, wozu der Mensch nur durch übernatürliche, göttliche Kraftmittheilung gelangen kann: die übernatürliche Sittlichkeit der theologischen Tugenden. Jene beziehen sich auf das Verhältniß zur Welt, den finis naturalis, dessen Erreichung dem Menschen mit seinen natürlichen Kräften möglich ist, diese auf das Verhältniß zu Gott, dem finis supernaturalis, zu dessen Erreichung die gratia supernaturalis erforderlich ist. Das eine ist ohne das andere möglich, wie es bei den Heiden der Fall war, entsprechend der äußerlichen Verhältnißbestimmung der Gnade zur Natur im römischen System, wonach jene ein accedens, superadditum etc. ist.

5. Die reformatorische Theologie war so sehr auf die Sicherung des Verhältnisses zu Gott und des demselben entsprechenden einheitlichen Verhaltens gegen ihn im Glauben, der in der Liebe sich bethätigt, gerichtet, daß sie kein Interesse hatte, ein Schema der Tugenden der natürlichen Sittlichkeit aufzustellen und etwa der Darstellung der christlichen einzureihen. Vielmehr löst sich jene scholastische Verbindung des Verschiedenartigen durch die ausschließliche Geltendmachung des Heilsinteresses. So fiel jene Lehrweise der philosophischen Moral

anheim, wie sie für die evangelischen Schulen Melanchthon begründete, während er, und so auch die folgenden, in seinen Locis, welche den christlichen Moralstoff enthielten, von den Kardinaltugenden nichts weiß. Aber das Interesse, welches sich der (aristotelischen) philosophischen Moral zuwendete, führte die Kardinaltugenden auch in die theologische Moral der melanchthonschen Schule ein. So geht Thomas Venatorius De virtute christiana 1529 richtig vom Glauben, der virtus fidei und praxis fidei aus, lenkt aber dann in die Beschreibung jener antiken Tugenden über. Und noch z. B. in den Tabellen zur Ethik von Joh. Osiander 1688 werden die christlichen Tugenden auf jene zurückzuführen gesucht. Doch änderte sich das mehr, seit der schärferen Sonderung der theologischen von der philosophischen Ethik durch Calixt. Und so geht denn in der neueren Ethik, z. B. bei Schleiermacher zwar die aus dem auszugleichenden Gegensatz von Geist und Natur erwachsende Vierzahl der belebenden und der bekämpfenden, der vorstellenden (das Ganze in das Einzelne eingehend) und der darstellenden (das Einzelne in das Ganze eingehend) Tugend augenscheinlich auf die antiken: Tapferkeit und Mäßigung, Weisheit und Gerechtigkeit zurück; aber der „christlichen Sitte" sind sie fremd, diese hat es mit dem wirksamen (wiederherstellenden und ausbreitenden) und darstellenden Handeln zu thun. Allein hier fehlt die sittliche Persönlichkeit im eigentlichen Sinne, deren zum rechten Handeln befähigende Gesinnung eben die Tugend ist.

Die christliche Tugend und ihre Mannichfaltigkeit ist aus dem Wesen des neuen Verhältnisses, in welches der Christ durch den Glauben zu Gott zu stehen gekommen ist und sich weiß, als gesinnungsmäßige Bethätigung desselben zu entwickeln.

3. Die Bedeutung der Liebe.

Die wahrhaft tugendhafte Gesinnung ist wesentlich Gesinnung gegen Gott und ihrem reellen Inhalte nach Liebe zu Gott.

1. Die Tugend ist wesentlich Gesinnung gegen Gott. Die Tugend ist nicht blos einzelnes Handeln, sondern Gesinnung, d. h. konstante Beschaffenheit und innere Grundrichtung unseres Willens. Das Ziel derselben ist wesentlich Gott. Denn in der Beziehung zu Gott als dem letzten Zweck besteht die Sittlichkeit. Darin unterscheidet sich die christliche Sittlichkeit und Tugend von der natürlichen und philosophischen. Und zwar nicht blos als Naturzug zu Gott als dem Ursprung aller Dinge, sondern als Gesinnung d. h. aufgenommen in das persönliche Denken und Wollen. Zu Gott nicht mit Ausschluß der Welt und der Menschen, sondern zu Gott als dem letzten Zweck unseres Daseins mit Einschluß der Zwecke, die von Gott gewollt und in ihm gesetzt sind; also nicht der Welt und Menschen an sich, sondern sofern sie mit Gott, weil in seinen Willen mit gesetzt sind; also wesentlich und zunächst zu Gott. Tugend ist also diejenige Sinnesweise, welche Gott vor allem und in allem anderen will; unsittlich dagegen diejenige, welche die Welt, das Außer- und Untergöttliche Gott vorordnet.

Die Schrift lehrt das in ihrem Bericht von der ersten Sünde, welche Vorordnung der Welt vor Gott war, und in dem Unterschied der Ungerechten und

Frommen der ersten Menschheit. Denn was sie von den Kainiten berichtet, zeigt diese als Menschen der Welt, die Sethiten dagegen als solche, denen das Verhältniß zu Gott das vorderste war. So ist auch das Heidenthum Vorordnung der Kreatur vor dem Schöpfer (Röm. 1, 25), während das Rechtverhalten der Frommen allezeit darin besteht, Gott ihr höchstes Gut sein zu lassen. So stellt das Gesetz Israels das Verhältniß zu Jehova an die Spitze aller Gesetzeserfüllung und faßt in der unbedingten Liebe zu Gott das Ganze zusammen (Deut. 6, 5); daher dem frommen Israeliten Gott über alles geht (z. B. Ps. 16, 2), während die Gottlosen die Menschen dieser Welt heißen (Ps. 17, 14) und auch die nachkanonische Literatur (vgl. Weish. 2, 1 ff.) sie so schildert.

So auch im Neuen Testament. Bei Jesu ging das Verhältniß zu Gott nicht blos als ewiges und innergöttliches seinem innerzeitlichen Leben in der Welt voran, sondern war auch die bestimmende Seele seines ganzen Weltlebens. So mußten auch die Jünger auf alles andere verzichten können, um Gott in Christo anzugehören (Matth. 4, 20; 19, 29; Mark. 10, 29), und die Gemeinde der ersten Zeiten hatte dies zu bewähren. Als aber für die Kirche die Zeit des Sieges kam, wurde ihr dies zur Versuchung, daß sie die Herrschaft über die Welt um ihrer selbst willen liebte, statt nur als Mittel im Dienste Gottes und der Seelen. Die römische Kirche als christliche Erneuerung des Imperium romanum ist dieser Versuchung erlegen. Die reformatorische Lehre von der Kirche als der Kirche der Glaubensgerechtigkeit bedeutet die Vorordnung des Verhältnisses zu Gott. Aber für die Kirche wie für die Christen ist dies stets die Versuchung, daß sie „die Welt lieb gewinnen" und die Güter, oder die Denkweise der Welt das Bestimmende für ihr Verhalten sein lassen.

2. Die Einheit der Tugend. Die Tugend ist nicht blos im formalen Sinne eine Einheit, wegen des einheitlichen psychologischen Subjekts (so Aristoteles), sondern im realen Sinne, wegen des einheitlichen Objekts (Gott), zu welchem sie die innere Beziehung der Gesinnung bezeichnet. So als Postulat die Stoa, aber freilich Gott mit der φύσις gleichsetzend (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) d. h. der Natur der Dinge und ihrer Vernunftnothwendigkeit, was denn bei der abstrakten Allgemeinheit dieses Gegenständlichen auch nur eine abstrakte Allgemeinheit als einheitliche Tugend ergab. An dessen Stelle setzte dann das Christenthum das persönliche Gesinnungsverhältniß zur absoluten sittlichen Persönlichkeit Gottes. Wie Gott das höchste sittliche Gut und Ziel alles Verhaltens eine Einheit ist und so denn auch sein Wille der Eine gleiche in allen einzelnen Forderungen, so ist auch die entsprechende Gesinnung, d. h. die Tugend nicht etwas Zusammengesetztes, sondern eine innere Einheit. So führt Jesus in der Bergpredigt Matth. 5 alle Gesetzesübertretung und Gesetzeserfüllung auf die Innerlichkeit und Einheit der Gesinnung zurück und bezeichnet Matth. 22, 3 ff. (und Parallelen) die Forderung der Liebe zu Gott als das größte, d. h. als das zusammenfassendste Gebot, also die entsprechende Gesinnung als die Einheit der sittlichen Gesinnung, und Paulus in seinem Hohenlied von der Liebe 1 Kor. 13 als die eine Seele alles sittlichen Thuns. Und ebenso Johannes (I, 4, 10) als die einheitliche Erwiderung des einheitlichen Verhaltens Gottes in der Liebe. So ist auch stets in der

Kirche die Liebe als die perfectio, als finis, mater, oder nach scholastischem Sprachgebrauch als forma (d. h. bestimmendes Prinzip) virtutum bezeichnet worden z. B. Thomas Aquin II, 2 qu. 23. Aber ihr selbst fehlt die prinzipielle Wurzel im Glauben. Und so fällt die römische Sittlichkeit, wo sie nicht in mystischer Versenkung in Gott aufgeht, also als Sittlichkeit untergeht, immer wieder auseinander in eine Vielheit einzelner Werke, Uebungen, Enthaltungen ꝛc. Dem gegenüber betont Luther sehr nachdrücklich die Einheitlichkeit des Christenlebens, indem er sowol die prinzipielle Bedeutung des Glaubens als die centrale Stellung der Liebe hervorhebt. So z. B. 20, 198: „In diesem Glauben fället ab aller Unterschied der Werke, sie seien groß oder klein, kurz, lang, viel oder wenig; denn nicht die Werke von ihretwegen, sondern von des Glaubens wegen angenehm sind, welcher einig und ohne Unterschied in allen und jeglichen Werken ist, wirket und lebet, wie viel und unterschiedlich sie immer sind". Oder wenn er im Kleinen Katechismus in den zehn Geboten die Auslegung jedes einzelnen Gebotes mit der des ersten beginnt.

3. Das wesentliche innere Gesinnungsverhalten der Christen gegen Gott, also die wesentliche christliche Tugend ist die Liebe zu Gott.

1. Die antike Moral führt die einzelnen Tugenden entweder auf die Weisheit zurück, in philosophischem Intellektualismus, oder auf die Gerechtigkeit in praktischer Würdigung des realen Lebens. So ist die Gerechtigkeit die (ethische) Haupttugend bei Aristoteles, welche er weitaus am eingehendsten behandelt (Nicom. V; vgl. dazu z. B. Melanchthon), und hat dort immer ein Prinzipat behauptet, da es die antike Moral wesentlich mit dem menschlichen Gemeinschaftsverhalten zu thun hat, die Gerechtigkeit aber ἡ πρὸς τὸν ἕτερον ἀρετή ist.

2. In der christlichen Moral, da sie es vor allem mit dem Gesinnungsverhältniß zu Gott zu thun hat, tritt an die Stelle der Gerechtigkeit die Liebe, als das einheitliche Gesinnungsverhalten des Christen gegen Gott. So in der Schrift. Schon im A. T. Deut. 6, 5 als Liebe zu Jehova, dem Heilsgott von ganzem Herzen ꝛc.; vgl. Matth. 22, 37 und Parallelen. Noch entschiedener im N. T., entsprechend der Liebesoffenbarung Gottes in Christo (Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9. 10. 16). Wie Gottes Verhalten sich zusammenfaßt in dem einheitlichen der Liebe („Gott ist die Liebe" 1 Joh. 4, 8. 16, nämlich wie der ganze Zusammenhang zeigt, in seinem heilsgeschichtlichen Verhalten), so faßt sich das erwidernde Verhalten der Christen zusammen in der Liebe zu ihm: lasset uns ihn lieben denn er hat uns zuerst geliebt (1 Joh. 4, 19). Durch den Glauben werden wir Christen und sind wir stets Christen; in der Liebe bethätigen wir uns als Christen, die wir durch den Glauben sind: ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6. Im Glauben besteht die Gottesgemeinschaft, in der Liebe erweist sie sich; so ist der Glaube die Wurzel der Liebe, die Liebe aber die operatio fidei.

Pauli Beruf war vor allem den richtigen Heilsweg zu sichern, also den Glauben zu lehren und so denn alle Lebensbethätigung als Erweisung des Glaubens. Deshalb ist ihm die Liebe vorwiegend als Glaubensbethätigung gegen die Brüder geläufig (vgl. Gal. 5, 6). Doch ist es ihm auch nicht unge-

wohnt, darin das Gesinnungsverhalten des Christen gegen Gott zusammenzufassen. Zwar nicht Röm. 5, 5: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ und 2 Kor. 5, 14: ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, wo die Genitive als Subjektsgenitive zu fassen sein werden; wol aber 2 Thess. 3, 5: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ d. h. Gott zu lieben und ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ d. h. auf Christum zu harren, ist das Nöthigste für den Christen. Ferner im Verbum: Röm. 8, 28: τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεόν; 1 Kor. 2, 9: ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς (τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν); 8, 3: εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ; Eph. 6, 24: ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν I. X. ἐν ἀφθαρσίᾳ; sodaß für Paulus ein Gottliebender zu sein, charakteristische Bezeichnung des Christen ist, wie auch Jakobus 1, 12 ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν oder 1 Petr. 1, 8: ὃν οὐκ εἰδότες ἀγαπᾶτε. Ganz besonders aber bei Johannes. Der Herr erwartet für seine Liebe wiederum Liebe zu ihm, in ihm zu Gott (Joh. 8, 42; 14, 15. 21. 23. 24. 28; 21, 15. 16), die sich in der Bruderliebe erweist (13, 34 u. ö.), und welcher dafür Gottes Liebe und Einwohnung verheißen wird (14, 21. 23), wie auch die zahlreichen Ermahnungen zur gegenseitigen Liebe in 1 Joh. als Erweisung der Liebe zu Gott (4, 20. 21; 5, 1. 2) und als Wirkung der Erfahrung seiner Liebe (4, 11 u. ö.) bezeichnet werden. Was Jesus an den Juden vermißt als das Entscheidende, ist (5, 42), daß sie τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ, die schuldige Liebe zu Gott, nicht in sich haben; das Charakteristische der Christen dagegen ist die Liebesgemeinschaft mit Gott, welche (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ die Liebe zu Gott) in dem entsprechenden Gehorsam gegen den Willen Gottes sich vollendet (1 Joh. 2, 5) oder in der That, der Bruderliebe, sich erweist (1 Joh. 3, 17), sodaß denn ἀγάπη beide Beziehungen, Gottes- und Bruderliebe in sich befaßt (1 Joh. 4, 16 ff.). Weit seltener, wie selbstverständlich, dient φιλεῖν zur Bezeichnung der Liebe zu Gott und Christus, welche die Seele des Christenlebens bilden soll, wie Matth. 10, 37: ὁ φιλῶν πατέρα (υἱόν) ὑπὲρ ἐμέ, oder Joh. 16, 27: ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε; 21, 15 ff.: σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε; 1 Kor. 16, 22: εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον.

3. Auch in der Kirche ist die Liebe stets als die Einheit des Gesetzes d. i. des göttlichen Willens bezeichnet worden, allerdings zumeist als Bruder- oder als Nächstenliebe gemeint, diese aber doch als Erweisung der Gottesliebe. Bei Augustin (Enchiridion 121) ist die Liebe vor allem Liebe gegen Gott, und so auch vornehmlich in der Mystik. Bei Luther wiegt die Beziehung zum Nächsten vor, aber er denkt diese doch nicht ohne die Liebe zu Gott. „Zwar Geduld, Keuschheit, Mäßigkeit ꝛc. sind auch wol feine Tugenden, aber der Liebe nirgend gleich, die es gar ist als die alle anderen Tugenden in sich schließet und mit sich bringet" (4, 111); denn alle anderen Tugenden sind „stückliche Tugenden" (8, 66); denn diese schließen alle nur einzelnen Beziehungen in sich; die Liebe dagegen ist die Summe des Ganzen und der „Brunn" aus dem „es alles quellen und wiederum hineinfließen soll" (5, 143 f.). Daher gehen denn auch „alle Gesetze im Mose" im Grunde „auf die Liebe" (14, 3; Opp. Jen. I, 454b; IV, 165a. 166a). Von dieser Liebe aber gilt: „sie theilet sich in zwei Theile: sie liebet Gott, der ihr so viel thut, durch Christum im Glauben, und liebet den Nächsten, daß sie ihm thut, wie ihr von Gott gethan ist" (14, 74).

Johann Albrecht Bengel.

Zu seinem Jubiläum.

Von Prof. Dr. **R. Kübel** in Tübingen.

Am 24. Juni waren es zweihundert Jahre, daß Bengel geboren wurde. Wenn die evangelische Kirche „Heilige" hätte, d. h. Leute, denen von der Kirche dieser Titel zudekretirt wird mit dem Zweck sonderlicher Verehrung, Bengel würde in die vorderste Reihe derer gehören, die wir also ehrten. Und wenn wir das Recht hätten, von Propheten Christi zu reden, ohne daß die sonderliche vocatio prophetica von den Betreffenden selbst sich zugeschrieben oder von uns bei ihnen nachgewiesen ist, so würde neben Luther und Spener kein anderer mit solchem Recht wie Bengel ein Prophet genannt. Namen thun freilich nicht viel zur Sache, aber sie drücken aus, was die Mit- und Nachwelt fühlt den Trägern solcher Namen gegenüber. Und das können wir gottlob! bei dem Jubiläum Bengel's sagen: seiner eigenen bekannten Weissagung gemäß, daß er eine Weile werde vergessen sein, aber wieder ins Gedächtniß kommen, gehört nunmehr sein Name zu den gefeiertsten in der edlen Reihe von Vätern und Meistern unserer Kirche und Theologie; oder, da „gefeiert" zu sein gar nicht Bengel's Art entspricht, sagen wir lieber: es ist ein Name, den niemand, der die Geschichte und ihn kennt, hören kann, ohne vor dem Mann sich zu neigen in tiefster Verehrung und Dankbarkeit, ohne zu dem Mann eine Liebe neu in sich zu erwecken, bei welcher man, wie selten anderen gegenüber, so ganz eigentlich das Gefühl hat: das ist Christi Geist, der Geist aus dem ewigen, himmlischen Heiligthum, der mich in meiner Beschäftigung mit diesem Mann, in meiner Ehrerbietung und Liebe ihm gegenüber berührt.

Bengel's Stellung in der kirchlichen und wissenschaftlichen Bewegung seiner Zeit ist insofern eine ganz eigenartige, als er einestheils wol die Einflüsse derselben zeigt und ganz anders, als etwa die Hallenser und herrnhuter Pietisten, wirklich im Leben der Kirche und Theologie steht, und doch anderentheils allen damaligen Richtungen gegenüber vollständig frei, den meisten gegenüber fremd sich hält.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst jene Zeit, wobei wir als die mittlere Periode von Bengel's Wirken die Jahre 1730—40 annehmen. Die orthodoxe Restauration nach dem dreißigjährigen Kriege war ziemlich vorüber. Der Rationalismus war im Aufgehen, die Bahnbrecher der neuen Epoche der Philosophie waren längst aufgetreten, und einer derselben, Spinoza, hatte auch auf dem Boden der Bibelkritik scharfe Vorstöße geführt, wie auch andere Kritiker, z. B. Richard Simon längst ihre Ansichten veröffentlicht hatten. Im Todesjahre Bengel's wurde Semler Professor in Halle. Der Deismus in England hatte seine Blütezeit im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts erreicht, zum Theil schon hinter sich. In Deutschland war Ch. Wolf der Stern, dem die große Welt huldigte; Demonstrabilität, Vernünftigkeit der Offenbarung und überhaupt der Religion mit den

beiden Seiten, welche dieser Kanon enthält, einestheils der supranaturalen, sozusagen neuscholastischen Ponirung des Uebernatürlichen als vernünftig, mindestens zwar über-, aber nicht widervernünftig, und anderentheils der ganz oder halb rationalistischen Unterwerfung des Religiösen unter die Vernunft und damit letztlich Negirung des Uebernatürlichen, mit alledem Entleerung des Christenthums von seiner Lebensbedeutung und seinem Lebensgehalt, das war die herrschende Signatur der Theologie in Deutschland. Die Fahne des alten Glaubens, aber in neuer von den Orthodoxen nicht anerkannter Form, hielt fast nur der Pietismus hoch. Dieser stand zu jener Zeit in Blüte, namentlich auch im Vaterlande Bengel's; doch fing schon die Zeit der Epigonen an. Spener war todt (1705), A. H. Francke bis 1727 in voller Thätigkeit, mit Bengel nahe befreundet; aber mit seinem Tod beherrschten doch sehr Geister zweiten Ranges das Gebiet des Pietismus. Der neue große Eroberer auf demselben, Zinzendorf, suchte Bengel's Freundschaft, fand aber mehr dessen Mißbilligung als Anerkennung. Jedenfalls eine gärende, innerlich umgetriebene Zeit, aus welcher ein Neues sich gebären zu wollen schien. In Bengel's früheste Jugend fielen außerdem schwere äußere Drangsale, die Verheerung eines großen Theiles seines Vaterlandes durch die Franzosen; seines früh verstorbenen Vaters Haus und Bibliothek ging in einer durch diese Feinde herbeigeführten Feuersbrunst zu Grunde. Aber in wenn auch nicht gerade harter, doch ernster Jugend wächst er zu dem Manne heran, den die Kirche brauchte. Keine Größe allerersten Ranges, kein Reformator, kein Erneuerer von Kirche und Theologie in dem Sinne, daß durch ihn die Kirche selbst nach ihrem großen Gesammtcharakter und die Theologie für den Lauf, den sie in ihren meisten und in ihren herrschenden Vertretern machen sollte, geändert, in neue Bahnen gelenkt, vollends etwa sofort mit der zündenden Allgewalt des Herosrufs einen neuen Ruck vorwärts geführt worden wären. Jenes Neue, das die Zeit gebären, und das dann jahrzehntelang die Geister der großen Menge beherrschen sollte, lag in einer dem Bengel'schen Geiste fast ganz entgegengesetzten Richtung; die bloße Vernunft sollte zuerst ihre Triumphe feiern. Dann aber freilich, wenn die Krisis vorüber, sollte langsam, aber schön auch der Same aufgehen, den Bengel gesäet hatte. Ein Säemann für künftig zu sein, war seine Aufgabe. Seiner gärenden Zeit trat er nicht mit Neuem, sondern mit dem alten Bibelwort entgegen, aber in neuer, vertiefter, frischlebendiger Fassung und Anwendung desselben, einer Fassung, vermöge deren erst eine wirkliche Wissenschaft auf Grund und nach Maßgabe der Schrift möglich wurde. Und einem gelehrten und ungelehrten, frommen und unfrommen Geschlecht gegenüber, das seine Arbeit möglicherweise in redlichem Streben, doch auch größtentheils, bald selbst unter wissenschaftlichem Schein (Naturalismus, Eudämonismus ꝛc.), ohne tieferen Ernst, nur oder fast nur dem Diesseits widmete, dessen Christenthum sogar, namentlich im Herrnhutismus, den Himmel über der Erde, das Einst über dem Jetzt fast vergaß, hat Bengel die Jenseitigkeit und die Zukünftigkeit des Himmelreichs vor Augen gestellt, er der Mann mit dem Siegel der Ewigkeit auf der Stirn, so recht ein Fremdling hienieden und doch das Gegentheil dessen, was man gewöhnlich einen Asketen nennt, ein Pietist, der engeren

Gemeinschaft der Gläubigen, den Stillen im Land angehörend, auch nur von denen wirklich verstanden, welche diese engere Brüdergemeinschaft kennen und lieben, und doch ohne alles das, was sonst das Ungute am Pietisten ausmacht, ein Pietist wie er Luther's Schilderung in der Deutschen Messe entspricht, über der ecclesiola die ecclesia keineswegs vergessend und zurückstellend, ein Mann der Kirche, ja einer der Regenten seiner, der württembergischen Landeskirche, die es ja bis heute wie keine andere zu Stande gebracht hat, die ecclesiolas in ecclesia, nicht extra ecclesiam zu haben und zu pflegen, endlich ein Gelehrter, der neben den Gelehrtesten sich sehen lassen kann, nüchtern didaktisch und doch zugleich mystisch tief (vgl. seine Selbstcharakteristik bei Burk, „Dr. J. A. Bengels Leben und Wirken". 2. Aufl. Stuttgart 1832, S. 240), ein Theolog im strengen Sinne des Wortes, ein Bahnbrecher auf dem Gebiet der Textkritik und Exegese des N. T. — das Wort „Gnomon" besagt genug — und doch fern von allem, was sonst den Gelehrten, der auf dem Markte steht, kennzeichnet, auch hier seinem Wahlspruch in occulto esse getreu, nicht wirken wollend, aber lebend, zeugend und damit tiefer und länger als tausend Andere wirkend.

Vom Lebensgang Bengel's, der ja, namentlich durch die „Vita", die dem „Gnomon" vorgedruckt ist, sowie die trefflichen Monographien Burk's und Wächter's, sowie sonstige Arbeiten (vgl. besonders Burk in der „Real-Encyklopädie", 2. Aufl., und meine Abhandlung in Oehler's „Halte was du hast" VIII, 6) bekannt ist, führen wir nur das an, was für die Charakteristik des Mannes, des Christen und Theologen so recht bezeichnend ist. Aus geistlicher Familie (sein Vater war Diakonus zu Winnenden in Württemberg, starb aber früh) entsprossen, durch seine Mutter ein Nachkomme von Joh. Brenz, war er ein frommer, stiller Knabe, der von sich sagt: „Ich bin so dahingegangen und habe gemeint, daß niemand sonderlich auf mich achte, bin froh gewesen, daß ich nur so durchkäme". Von früh auf war er ein ernster Beter, gewissenhaft, kam ohne sonderliche Fehltritte durch, war und blieb aber so demüthig, daß er, wie er später zu Studenten sagte (Wächter, „Bengel und Oetinger", S. 31), stets andere höher achtete als sich selbst und dachte: „Dieser Mensch hat doch noch nicht so viel versäumt und noch nicht so viel Gnade verschleudert als ich". Inwiefern diese Gewissenhaftigkeit und Demuth ruht auf dem „Stich, den ihm die Ewigkeit gab", werden wir unten sehen. Mit 16 Jahren auf die heimatliche Universität gezogen, trat er dort, im Stift, der bestehenden studentischen, pietistischen Gemeinschaft bei, scheint aber zunächst das eigentliche punctum saliens einer solchen, die brüderliche Gemeinschaft der Heiligen, noch nicht erkannt oder erfahren zu haben, da er erst von Halle aus schreibt (1713): „Bisjetzt war ich fast nur für mich allein ein Christ; hier aber lerne ich einsehen, was es um die Gemeinschaft und Verbindung der Heiligen ist". Auch die pietistische Sitte des Tagebuchführens beobachtete Bengel. Für seine wissenschaftliche Entwickelung war in seinen akademischen Jahren das entscheidend, daß er theils durch die Arbeit für eine Disputation, wobei sein Neues Testament-Exemplar onustum variis lectionibus erat, theils durch den Auftrag, für einen Professor eine Bibelübersetzung zu korrigiren, auf die Menge der Lesarten im Neuen Testament aufmerksam wurde und von nun

an mit deren Untersuchung und Werthung sich abgab. Besonders bezeichnend aber ist, daß ihm dieser Thatbestand, die Menge der Varianten, innere Anfechtung bereitete, weil dadurch die Gewißheit des Wortes Gottes zweifelhaft werde. Im Gebet flehte er um die Kraft, diese Anfechtung zu überwinden und die richtige Anschauung und das sichere Urtheil zu finden. Wie man das Formalismus nennen kann (Ritschl, „Geschichte des Pietismus" III, 72, mit welchem Schlagwort Ritschl überhaupt glaubt, Bengel's Ansichten in verschiedener Beziehung getroffen zu haben), ist uns unerfindlich. Charakteristisch ist auch, daß Bengel methodum theologiae cognovit ex Spenero de impedimentis studii theologiae, rationem tractandi Scripturae Sacrae ex praefatione Franckii ad Novum Testamentum et manductione, und daß er seine akademische Laufbahn mit einer Disputation de theologia mystica schloß. Die Zeit zwischen dem Abgang von Tübingen 1707 und dem Eintritt ins definitive Amt (Denkendorf 1713) verbrachte er theils in Mezingen als Vikar, wo er, was ihm, wie er sagt, stets zugute kam (vgl. ähnliche Aeußerungen von Beck in meinem Artikel in der „Real-Encyklopädie"[2] XVII, 693), den gustus plebejus ac popularis kennen lernte, theils in Tübingen als Repetent, dann auch als Vikar (sowie in Nürtingen), theils endlich in Stuttgart als Vikar. Ehe er sein Amt als Klosterpräceptor (Seminarprofessor) in Denkendorf antrat, ging er auf die bei württembergischen Theologen übliche wissenschaftliche Reise, und zwar nach Norddeutschland, um, wie er sagt, methodos Evangelicorum, Reformatorum, Jesuitarum, Scholasticorum artes et consilia, besonders auch solidas instituendae juventutis rationes kennen zu lernen. Am längsten und liebsten war er in Halle, wo ihn bald innige und bis ans Ende bleibende Freundschaft mit A. H. Francke (der ihn 1717 in Denkendorf besuchte) verband. Zurückgekehrt, trat er sein Amt mit einer Rede an De certissima ad veram eruditionem perveniendi ratione per studium pietatis. Mit Recht macht Ritschl sowol auf die Aehnlichkeit als den Unterschied der hier und sonst hervortretenden Position Bengel's gegenüber den Pietisten, besonders den halleschen aufmerksam. Beiden ist die pietas, sagen wir: die Furcht Gottes, der Weisheit Anfang. Aber für Bengel ist das, was den Hallensern eigentlich alles ist, das Gläubigsein eben erst Basis, Grundbedingung, und das wissenschaftliche Arbeiten erhebt sich erst auf dieser Basis in relativer Selbständigkeit, um dann erst zum Ziel der wahren eruditio zu führen. Wie sich Bengel freilich das Verhältniß des religiösen und des wissenschaftlichen Moments in diesem Erkenntniß- oder christlich-theologischen Bildungsprozeß näher dachte, können wir mehr aus gelegentlichen Aeußerungen als aus ausdrücklichen Lehrbestimmungen entnehmen (vgl. besonders die Abschiedsrede in Denkendorf bei Wächter, „Bengel und Oetinger", S. 116). Ich glaube, daß für ihn der entscheidende Gedanke hierbei der war, daß Einlebung in die H. Schrift, ebenso mit religiös-sittlichem Ernst als nüchternem Verstand und möglichst allseitiger, auch gelehrt forschender Arbeit von selbst in Einem den beiden Momenten die richtige Geltung und Befriedigung geben werde. Ein bezeichnendes, auch für manche heutigen Methoden des theologischen Studiums bedenkliches Wort ist folgendes: „Wenn man schon vorher einen Geschmack an der H. Schrift hat, ehe man an

die Philosophie kommt, um durch dieselbe seine Begriffe aufzuhellen, so geht es schon an, sonst aber ist's gefehlt. Vom Centrum aus kann man leicht alle Systeme, die im Umkreis stehen, übersehen. Wenn man aber immer zuvor alle möglichen Systeme durchmachen wollte, so wäre es eben, als wenn einer, der in eine Stadt gehen wollte, zuvor alle Pfützen in ihrem Umkreise austrocknen und alle Steine und Klötze, die im Wege liegen, wegräumen wollte. Geht er den geraden und gebahnten Weg, so kommt er viel schneller zum Ziel".

In den achtundzwanzig Jahren, die Bengel dem Grundsatz, nie selbst neue Stellen zu suchen, folgend, auch Rufe an Universitäten ausschlagend, in der bescheidenen Stellung zu Denkendorf verbrachte, hat er seine bibelkritischen und exegetischen Studien zu einem gewissen Abschluß gebracht. Im J. 1725 erschien zusammen mit einer Ausgabe von Chrysostomus' „De sacerdotio" sein „Prodromus N. T. adornandi", dem ähnliche kleinere Arbeiten folgten, 1734 sein „Apparatus criticus" zusammen mit der Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, 1736 „Evangelienharmonie", 1740 „Erklärte Offenbarung Johannis", 1741 „Ordo temporum", 1742, allerdings erst nach der Uebersiedelung nach Herbrechtingen (1741) sein berühmtestes Werk, der „Gnomon". Ueber seine Verdienste für die Textkritik, seine Untersuchungen über die Handschriften, von denen, resp. deren Abschriften sich möglichst viele zu sammeln sein unverdrossenes Bemühen war, seine epochemachende Eintheilung der Kodices nach Familien (der asiatischen und afrikanischen), die von ihm zuerst klar aufgestellten und durchgeführten Grundsätze der Entscheidung über die Lesarten, z. B. daß die lectio difficilior in der Regel praeferenda, seine literarischen Kämpfe, besonders mit Wettstein, der seit 1713 („De variis N. T. lectionibus") sozusagen Konkurrent Bengel's in diesen Fragen war ꝛc., brauchen wir hier nicht ausführlich zu reden. Auf echt christliche Aeußerungen Bengel's betreffend die ihm von Gegnern vielfach angethane Schmach (z. B. bei Wächter, a. a. O. S. 110. 115) sei nur kurz hingewiesen; er wußte, was es heiße, Christi Kreuz zu tragen. Besonders charakteristisch aber ist für Bengel, daß es gar nicht blos und in erster Linie das gelehrte Interesse war, das ihn zu diesen historischen und textkritischen Arbeiten trieb, sondern ganz unmittelbar das religiöse. Interessant ist, wie der jüngere Francke sich über diese, wie ihm schien, sehr unnöthigen Beschäftigungen äußerte, und Bengel dagegen sein Nachsehen nach den „Brunnenstuben" (vgl. auch Ritschl, a. a. O., III, 73) vertheidigte. Gerade weil ihm die H. Schrift Gottes Wort ist, hält er es für Pflicht, aufs gewissenhafteste zu forschen, wie Gott durch Paulus ꝛc. geredet hat; solche Fragen leichthin abmachen wäre vilipendium verborum Dei. Und aus demselben Grunde ist er als Exeget so pünktlich, so fast ängstlich bestrebt, theils mit Hülfe der Grammatik — man denke nur an die im „Gnomon" eine so große Rolle spielenden Kunstausdrücke — den genuinen Wortsinn zu ermitteln, theils durch pneumatisch-theologisches Forschen, namentlich mit Hülfe der analogia s. s. den Geistessinn so zu gewinnen, und kurz, aber treffend, markig so zu bezeichnen, daß die Würde des Gotteswortes nicht darunter leidet, sondern allezeit die Eine Herrlichkeit desselben hervorleuchtet. Die „Ehrenrettung der H. Schrift" war sein Zweck, aber wie er durch wirkliches Verständniß derselben

erreicht wird, ein lebensmäßiges, ebensowol sozusagen fachmännisches als praktisches Verständniß; und das ist ihm wahrlich in einer Weise, die kaum ihresgleichen hat, gelungen. Es ist kein schlimmes Zeichen der Theologie unserer Zeit, daß am „Gnomon" (zum Jubiläum neu herausgegeben von P. Steudel. Stuttgart 1887, J. F. Steinkopf) niemand mehr vorübergehen kann, daß auch liberale Theologen in sein Lob einstimmen müssen, wenn dasselbe auch möglicherweise, wie das Ritschl's (a. a. O., III, 79) etwas gemessen und reservirt lautet. Bekannt ist Wesley's begeisterter Preis desselben.

Im J. 1741 als Prälat (abbas) nach Herbrechtingen bei Heidenheim befördert, konnte Bengel auf dieser stillen Pfründe seinen Lieblingsbeschäftigungen um so ungestörter nachgehen; doch versetzte ihn 1747 seine Berufung in den ständischen Ausschuß wenigstens von Zeit zu Zeit auf den größeren, selbst den politischen Schauplatz. In jenem Stillleben reifte theils der „Gnomon" zur Vollendung, theils wurden die (pietistischen) Privaterbauungsstunden, die Bengel in Herbrechtingen (wie auch später in Stuttgart) hielt, der Anlaß zur Entstehung seiner ganz vortrefflichen „Sechzig Reden über die Offenbarung", die 1747 erschienen. Abgesehen von den kirchengeschichtlichen Ausdeutungen und apokalyptisch-chronologischen Berechnungen sind nach meiner Ansicht diese Reden ein wahres Musterbuch von didaktisch-erbaulicher Schriftbehandlung. Wir können ihnen nur die betreffenden Schriften (Homilien) Menken's an die Seite stellen; aber der süddeutsche Bengel weiß mit klarer Texterklärung, die er mit dem norddeutschen Menken theilt, ganz anders als dieser unmittelbar religiöse Wärme und gemüthliche Auffassung zu verbinden; auch die Gebete bei den einzelnen Reden sind köstlich. Man muß biblisch-erbauliche Schriften damaliger Zeit vergleichen, vollends etwa Zinzendorf'sche, so lernt man vollends diese Nüchternheit, Klarheit, Keuschheit und zugleich Innigkeit schätzen. Ueber seine landständische (und dann auch konsistoriale) Thätigkeit äußert sich Bengel („Vita", S. XXXIX) folgendermaßen: „Bei der Aufnahme in den landschaftlichen Ausschuß und in das fürstliche Konsistorium ward ich erst recht inne, was es ist, für das gemeine Beste eines Landes und der Kirche in demselben nicht nur überhaupt, sondern auch in so vielen und vielerlei besonderen Fällen wachen und Sorge tragen helfen. Die Verleugnung des eigenen Willens macht alle sonst beschwerliche Aenderung der Geschäfte leicht, und meine beständige Absicht war, Gottes Ehre zu befördern und zu retten. Gegen gnädigste Herrschaft war ich so gesinnt, wie es einem dankbaren Unterthan, einem getreuen Rath, einem gewissenhaften und für das werthe Vaterland zugleich geflissenen Landstand zukommt. Bei allem hielt ich mich für verpflichtet, nicht nur das Gute zu fördern, sondern auch dem Bösen nach Möglichkeit Abbruch zu thun". Gewiß herrliche Worte, die zeigen, wie wenig dem Pietismus an sich, vollends einem so gesunden, durchaus theoretisch und praktisch an der Bibel orientirten Pietismus, wie der Bengel's war, Weltflucht im Sinne des Mönchsideals eigenthümlich ist, wie sehr bei Bengel mit Weltflucht im Sinne von Jak. 1, 27 Pflicht-, Berufserfüllung in der Welt verbunden war.

Das angeführte Wort hat uns aber auch schon in die letzte Etappe in Bengel's Pilgergang hineinsehen lassen. Im J. 1749 wurde er Abt (Prälat) zu

Alpirsbach mit dem Sitz in Stuttgart, wo er zugleich Mitglied des Konsistoriums war. In dieser Zeit fand seine endliche Kreirung zum theologischen Doktor statt, wofür er sich fein und nicht ganz ohne Ironie mit der Wendung bedankte, daß er wisse, wie werthvoll diese Würde namentlich für einen Mann sei, der erst Eingang in der Nähe und Ferne gewinnen wolle. Von schriftstellerischen Leistungen fällt in diese Zeit besonders der „Abriß der s. g. Brüdergemeinde" (1751). Schon früher hatte Bengel Anlaß gehabt, sich über Zinzendorf und seine Anschauungen zu äußern; im J. 1733 hatte Zinzendorf ihn in Denkendorf besucht und war von ihm so erfaßt worden, daß er ihn den Propheten dieser Zeit nannte. Mehrere Schüler Bengel's, wie Oetinger, schlossen sich eine Zeit lang an Herrnhut an, und so hatte Bengel Verschiedenen gegenüber schon seine Ansichten über die Gemeinde ausgesprochen. In jener Schrift aber glaubte er zusammenfassend dies thun zu sollen; und mit ungemein persönlicher Milde und Ruhe, aber mit großer sachlicher Schärfe, wie sie der Ernst der Wahrheit gibt, spricht er sich, wenn wir es kurz zusammenfassen, dahin aus, daß zwar viel Einzelnes, wie die Heilands- und Sünderliebe, der Missionseifer u. dgl. lobenswerth an Zinzendorf sei, aber im ganzen sei es eine leidige Sache; Herrnhut thue nicht gut (Näheres s. in meinem Aufsatz bei Oehler, a. a. O., S. 268 f.). Süßlich sentimentales Christenthum, bloses Genießenwollen des Heilands war nicht Bengel's Sache; er ist zu nüchtern, zu gesund, zu lebensmäßig dazu. Außer dieser Schrift arbeitete er bis zu seinem Tode an der Uebersetzung des Neuen Testaments mit Anmerkungen, die aber erst als opus posthumum 1753 erschien. Er starb am 2. November 1752. Bekannt sind Oetinger's Worte: „er wollte nicht geistlich pompös sterben, sondern gemein, wie wenn man unter den Geschäften zur Thür hinausgeworfen wird. Seinesgleichen ist nicht in Württemberg, aber freilich in seiner Art. Der Herr kennt alle die Seinen; seine Heiligen rangirt Er, nicht wir".

Eine Schule in dem Sinne, daß eine von ihm aufgestellte Lehrauffassung, der christlichen Wahrheit in materialer Beziehung gleichsam zu der Fahne geworden wäre, zu welcher Jünger schwuren, und der sie dann wieder als Lehrer, Propaganda für ihr Bekenntniß, besonders in der Gelehrtenwelt und bei Studirenden machend, ja gar eine Partei bildend, folgten, hat Bengel nicht gestiftet. Dazu war er nicht blos zu selbstlos, zu biblisch, sondern auch nicht Systematiker genug. Aber eine Schule Bengel's in dem Sinne lebt gottlob! noch heute, als, zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich durch seinen Einfluß viele Theologen (und Nichttheologen) christlich lebendige Wahrheitserkenntniß dadurch zu gewinnen suchten und suchen, daß sie ausgehend von wirklichem, rückhaltlosem, unverklausulirtem Glauben an die H. Schrift als Gottes Wort und als Wahrheit, speciell von der Ueberzeugung, daß diese Gotteswahrheit in der Bibel, sei es nun direkt oder indirekt, als ein wirkliches, in sich abgerundetes System vorliege, sowie von der Auffassung des Reiches Gottes als eines theils transscendenten, theils namentlich eschatologischen Organismus von göttlichen, in Christo erschlossenen Lebensgütern und Kräften diese biblische Wahrheit in wissenschaftlicher und populärer Darlegung, ebenso aber auch praktisch durch einen dem Bibel-

wort rückhaltlos folgenden, der Welt abgewandten, aber in der Welt seine Pflicht erfüllenden, der Zukunft Christi zugewandten Wandel, sowol als Einzelne, als in Gemeinschaft, in letzterer Beziehung aber ohne Bindung an pietistische Formen, vertreten. Von Bengelianern in einem Sinne, wie etwa von Schleiermacherianern, Hegelianern, Baurianern ꝛc., kann man eigentlich nicht reden. Denen, die zur Bengel'schen Schule zählen können, ist Bengel theils weniger, theils viel mehr denn der Meister einer Schule; ersteres sofern von jurare in verba absolut gar keine Rede sein kann, letzteres sofern das Verhältniß ein viel innigeres, tieferes als das der Schüler zum Lehrer oder Meister ist. Bengel ist seinen Schülern sei es geradezu der geistliche Vater, sei es doch der Erschließer nicht von Wahrheiten, sondern von der Einen Lebenswahrheit, wie sie eben in der Bibel gegeben ist. In diesem Sinne aber gehören nicht blos die Württemberger, die man gewöhnlich die Bengel'sche Schule nennt, die Oetinger, der freilich dann eigene Wege ging, die Steinhofer, Rieger, besonders aber Ph. M. Hahn und in unserem Jahrhundert Beck mit seinen Anhängern hierher, sondern auch Männer wie G. Menken, Kollenbusch u. dgl. Ja, auch sonst viele, anders gerichtete Theologen sind insofern Bengel's Schüler, als sie dankbar bekennen, durch ihn erst das Neue Testament in seiner Tiefe, Herrlichkeit, Lebenskraft verstehen gelernt zu haben.

Suchen wir Bengel's theologische und christliche Stellung zu charakterisiren, so ist von den zwei oben hervorgehobenen Punkten, sagen wir: dem Eschatologismus und dem Biblicismus der erstere nur im allgemeinen, dies aber allerdings voll und ganz, nicht jedoch in der Einzelfassung zum Eigenthum derer geworden, die wir zu Bengel's Schule rechnen können. Wie Bengel selbst über seine apokalyptischen Entdeckungen, besonders die Fassung der Zahl 666 als Bezeichnung der Dauer des (päpstlichen) Antichristenthums (von 1143 bis 1809) und die eigenthümliche Ansicht vom s. g. Non-Chronus (Offb. 10, 6 ff.) = 1036 Jahren ꝛc., gedacht hat, ist bekannt. In merkwürdiger Weise ist hier ineinander ein gewisses prophetisches Selbstbewußtsein, daß er nicht ohne göttliche Erleuchtung auf seine Theorie gekommen, und das ehrlich demüthige Geständniß, daß dieselbe das Ergebniß ebenso einfältigen wie sorgfältigen Forschens gewesen sei. Und das köstliche Wort („Vita", S. XXXIX) sei ihm ja nicht vergessen: „Wer mich nach etlichen besonderen Materien, die ich in meinen Schriften abgehandelt, schätzen wollte, der möchte mich nicht von allem Fürwitz lossprechen. Nun habe ich mir zwar angelegen sein lassen, das was mir unter die Hände kam, anderen aufs getreulichste mitzutheilen, für mich selbst aber suchte ich beständig, wie meine Bekannten wissen, meine Seelennahrung in den gemeinsten katechetischen Grundwahrheiten mit aller Einfalt und ohne Grübelei. Glaube, Hoffnung, Liebe, Sanftmuth, Demuth war die Hauptsache." Damit also, daß die biblisch-positiven Theologen unserer Zeit, namentlich auch die Beck'sche Schule, von welcher Auberlen mit seiner reichsgeschichtlichen Auffassung der Apokalypse noch Bengel's kirchengeschichtlicher am nächsten steht, in Beziehung auf das Verständniß der Apokalypse fast durchaus endgeschichtlich denken, haben sie nicht aufgehört Bengel's Schüler zu sein. Im Glauben an und in der tiefen Verehrung vor dem Schlußbuch der

H. Schrift sind sie mit Bengel ebenso eins, wie in der Ueberzeugung, daß Ausschauen und Sichbereiten auf die Parusie ein durchaus integrirendes Stück echtchristlicher Theologie ist. Und hierin sind mit den Biblisch-Positiven gegenwärtig gottlob! alle Positiven eins. Und man kann die scharfe Scheidung, welche diese Position zwischen ihnen und den Liberalen wie Vermittelungstheologen macht, für welche die eschatologischen Lehrstücke eigentlich kein Objekt der Glaubensüberzeugung und Glaubenswissenschaft sind, nicht entschieden genug hervorheben. Auf welcher Seite aber das Neue Testament ist, wird kein Zweifel sein können. Bengel's und seiner Schüler Stellung zur Apokalypse ist nur eine Konsequenz ihrer Stellung zur ganzen Bibel, speciell zum Neuen Testament, der Eschatologismus die nothwendige Folge des Biblicismus. Es ist nicht richtig, wenn man (so Ritschl auch in seiner neuen Darstellung Bengel's, a. a. O., III, S. 72 ff., wo er übrigens in sehr anzuerkennender Weise seine frühere, in der „Christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" 2. Aufl. gegebene modificirt) als die Basis dieses Biblicismus die Ansicht von „der Inspiration der Schrift bis auf die Worte hin" darstellt. Jedenfalls sollte dieser Satz sofort durch den anderen ergänzt werden, daß von der mechanisch-äußerlichen Inspirationstheorie der Orthodoxen sich bei Bengel nichts findet. Ich habe überhaupt eine einheitliche Inspirations*theorie* bei ihm nicht entdeckt, am ehesten gibt die praefatio zum „Gnomon" eine solche. Daß er die H. Schrift für Gottes Wort im vollen Sinne und in Betreff von allem in ihr hält, ist sicher; gerade Gottes Finger, die divina vis in allem, auch dem Kleinsten nachzuweisen, ist sein Bestreben, und Harmonistik, nicht blos für die Evangelien, sein Bemühen, und man darf wol sagen, seine Kunst, obgleich wir ihm nicht immer zu folgen vermögen. Er steht, kann man etwa sich ausdrücken, so zur ganzen Bibel, wie die neutestamentlichen Schriftsteller zum Alten Testament standen; und von diesen hat er seine Exegese gelernt. Daß aber seine Anschauung eine weit geistigere als die seiner Zeitgenossen ist, kann z. B. seine Bemerkung zu Jak. 2, 14 ff. zeigen, wo er bei aller Harmonistik die individuelle Verschiedenheit der paulinischen und jakobinischen Lehre anerkennt. ‚Uterque et vera et dextre scripserunt, sed alio alioque modo; eadem verba non eodem plane uterque modo posuit". Dabei bleibt aber einestheils der Satz, daß in allem divinus sermo vorliegt, daß Deus non ut homo, sed ut Deus verba facit se ipso digna. Und wie Bengel dies mit der Eigenheit der menschlichen Schriftsteller, dem Stil, den grammatischen Eigenthümlichkeiten ꝛc., für die er ja ein ganz besonders feines Gefühl hat, zusammenbringt, kann etwa die Bemerkung (Praefatio zum „Gnomon", § 14) zeigen: „Quisquis idiotismus erat in graeca translatione Veteris Testamenti et in sermone graeco Judaeorum, apostoli et evangelistae eo recte usi sunt. Locupletissimam linguarum facultatem Paracletus sanctis hominibus contulit; sed ad auditores et lectores ii se demittere necessum habebant". Wenn Bengel zur Apokalypse (vgl. zu 1, 9) den Unterschied des Stils derselben von dem des Evangeliums Johannis erklärt: „ex divino dictamine, cujus infinita est εὐπορία, formam totus trahit Johannis stilus, sed magis propheticus", so folgt nicht, was für die Apokalypse gelte, gelte für alle neutestamentlichen Schriften, vollends

nicht, das dictamen sei äußerlich mechanisch gedacht. Anderentheils folgt aus jenem allerdings von Bengel statuirten Uebergreifen des Göttlichen über das Menschliche bei den Inspirirten diejenige Einheit der Bibel, kraft deren sie einer Kugel vergleichbar, ihrem Inhalt nach ein festgeschlossenes System von Lebenswahrheit ist, und diejenige Art von Wahrheit ihres Inhalts, die man biblischen Realismus nennt. In ersterer Beziehung ist es sehr interessant, Ritschl's frühere, im ganzen auf v. d. Goltz's Aufsatz (in den „Jahrbücher für deutsche Theologie", Jahrg. 1861) ruhende Darstellung („Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung". 2. Aufl., S. 606 f.) mit seiner jetzigen („Geschichte des Pietismus", III, 74 ff.) zu vergleichen. Dort sagt er, das herrliche System in der Bibel, das Bengel meint, sei ein nach der Eschatologie gerichteter und chronologisch berechneter Entwurf der Ordnung der Heilsgeschichte, womit aber die Versöhnung und Rechtfertigung ihre centrale Stellung verliere. Ja, wenn die Heilsgeschichte zugleich kosmisch orientirt werde nach der Erschaffung der Welt im Anfang und nach der Neubildung der Welt am Schlusse der biblischen Bücher, so werde ein Materialismus in die Theologie eingeführt, welcher für die reformatorische Rechtfertigungslehre so wenig Verständniß zuläßt, wie Zinzendorf's sinnlich bedingte Phantasie. Und an einer anderen Stelle (II, 19) heißt es: nicht alle nachweislichen urchristlichen Hoffnungen und Lebensformen seien nothwendige Glieder der kirchlichen Theologie. In seiner neuen Darstellung nun nimmt Ritschl den Satz zurück, als ob Bengel alles, was die Bibel lehre, besonders in Betreff der oeconomia divina von Anfang bis Ende als „ein auf einer Raumfläche aufzutragendes Lehrsystem" denke; vollends habe Goltz unrecht, wenn er den Unterschied Bengel's von der Orthodoxie dahin bestimme, daß letztere nichts lehre, was nicht in der Bibel begründet sei, Bengel aber alles gelehrt wissen wolle, was in der Bibel als Hauptsache hervortrete. Vielmehr sei der Ausdruck „System" für die biblische Wahrheit bei Bengel ein ungenauer; er meine darunter nur „den in regelmäßigen Zeitabschnitten geordneten Zusammenhang der Heilsgeschichte", also etwas Historisches mit wesentlichem Einschluß der Eschatologie und so, daß das Ganze in ein chronologisches System gebracht sei. Wir halten diese neuere Darstellung Ritschl's nicht für unrichtig, aber nicht für vollständig. Ein dogmatisches System, vollends für doctrina quae ad omnes pertinet, findet Bengel sicher nicht in der Bibel, aber ein blos geschichtliches „System" auch nicht. Wenn Ritschl beifügt, Bengel verwechsle die Urkunden, aus denen ein solches System erkannt werde, mit diesem selbst (der Ausdruck Ritschl's S. 77 ist nicht ganz scharf: „Verwechselung" wovon und womit?), so ist damit von seinem Standpunkte aus als ein Vorwurf für Bengel die Hauptsache getroffen (vgl. auch die Stellen Bengel's in der Anmerkung bei Ritschl S. 75): Die Bibel selbst ist für Bengel ein System einmal, aber nicht blos mit ihrem Inhalt, und zwar mit ihrem ganzen, dem Lehrinhalt so gut wie dem Geschichtsinhalt, sodann auch sie selbst als Buch. Ganz wie in der Natur die vielen Individualitäten durch den Einen Geist zu einem lebensvollen und lückenlosen Ganzen verbunden sind, so die Bibel mit ihren verschiedenen Schriften; da fehlt keines und darf kein Glied fehlen; man braucht aber auch nichts weiter, es ist ein integrum im Ganzen und Einzelnen.

Und so auch ihre Lehre. Jede Schrift trägt zum Ganzen etwas, und zwar Integrirendes bei, also darf für den, der wirklich die ganze lebendige Schriftwahrheit erfassen will, ja keine Schrift und kein Stück einer Schrift beiseite gelassen werden. Wir können nun freilich, weil Bengel kein systematisches Werk ausgearbeitet hat, nicht sagen, wie weit er die Konsequenzen dieser Anschauungen gezogen, und inwieweit Systeme, wie sie zuerst Ph. M. Hahn und in unserer Zeit Beck von diesen Prämissen aus entworfen haben, ganz seinen Ideen entsprechen. Aber seinen Intentionen entsprechen sie sicher; namentlich ist Hahn's Betonung des Königthums Christi als Centrums der biblischen Wahrheit gewiß im Sinne Bengel's, der ja diesen Gedanken Zinzendorf gegenüber so sehr zu maßgebender Geltung gebracht sehen wollte.

Auch in Beziehung auf den anderen Punkt, der zum Biblicismus Bengel's gehört, den s. g. biblisch-transscendentalen Realismus hat erst ein Schüler Bengel's, Oetinger, dieser aber sicher über den Meister hinausgehend, die volle systematische Konsequenz gezogen. Getreuer in Bengel's Fußstapfen wird in dieser Beziehung Beck einhergehen. In dem Titel „biblisch-transscendentaler Realismus" ist nun aber ein Doppeltes enthalten, was man genau auseinanderhalten muß. Einmal der transscendentale Realismus selbst, d. h. die gewöhnlich mystisch-theosophisch genannte Anschauung, daß die Himmelswelt, sonderlich die Person Christi, am speciellsten sein (mit seiner Leiblichkeit verklärtes, aber nach dieser Lehre als etwas Sonderliches im Himmel befindliches) Blut die Lebenssubstanzen und Kräfte realiter, ja sagen wir physice und selbst materialiter, letzteres Wort jedoch in pneumatisch-, nicht sinnlich-substantialem Sinne genommen, enthalte, aus denen wir, und zwar durch reales, substantiales Ueber- und Einströmen derselben aus dem Jenseits ins Diesseits, leben. Diese Anschauung tritt nicht blos in dem berühmten Exkurs des „Gnomon" zu Hebr. 12, 14, sondern besonders in den Schriften über die Apokalypse hervor, wo ganz deutlich ist, daß Bengel die in der Vision geschauten himmlischen Dinge als realiter im Himmel vorhanden faßt, aber ja nicht sinnlich, sondern „geistlich", sodaß sie zugleich symbolische Bedeutung haben, was aber an sich ihrer, sagen wir: lokalen Realität keinen Eintrag thut. Ich verweise z. B. auf die Ausführungen über Tempel, Altar im Himmel (vgl. seine „Sechzig erbauliche Reden über die Offenbarung Johannis". Stuttgart 1835—37, S. 118. 123. 187), den Satan im Himmel (S. 340 f.). Andererseits freilich ist zuzugeben, daß Bengel gerade in der Deutung der apokalyptischen visionären „Realitäten" keineswegs konsequent ist; die symbolische Deutung schlägt oft, ja meistens so vor (besonders bei den Gerichten; vgl. auch „Stern" = namhafter Lehrer; „Meer" = Abendland u. dgl.), daß die realistische sehr zurücktritt. So wage ich in der That nicht, Bengel eine wirklich abgerundete, systematische Anschauung realistischer Art etwa nach Art Beck's zuzuschreiben, obgleich die Grundlinien dazu vorhanden sind. Was aber die zweite Seite dieses Realismus, eben die biblische, d. h. das betrifft, daß die Aussagen der H. Schrift als solche durchaus, um bekannte moderne Termini zu verwenden, Seinsurtheile enthalten, so objektiv realistisch, wie sie lauten, verstanden werden müssen, so bekenne ich, daß ich auch hier mir nicht ganz klar geworden bin, ob Bengel so weit geht wie Beck. Was er z. B. zu Offb. 12 vom

Satan im Himmel sagt, daß er wirklich bis dahin eine Stätte im Himmel gehabt, spricht allerdings für die Bejahung dieser Frage. Dagegen ist er gegenüber Bildern, wie vom Weinstock Joh. 15, unbefangen genug, sie einfach eben als Bild, nicht, wie Beck thut, als Ausdruck des realen himmlischen Urbildes des betreffenden irdischen Dinges zu fassen. Der Exkurs zu Hebr. 12, 24 und auch die oft wiederkehrenden Erklärungen, wonach man Gottes Wort in der Bibel ja genau als das nehmen muß, als was es sich gibt, beweisen nicht, daß Bengel auch hier ein System gehabt hätte, das zuletzt, auf alles Einzelne gewendet, seinem exegetischen Geschmack widersprochen hätte. Dagegen wird Ritschl („Geschichte des Pietismus", III, 79 ff.) im wesentlichen recht haben, wenn er diese Theorie Bengel's — den Ausdruck „Theorie" halten wir für zu weitgehend — für „nur dem Buchstaben des Hebräerbriefes zu Liebe erdacht" hält. Nur scheint uns dies ein Lob, kein Tadel Bengel's; es ist, mag er nun dabei im einzelnen geirrt haben oder nicht, der Respekt Bengel's vor Gottes Wort in der Schrift, der ihn zu solchen „Theorien" bringt. Wie man aber dies einen „Verstandesformalismus" nennen kann, dessen „Einwirkung auf sein Gemüthsleben eine gewiß höchst seltene psychologische Thatsache und eine unübertragbare Eigenthümlichkeit ist", ist mir wieder unbegreiflich. Dagegen stimme ich wieder Ritschl im wesentlichen bei, wenn er glaubt, daß bei solchem biblisch-realistischen Verfahren, wie es eben erst Beck zur Konsequenz entfaltet, „für den Verstand in Anspruch genommen wird, was der Einbildungskraft zuzuweisen"; vielleicht schärfer ausgedrückt: es liegt eine Verwechselung von Anschauungen und Begriffen vor. Ersteres gibt die Bibel, nicht letzteres.

Alles aber, was wir an Bengel als Theologen ins Auge gefaßt, wurzelt in dem, was Bengel als Christ ist. Bengel's persönliches Christenthum, sein Innenleben, sein Pietismus im Unterschied von dem sonstigen, besonders dem damaligen halleschen und herrnhutischen, seine Stellung zur Kirche, deren Symbolen und Ordnungen, sodann zur engeren Gemeinschaft, zum bürgerlichen Leben und dessen Pflichten, seine rührende Demuth und Bescheidenheit, Ruhe und Klarheit, Milde und Gerechtigkeit, besonders im Urtheil über andere ꝛc., das alles ist theils schon in dem Bisherigen berührt, theils so bekannt, daß wir es nicht für nöthig halten, hier näher darauf einzugehen. Besonders lehrreich ist seine Vereinigung von Konservatismus und Freiheitsforderung, aber eben für das in der H. Schrift gegründete Pneuma, in der Frage über die Verpflichtung auf die symbolischen Bücher.

Schließlich mögen noch einige Bengeliana ihn in der einen und anderen Beziehung charakterisiren. Das echt pietistische, der Welt abgekehrte Wesen zeige folgendes, vom modernen politisirenden Pietismus leider viel zu sehr vergessene Wort: „Auf die weltlichen Begebenheiten sehe ich nicht sonderlich, sondern sehe im Guten und Bösen vornehmlich auf das Geistliche und die Hauptsache. Und was mit Deutschland vorgeht, ist gegen die Hauptsache wie ein Graben gegen einen Strom" (Burk, a. a. O., S. 301). Eine Ergänzung hierzu bildet freilich das früher angeführte Wort über die Pflichten im Staats- und Kirchenamte. In anderer Beziehung geht gegen spiritualistischen Pietismus wie auch die bloße

subjektivistische Frömmigkeitstheologie das Wort (Wächter, a. a. O., S. 91): „Es gibt rationes superiores, quibus carnalia elevantur ad forum Spiritus. Das ist sehr schrecklich, da kann die Sünde auf der einen Seite weichen, und hat desto gefährlichere latebras auf der anderen". Sodann: „Die Lehre vom verbo interno wird noch gewaltigen Schaden thun, wenn einmal die Philosophen anfangen sich ihrer zu bedienen; sie werden den Kern ohne die Hülsen haben wollen, d. i. Christum ohne die Bibel, und werden so aus dem Subtilsten ins Gröbste fortschreiten, ohne zu wissen, wie es ihnen geht". Ein anderes, in moderner Zeit wohl zu beherzigendes Wort ist: „Der Stand der Passivität, davon Tauler und andere schreiben, ist vielen, die sich und andere zu viel treiben, gar zu unbekannt. In demselben geht oft in einem Augenblick mehr in einer Seele vor als sonst in ganzen Monaten, und das ist dann viel dauernder als das Erzwungene und Erkünstelte" (Burk, a. a. O., S. 104). Ein merkwürdiges Ineinander, gewiß ein Zeichen gesunden Christenthums, ist diese Innerlichkeit, wie er ja auch auf die Einsamkeit viel hielt, und andererseits die Opposition gegen das bloße Genießenwollen der Heilandsgnade nach herrnhuter Art. Allbekannt sind ja wol seine Worte über die „Gnadenblicke"; sie sollen, sagt er, „nicht perpetui sein, sondern das robur in futurum geben, wie die Mahlzeit zur Arbeit. Wir sind nicht in der Welt, immer delicias zu genießen, aber wol einen ruhigen Seelengrund und Frieden. Es ist oft ein Mensch unter dem Gedräng lauterer und steht in tieferer Dependenz von Gott, als wenn er in serenitate ist. Deus suos in deliciis non habet, sed exercet; ich will die dulcedines borgen, bis in die Heimat" (vgl. Wächter, a. a. O., S. 110). Endlich zum Schluß das Wort, das so recht in das Geheimniß von Bengel's Christenthum hineinsehen läßt: „Mein Leiden war (nicht die Schmach, womit man mich überschüttet ꝛc., sondern) meistens geistlich und verborgen, sachte und anhaltend; und sonderlich gab mir bisweilen einen geschwinden Stich die Ewigkeit, die der Mensch vor sich hat, da ohne peinliche Furcht vor dem Weh, ohne wirkliche Freude auf das Wohl die Ewigkeit an sich selbst mit ihrer großen Wichtigkeit mein Innerstes durchdrang und schäfer durchläuterte, als keine Widerwärtigkeit zu thun vermag" (Wächter a. a. O., S. 92). Man höre, wie hierüber Ritschl urtheilt, und sage sich, ob hier ein Verstehen können und wollen Bengel's vorliegt (S. 69): „Wenn dieser quälende Eindruck einer Abstraktion ohne Inhalt und Anschaulichkeit nicht eine durch körperliche Krankheit bewirkte Erregung war, so verräth diese Angabe, daß in Bengel's Geist eine Disposition zum Formalismus als Sache des Gemüths vorhanden war, welche in diesem Fall mit unwiderstehlicher Gewalt wider seinen Willen sich geltend machte". Der Gedanke, der ernste Selbstvorhalt: „es gibt eine Ewigkeit, ein ewiges Leben!", das sich Durchdrungen fühlen und Durchdringen lassen von Gottes Leben, Gottes Heiligkeit, von den Kräften einer oberen und einer künftigen Welt soll ein Formalismus, soll ein sich Abgeben mit leeren Abstraktionen sein! Ist das Gefühl: „Gott ist gegenwärtig"; sind Psalmworte wie: „Ich fürchte mich vor dir, daß mir die Haut schaudert"; sind Lieder wie: „O Ewigkeit du Donnerwort" Formalismen und Abstraktionen? Ja, ist die Ewigkeit selbst d. h. das Gottesleben eine Abstraktion? Wie sieht man doch an derartigen Aeußerungen, daß das,

was einen Bengel und Aehnlichstehende von solchen scheidet, die so wie Ritschl hier urtheilen, nicht die Wissenschaft ꝛc., sondern die Religion, die Art von Christenthum ist, die dort und hier vertreten ist. Doch genug. Der Mann mit dem sensus aeternitatis soll uns einer der theuersten Gottesknechte bleiben, sein Leben und Wirken ein Gnomon hin zur Schrift und hinaus auf die Ewigkeit. Ein Denkmal nach moderner Art ihm zu setzen, ist sicher nicht in seinem Sinn; durch seine Schriften etwas von seinem, von dem Bibelgeist, den er wie wenige andere lebenskräftig vertritt, in uns walten zu lassen, das sei unser Denkmal für ihn.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Bei Lehrern und Zeugen in Carthago, Roma, Lugdunum.

Von Ernst Noeldechen.

I.

Am 8. April v. J. unternahm ich eine größere Reise, deren hauptsächlichste Ziele Goletta, Rom und Lyon waren.[1] Das erste und fernste der Ziele, die Rhede des heutigen Tunis hat auch sonst die frischeste Gegenwart mit den beiden anderen verknüpft, denn dieses Beylik von Tunis war bekanntlich vor kurzem ein Zankapfel zwischen dem neuen Italien und dem französischen Freistaat. (Im Frühjahre 1882. Der viel besprochene Boulanger führte dort die Franzosen.) Italienische und französische Sprache kämpfen noch jetzt ihren Kampf an diesem Gestade von Afrika, so zwar daß die herrschenden Franken immer mehr auch sprachlich gewinnen. Der französische Soldat auf dem Maulthier (vgl. die Gallici muli, schon bekannt in dem römischen Afrika. Tertull. ad uxor. I, 4. Oehl. I, 675), dem Deutschen ein seltsamer Anblick, begegnet uns bei Goletta wie auf den Straßen Lyon's. Französische und italienische Dampfer von Marseille, Palermo und Genua besorgen heute den Verkehr, auch dies mit steigender Obmacht der französischen Mitbewerbung. Die Erforschung der Antiquitäten auf dem geschichtsschweren Boden Karthago's wird meist mit französischem Gelde und von Franzosen betrieben. Die Arbeiten Père Delattre's, der die alte Byrsa bewohnt, zeigen Lyon als den Druckort.

Am Ende des 2. Jahrhunderts waren die Bande noch enger, die den Norden und Süden des Mittelmeers mit einander verknüpften. Der römische Kaiserstaat umspannte ein römisches Binnenmeer. Ein mächtig reger Verkehr verband Rom mit Karthago. (Nec quisquam dicit verbi gratia, hoc Romae ajunt factum. apolog. 7. Oehl. I, 139. Vgl. quid etiam Romani de proximo sonent. adv. Marc. IV, 5. Oehl. II. 165.) Das Blut, das am Rhodanus floß, konnte Thränen entlocken am Bagradas. Auch die Christenschaft dieser Gegenden, die verfolgte

1) Die folgenden Blätter wollen vor allem Tertullianus erläutern. Derselbe soll dadurch weder — versuchsweise — zum Riesen gemacht werden, noch bildet der Verf. sich ein, ihn allseitig hier zu erklären.

Jesusgemeinde ist, seit die „katholische Kirche“ dem Namen wie dem Wesen nach da ist, durch gemeinsame heilige Schriften, durch einen gemeinsamen Kult wie durch gemeinsame Feindschaften gegen Ketzer und Heiden verbunden. Der Reisetrieb jener Zeiten, die heiligen Pflichten der Gastfreunde, der Austausch der Geistesprodukte bildeten noch andere Bänder. Das Blut der christlichen Zeugen, die im fernen Gallien aushauchen, wird schwerlich in Karthago vergessen sein, und wenn später am Nordstrande Afrika's andere den Todesgang gingen, so wird man in „Rhodanusia“ das glorreiche Leid mitempfunden haben.

Was heute eine Reise vermag, um jene alte Zeit zu erhellen, kann nur die Erfahrung uns lehren. Eine mäßige Schätzung der Vortheile erscheint als Vorurtheil zulässig. Wie die Orange, versendet in unsere nördlichen Klimate, niemals die Süßigkeit hat wie die im Süden genossene, weil sie bekanntlich nicht vollreif verschickt wird, so mangelt auch der Auffassung jenes alten Lebens im Süden das erreichbare Maß der Vollendung, wenn die literarische Arbeit der Alten, der Reflex eines verschollenen Lebens, so zu sagen in Kisten verladen uns nur auf Umwegen zukommt, und die rechte Fühlung ermangelt mit jenen natürlichen Daten, unter deren wirksamem Einfluß jene Christen des Südens gestanden haben. Auch ist solche Erkenntniß so jung nicht. Der alte Engländer Johnson, um seine Meinung befragt, ob man wol eine Geschichte von Schweden ohne Schweden zu sehen verfassen könne, antwortete pünktlich: allerdings, eine populäre (Boswell, Life of Johnson. London, Routledge 1850. Vol. II, 96). Für tiefer grabende Arbeit wollte er schwedische Luft haben. Auch wäre die Meinung wol irrig, mit Kirchengeschichte sei's anders. Was das Christenthum sei, sei bekannt, und es sei stets ein und dasselbe. Moderner Tiefsinn bemerkte, nichts Veränderlicheres gebe es als dieses: somit lohnt es, die Besonderheit aufzusuchen und den Gärungsproceß zu beobachten, den der himmlische Sauerteig anrichtet in einem natürlichen Süßteig von afrikanischen Römern oder von Griechen am Rhodanus oder von Quiriten am Tiber. Daß Gefahr hier lagert ist klar: aber wo könnte sie fehlen. Gleichwie man wol Dante befragt hat, wie viele Schuhsohlen derselbe auf dieser armen Erde verbraucht habe, könnte positivistische Neigung auch hier auf Holzwege führen. Aber die Gefahr läßt sich meiden. Und wenn schließlich die Schatten des Einstmals uns selbst nur zollweise näher kommen, wenn's zunächst hier viel Außenwerk gilt, das die „Burg des Glaubens“ umwallen half, schon dann wird es dennoch sich lohnen, das Mittelmeer einmal von Süden her und Rom als eine nordische Hauptstadt gleichsam sinnlich zu sehen, Mont Blanc und Zaghouan so in das eigene Gesichtsfeld zu rücken, wie Tertullian und Perpetua, Pothin und Blandina sie schauten.

Der Capitän der Ancona,[1] mit der ich von Palermo aus fahre, hat wie andere der Reisegesellschaft über Karthago das Urtheil des Tasso (Giace l'alta Cartago; appena i segni Dell' alte sue ruine il lido serba. Gerusal. lib. XV, 20.):

1) Die vier von mir zwischen Neapel und Goletta benutzten Dampfer: Principe Oddone, Ancona, Oreto und Campidoglio boten in der ersten Cajüte ein sehr gutes Unterkommen. Sie gehören der Gesellschaft Florio Rubattino.

die Seekönigin liegt; es sind kaum noch Spuren zu merken von ihrem einstigen Dasein. Das Herz könnte sinken im Busen, kennte man nicht dieses Urtheil, und wären nicht Shaw und Guérin, Beulé, Falbe und Daux, um die poetische Kürze des Tasso und die Touristenraschheit zu mildern. Man erwartet keine dreifache Mauer mit Elephantenställen zu treffen, nicht im Tempel der Astarte zu stehen oder im römischen Odeum zu sitzen. Im übrigen ist man gewiß, daß eher eine Ueberfülle als peinlicher Mangel hier drohen wird.[1] So erträgt man das „häßliche Meer",[2] gegen das die Maschine des Dampfers mit mächtigem Lärmen sich anstrengt, und begrüßt Cap Bon mit Vergnügen mit dem Leuchtthurm auf fremdem Erdtheil, und erst recht, nach etlichen Stunden, die ragende Byrsa Karthago's. Nachdem dann ein eifriger Mohr an der Douane des Gepäcks sich bemächtigt, bin ich bald installirt und kann an den folgenden Tagen nach dem nahen Saint Louis spazieren.

Eine prachtvolle Aussicht eröffnet sich auf diesem Hügel. Nach Süden zu trifft das Auge die märchenhaften Konturen jenes gewaltigen Zaghouan, des mons Zeugitanus der Alten, der wie der ferne König dieser lachenden Landschaft sich ausnimmt, und der seit Hadrianischen Tagen seine Quellen zur Großstadt hinabschickte. Ein deutscher Maler (Herr Richard Fuchs, ein Berliner, seit 14 Jahren in Goletta ansässig) erzählt mir, wie man heute mit Seilen bewaffnet den Zeugitanus ersteigt, wie er und andere dort oben ihre Karten, in Flaschen verwahrt, zum Gedächtniß von Nachfahren niederlegten. Dahin liegt Mohammedia, das Tertullianische Uthina, eine handlich ergiebige Fundstelle römischer Antiquitäten, in den Tagen jenes alten Lehrers wegen seines Bischofs berüchtigt (de monog. 13. Oehl. I, 782). Schwach dämmert Tunis herüber über die flachen Wasser des Salzsees; von da, auf dem Wege zum Bardo, wird der Aquädukt zu erreichen sein, wenn man schließlich auf Mohammedia und seine Trümmer verzichten müßte. Minder gewaltig als Zaghouan, jener Riese im Süden, der wie ein gewaltiger Wegweiser in den heißen Erdtheil hineinzeigt, erheben sich gegen Südosten Djebel Bou Karnîn mit seinen zwei kecken Spitzen und Djebel Ssas, der „Bleiberg", mit dem Gedächtniß uralter Gruben, und endlich gradeswegs ostwärts, die niederen Höhen von Kourbès, uns aus der Ferne erzählend von den heilwärtigen Quellen, die bereits das Alterthum kannte,[3] und die wol auch Tertullian als „Zierden" seiner Heimat geläufig waren.

---

1) Hoffnungsvolle Aeußerungen über den noch zu erwartenden antiquarischen Erwerb registrirt namentlich — von Beulé und Lavigerie, dem Erzbischof von Algier — Delattre Exposition internat. d'Amsterdam. Section Tunisienne. 1883. S. 11.

2) Wir hatten acht Stunden Verspätung wegen hohen Seegangs zwischen Palermo und Goletta.

3) S. die Aquae Carpitanae auf der Karte bei Tissot, Géogr. comparée de la prov. Rom. d'Afrique Tome I. — „Sur la côte, les 7 sources thermales de Hammam Kourbès (Gorbous), celles de la Tunisie qui ont la température la plus élevée (25—59 degrés centigrades) jaillissent non loin du promontoire Ras Fortas, précisément en face du Cap Carthage." Elisée Reclus Nouv. Geogr. Univ. XI. S. 240. In Tertull., dessen Naturschilderungen wol im ganzen zunächst auf die eigene Heimat verweisen, s. de pall. 2. Oehl. I, 921: fontium venae cavillando. Die Annahme, daß er Heimisches schildert, wird auch dadurch befürwortet,

Tausendfältig verändert gegenüber dem Bestande von einstmals ist ja der Blick in die Nähe. Wo das Prätorium stand und der Tempel der Tanith emporstieg, grünt und blüht jetzt die Haide oder gedeihet der Weizen oder schlingt sich die Rebe oder ragt die Olive. Es ist ein erschütternder Anblick, diese völlige und ganze Zerstörung, die nur an vereinzelten Stellen kümmerlich formlose Reste eines weltweit wichtigen Lebens wie um zu klagen zurückließ. Wie anders Athen und Jerusalem, wie anders namentlich Rom. Mag immer die Rede verworren sein, die jetzt das Forum Romanum, die der palatinische Hügel, der Markt des Trajanus uns stottert, es ist doch noch eine Rede von alter Schönheit und Pracht, von alter Macht und Gedeihen; die Landschaft hier weiß kaum zu flüstern von zweimal gezeitigter Herrlichkeit. Freilich die arabischen Knaben, die römische Münzen hier aufleſen, um sie frischer Hand zu verhandeln, Säulenstücke, nachlässig auf den Rainen der Aecker gelagert, ganze Reviere mit Glasscherben, andere mit Trümmern von Thonwaaren, wieder andere mit Stückchen polierten Marmors und Porphyrs könnten einem Blinden fast zeigen, daß Pferdebohnen nicht stets an solchen Stellen gebaut sind, nicht stets elende Dörfer zwischen Aeckern und Haide hier lagen. Diese Flächen erhärten die Kunde, daß ein großartiger Raub durch Jahrhunderte hin hier verübt ward, daß die Bausteine Karthago's über Land und Meer hin entführt sind; man denkt an's benachbarte Tunis und an das fernere Algier, an das überseeische Pisa, die den behauenen Marmor jetzt bergen, der einst auf diesem Anger geprangt hat.

Aber die Natur hält sich Treue, und was die Gegenwart zeigt, war in großen Grundzügen wenigstens auch die charakteristische Bühne der Karthager des zweiten Jahrhunderts. Wenn die Nacht hier jäher hereinbricht,[1] oder wenn man den Schwalben (hirundines de an. 32. Oehl. I, 609. de paen. 12. Oehl. I, 664) hier nachsagt, daß sie hier überwintern,[2] solche Züge der Landschaft sind nicht von gestern und vorgestern. Diese ragenden Palmen, hier nicht gepflegt wie in Rom und geschniegelt wie in Palermo,[3] sondern struppig wie Wildlinge, diese riesigen schöngrünen Eidechsen, die aus dem Gestrüppe hervorschießen um rasch zu

---

daß die von ihm im gleichen Zusammenhang erwähnte Verschlammung von Flußbetten und Verschiebung von Flußläufen (fluminum viae obhumando. ibid.) ihre konkret heimische Unterlage in der Geschichte des Bagradasbeckens hat. S. auch die Karte bei Petermann, Das Deltaland des Medjerda. Mittheilungen 1887. I. und meinen Aufs. Tert. Von dem Mantel. Jahrbb. für prot. Theol. XII. S. 658.

1) Das auferre rerum colorem (de an. 43. Oehl. II, 625) geht sehr merklich schleuniger vor sich. Eine Reflexion über den nur mäßigen Unterschied von Italien findet sich in dieser Bez. nirgends beim K. V.

2) Mein Gewährsmann dieser wol auch sonst notorischen Thatsache ist Herr Antoine Audoly, der Besitzer des Hôtel de France in Goletta. Bekanntlich bleiben die Schwalben im Winter nicht in Italien. Vom winterlichen Unterschlupf unserer Singvögel in den dichten und immergrünen Macchien bei Tipaza (Algier) handelt Theob. Fischer, Petermann Mittheil. 1887. I. S. 7.

3) Ich meine zumal die herrliche Palme auf dem Palatinus zu Rom, beim Kloster S. Bonaventura, den Garten des Hôtel des Palmes in Palermo, die zierlichen Zwergpalmen bei der Kathedrale von Monreale.

verschwinden im Dickicht, diese langen rothen Flamingo's[1] in der seichten Bahira stolzirend, auf diesem karthagischen Anger diese mächtigen schwirrenden Heuschrecken, und wiederum die flatternden Distelfalter und die kosmopolitischen Weißlinge, diese Austern an der nahen Douane, die um billiges Geld zu erstehen sind, ja endlich das Liebesgeheul der Esel bei nächtlicher Weile, das sind Züge von heute wie von einstmals, mag auch, was kriecht auf den Trümmern einst neben den Palästen[2] gekrochen, mag auch was fliegt bei der Byrsa, einst vor den Thoren geschwirrt haben. Und ähnlich stehts mit den Blumen. Ich sammle auf dem karthagischen Anger mir wildwachsende Pflanzen, Lavandel, Calendula, Wegerich, eine geruchlose Reseda, Chrysanthemum und Gladiolus, Cruciferen und Umbelliferen, Malven, Convolvulus, Hornkraut, unechte Kamillen; auch das wird gemeinsames Gut sein der älteren und der heutigen Tage.[3] Auch die bunten Muscheln des Seestrands, die Tertullian hier entzückten, sind solche Dauergaben, die durch Jahrhunderte anhalten, das cardium tuberculatum,[4] die lutraria oblonga der Küste, die neben den uralten Resten der Seebefestigung lagern. Mit manchem macht sich schwerer Bekanntschaft: mit den Menschenfeinden der Fauna, großen und kleinen Schädlingen, von Hyäne und Panther herab bis zur gefürchteten Plage des Strandes, dem Skorpion, der oft Tod bringt. Die Hyäne, die Tertullian durch die Brille der Sage gesehen, und die er vielleicht auch selber nur hinter Eisen geschaut hat,[5] ist vielleicht jetzt frecher als einstmals, wo der Knochenknacker der Nächte einer höheren Kultur gegenüberstand; sie erscheint, so erzählt man mir glaubwürdig, zuweilen als hungriger Wintergast in der Marina von Tunis,[6] während daß der gefürchtete Panther[7] wol heute wie damals sich

---

1) Verirrte Flamingo's will man bekanntlich gar bei Mainz gesehen haben. Meyer, Conv.-Lex Flam. Italienische Kreise in Tunis haben das Witzwort jetzt ausgespielt: seit die Franzosen im Lande sind, seien die Flamingo's gegangen. Ich sah deren stattliche Reihen.

2) Oder freilich überhaupt nicht innerhalb einer volkreichen Stadt. — Auch die Bains de mer bei Goletta, die schlechte Geschäfte machen und augenblicklich ganz öde stehen, liegen den Trümmern Karthagos wol unzweifelhaft näher als die maritimi secessus de poenit. 11. Oehl I, 662 der antiken Großstadt gelegen haben.

3) Für die Bestimmung der gesammelten Pflanzen bin ich Herrn Ebeling in Magdeburg, einem bekannten Kenner, verpflichtet.

4) Vgl. Kobelt, Illustrirtes Conchylienbuch, Tafel 101, Fig. 1: im ganzen Mittelmeer und bis nach Südengland zu finden, häufig an sandigen Ufern und in geringer Tiefe; fast kugelig, mit 20—23 Rippen; meist sehr schön mit braunen Querbinden auf weißem oder gelblichem Grunde. Ueber lutraria oblonga s. Kobelt S. 325a; auch cardium Norwegicum (?) (S. 346) und tellina donacina (328b unten) habe ich aufgelesen. Tertull. über Muscheln wider Marcion adv. Marc. I, 13. Oehl. II, 63.

5) Vgl. die ferae in mediis civitatibus elapsae de caveis ad mart. 6. Oehl. I, 14.

6) Herr von Knapp in Tunis machte mir diese Mittheilung. Vor zwei Jahren im Winter wurde eine Hyäne in der Marina geschossen. Ueber Tertullian's zoologische Fabel de pall. 3. Oehl. I, 926 mit Note.

7) Den Panther, der hier weit mehr als die feige Hyäne gefürchtet wird, hat Tertull. de anima 32. Oehl. II, 609 als Sinnbild bissiger Menschen. Ueber den Panther im Amphitheater s. Acta Perpetuae Ueber einen hundefressenden Panther bei Lambäsa s. A trip to the Great Sahara, London Piper and Carter 1884. S. 25.

ferner hält. Die schlimme Skorpionengefahr, die der Kirchenvater gemalt hat, trat damals wie heute zumal in der Hundstagshitze in Wirksamkeit. Die alten Naturärzte heilten mit dem Saft der getödteten Bestie, wol auch mit dem heiligen Kreuz,[1] während heute Ammoniak in der Schnittwunde Hülfe zu bringen scheint.[2]

Was den landschaftlichen Typus in der That hier handlich verändern mußte, das sind die Opuntiamengen, die vielfach riesenhaft wuchern, eine amerikanische Einfuhr,[3] auf die dieser Boden zu warten schien. Man steckt ein Blatt in den Boden und die Wucherung kann beginnen. Dieser Cactus, durchwachsen mit Brennnesseln, bildet häßliche Gartenzäune in der Außenstadt Tunis, ebenso bei Goletta. Die grünen Blätter der Riesen sind butterweich für das Messer, nur nach unten verholzt diese Hecke. Die Früchte, die indianischen Feigen, röthlich, widerlich süß, sitzen auf den mächtigen Blättern. Bekanntlich umkränzt die Opuntie den ganzen gewaltigen „Teich", als den Plato das Mittelmeer anschaute, und die Wandlung der letzten Jahrhunderte gemahnt an die uralte Wandlung, die an den Ufern des Teiches die Pflanzung der edlen Olive bewirkte. Die Staffage der Landschaft anlangend, so waren wol die Fettschwanzschafe, die heute, von Beduinen getrieben, uns gelegentlich zu Hunderten aufstoßen, dem römischen Afrika fremd; sicher aber war das Kameel, dem wir häufig in Trupps jetzt begegnen, ein Fremdling dieser römischen Küsten, wie es Clemens sogar, der Aegypter, als ein Wunder der Fremde betrachtet hat.

Auf dem karthagischen Anger vollzieht gerade jetzt sich ein Sport, der bei völliger Freiheit der Jagd eine Menge Leute beschäftigt. Schon bei Sizilien dampfend hörte ich von der Wachteljagd, die auf dem öden Levanzo gerade fröhlich in Gang kam. Hier in Afrika treibt man männiglich dieses Waidwerk. Maler und Gasthofsbesitzer, Stationsvorsteher der Bahnen, Franzosen, Italiener und Deutsche schultern die Vogelflinte, um die Lust der Jahreszeit wahrzunehmen. Da die Thiere von Süden heraufziehen und bereits im Anfang des Mai in Mitteleuropa fällig sind, ist Mitte April jetzt die Zeit, wo diese flüggen Touristen die Didostadt zu passiren pflegen. Da die Vögel Getreidefelder[4] als echte Hühner bevorzugen, ist der Boden der einstigen Großstadt, die jetzt so viel Körnerfrucht

---

1) Scorp. 1. Oehl. I, 496. Der Skorpion von Tunis ist viel gefährlicher als der Algeriens und Marocco's Reclus XI, 186.

2) So nach der Mittheilung des Herrn Fuchs. Eine Methode der Abwehr erwähnt Reclus a. a. O.: une espèce de grès coquillior mise sur le seuil de la porte.

3) Der „Cactus" de pall. 2. Oehl. I, 925 kann mit dieser neuen Opuntie im Ernst doch nicht zu thun haben. Einen früher (in dieser Zeitschrift 1886, S. 315) gemachten theilweisen Vorbehalt muß ich fallen lassen.

4) Auch die Insel im einstigen Kothon, jetzt eine kleine Halbinsel, ist heute mit Feldfrucht bestanden; die rothen und gelben Blumen, die mitten im Getreide hier wuchern, leihen dem geschichtsschweren Fleckchen ein pittoresk anmuthiges Aussehn. Auffällig, was ich hier anfüge, ist bekanntlich die Kleinheit der Häfen, die die Alten sich bauten. Vgl. darüber Ottfr. Müller, Archäol. der Kunst S. 406 f. Viktor Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere ꝛc. S. 7. Hier mag Tertull. bei der Arbeit der Werfte gestanden haben. S. meinen Aufs. Tert.'s Erdkunde

tragen muß, ihnen ein erwünschtes Revier. Was Zeit und Zerstörer verwüstet als Siedelungen von Menschenvolk, wird gedeckter Tisch für das Hühnervolk. Auch die Römer vor Alters begehrten den wohlschmeckenden Vogel und haben mit Ortolanen und Drosseln ihn in Vogelhäusern gemästet. Ob freilich gerade hier bei Karthago der gleiche Sport schon im Schwang war, als der Presbyter Tertullianus hier dem „Menschenfang" oblag, ließe sich füglich bezweifeln. Das erhaltene Schriftthum des Mannes liefert uns keine Beweise: denn nur der Sinaiwachteln hat er einmal ausdrücklich gedenken wollen.[1] Dagegen straft er den Drosselfang allerdings mit kritischem Witzwort: denn dieses Sports sind beflissen gar die Kirchenmänner der Tage. Und heimisch ist ja auch heute noch dieser schöne Vogel in Afrika, nistend in Felsenritzen oder in hohem Gemäuer; es fehlte weder, noch fehlt es an beidem in dieser Landschaft.

Weniger Sport als Berufszweig ist die Fischerei dieser Küsten; und auch diese hat ja zum Theil einen kirchengeschichtlichen Beigeschmack, zumal jene Sepiabündel, die am Kanal von Goletta geknüpft werden. Hier, an der einzigen Zugbrücke weidet man die Sepia aus; der Tintenbeutel verdunkelt das umgebende Wasser, die kalkigen Rückenplatten werden, glitzernd wie Silber, gleichfalls dem Meere zurückgegeben, falls man sie nicht etwa aufhebt, um sie Vögeln ins Bauer zu stecken; das weiße Fleisch der Mollusken wird dann in handlichen Bündeln in dem Ort zum Verkauf ausgetragen, schlecht und zäh wie es sein soll. Voller Bezüglichkeit nun ward die Sepia einst bei dem Kirchenvater. Unter dem Bilde der Sepia geißelt er die Marcioniten. Auch sie trüben das Wasser, zunächst als Erklärer des Schriftworts. Auch sonst müssen sie sich in dem Tintenfische gleichsam verhöhnt sehen, da sie bekanntlich die Fischkost empfehlen, während wenigstens diese Art „Fische" das Gesetz (adv. Marc. II, 20. Oehl. II, 108) ausdrücklich verpönt hat (Deuteronom. 14, 10). Vielleicht daß dem Pliniusleser gar die frecheren schwärzeren Männchen ein besonders spezifisches Bild der Gefolgschaft des Pontikers abgeben. Auch mag man aus ausdrücklicher Abwehr des Sepiaessens wol folgern, daß wie heute die Armen der Landschaft das Fleisch der Mollusken verzehren, auch die Marcioniten Karthagos zu den Sepiaessern gezählt haben.[2] Wie die bekannte Frage des Wurstessens (botuli

---

in dieser Zeitschrift 1886 S. 316. Ueber seine zahlreichen Seebilder vgl. de idol. 24. Oehl. I, 106. de poenit. 12. Oehl. I, 665 de poen. 1. Oehl. I, 644 de poen. 4. Oehl. I, 649 f. de poen. 7. Oehl. I, 657. Scorp. 1. Oehl. I, 496. apolog. 42. Oehl. I, 273 de anima 2. Oehl. II, 558 de anima 52. Oehl. II, 639.

1) Ortygometra s. Oehl. Ind. verb. Vom Drosselfang der Kirchenmänner de jej. 17. Oehl. I, 878. Da de jej. unter Elagabalus fällt, vgl. auch das „Drosselhirn" Lamprid. Heliogab. 20. Hist. Aug. ed. Peter 217.

2) Bei den Griechen der älteren Zeit war wenigstens in den besseren Ständen die Fischkost im allgemeinen nicht üblich: Plato de rep. III, 404 B. Nach Tertullian hält der Marcionit die Fischkost für einen sanctior cibus; sie werden damit wol die Vorläufer späterer katholischer Fastenpraxis. Die Marcioniten waren eine kirchenbildende Sekte, nicht wie die Valentinianer mit Philosophenschulen befriedigt. Daß diese „συνταλαίπωροι" auch die niederen Schichten umfassen, ist an sich schon nicht unwahrscheinlich. Ein Händler in Goletta versichert mich, daß die Sepia eine leckere Kost sei, was wol Geschmackssache bleiben wird.

apolog. 9. Oehl. I, 149; de jej. 2. Oehl. I, 852) hier auf afrikanischem Boden, wie später im skandinavischen Norden die Pferdefleischnahrung der Heiden, so hängt auch die Frage der Fischkost sich hier als ein Schwergewicht an den Fortschritt der pneumatischen Botschaft.

Zu den Dauergrößen der Zeitläufte gehört ja das Klima der Gegend. (Wenigstens im Wesentlichen. S. Dove, Klimat. Beitr. II, 235. Nissen, Ital. Landeskunde I, 396. 401 f.) Wie der April hier vor Alters, so ist er im Durchschnitt auch heute; und der April ist hier schön. Wenn der Italiener bereits den „April seines Lebens" besingen kann, der Afrikaner könnte es mehr noch; mir wenigstens brachte Neapel und Palermo jetzt Regen, Goletta und Tunis hingegen lauter sonnige Tage, ja der leuchtende Ball brannte heftig und drängte in den sparsamen Schatten. Soeben begrünt sich der Weinberg, und vor meiner Thür die Akazien, die Spätlinge sind schon belaubt; man sagt gar, sie grünen sonst früher und das Frühjahr sei heuer verspätet. Die Apfelsinen erblühen[1] und die Rosen stehen im Flor; man kann um einen mäßigen Preis einen prächtigen Strauß sich erstehen. Der Muselmann befestigt mit Vorliebe den Stil der Rose am Ohr, wie unsere Schreiber die Feder, während Europäer wie sonst auch hier das Knopfloch bevorzugen. Die Damen der Gesellschaft Goletta's geruhen diese Kinder des Frühlings als Angebinde zu nehmen.

Am Ende des 2. Jahrhunderts war der April hier von Wichtigkeit. Von den Kaiserfesten der Tage fielen zwei in denselben, einer in den heißeren Maimond. Am 11. April 146 war in Leptis in Afrika der gewaltige Herrscher geboren, von dem nach seinem Tode gesagt ward, er sollte niemals geboren oder niemals der Erde genommen sein. Bassian der Sohn des Sever war ebenfalls ein Aprilkind, während Geta dem Mai verdankt ward.[2] Mit ganz besonderem Eifer feierte man hier jene Tage, stolz auf den afrikanischen Ursprung dieses Kaisergeschlechtes: die Natur verbündete sich, diese Feste glanzvoll zu machen, und, gemäß dem südlichen Brauch, sie so recht auf die Straße zu legen. Das Bild, das der Kirchenvater von diesen Festen gezeichnet (apol. 25. Oehl. I, 241), dürfte bei polemischem Anstrich doch wol wesentlich treu sein. Stadtviertelweise schmaust man, der Wein fließt hier in Strömen; man schmückt die Häupter mit Rosen und Lilien beiderlei Farbe;[3] man liegt auf der Straße gelagert, die ganze

1) Am 14. April traf ich in Palermo die schönsten reifen Walderdbeeren, während später die früheſten in Magdeburg am 8. Juni zu kaufen waren. Den ursprünglich Algerien zugehörigen (Meyer C. L. Mandelbaum; Nissen S. 440) Mandelbaum, der in Sizilien von Mitte December an (Nissen 425) in Palästina im Januar (Talmage, Serm. Sec. Series 10) in Rom im Anfang Februar, am Rhein im April zur Blüte kommt, traf ich Anfang April am Luganer See, aber auch sonst in Oberitalien, verhältnißmäßig spät noch in Blüte. Vgl. auch Hehn 318. 321. 496.

2) Caracalla in Lyon geb. 4. April 188; Geta in Mailand 27. Mai 189. Tillemont Hist. des Emp. III, 24.

3) ... uti tu nunc laurea ... et quod magis usui est, centenariis quoque rosis de horto Midae lectis et utrisque liliis et omnibus violis coroneris de cor. 14. Oehl. I, 454. „Die Alten

Stadt ist jetzt Garküche; die festliche Beleuchtung der Häuser beginnt schon ehe es dunkelt. Nur die Christen der Großstadt grollen diesem freudigen Prunk und treten schmollend beiseite, wenn die Jubelwelle vorüberrauscht.

Wollen wir hier im Aprilmond, etwa auf der Höhe der Byrsa, den Festcyklus der Römer in Hauptzügen uns vorführen und von der jetzigen Rosenzeit gar in Schneetage wandern, so macht sich eine Lücke bemerkbar, insofern die städtischen Festtage, auch Tage des Pompes, schwerlich bis jetzt zu bestimmen sind. Daß die Saturnalien hier wie die Liberalien festlich begangen wurden, versteht sich fast ohne Zeugniß, ist aber ausdrücklich bezeugt worden. Die Schmäuse der ersteren Festzeit (17. December) waren nicht im Freien zu feiern; die früh beginnenden Mahle wollten ihr Dach und Fach haben. Doch auch jetzt wurden die Straßen lebendig von zum Frühbade ziehenden Römern, gegen das die Christen sich auflehnen: sie wollen sich den Starrkrampf ersparen; denn frieren, sagt man halb cynisch, kann man wol noch bei der Leichenwäsche (apolog. 42. Oehl. I, 244. Liberalia Oehl. I, 241). Die Liberalien am 17. März fallen schon in die bessere Jahreszeit; das Wetter mag durchschnittlich reichlich dem deutschen Mai sich dann gleichen, und man lagert jetzt schon im Freien. Nur die Christen zaudern auch hier; ihre häuslichen Gewohnheiten finden an dem öffentlichen Schmause zu mäkeln: „Bestiarier essen im Freien, um die Henkersmahlzeit zu halten". — Wurden endlich die Siege Sever's in Karthago festlich begangen, so fielen seine größten Erfolge allerdings in die rauhere Jahreszeit, und konnten nicht füglich in Rosen auf bepolstertem Forum gefeiert werden.

Von den Früchten der Jahreszeiten, wie sie einst das Altertum darbot, ist uns eine sichere Probe, etwa wie in Pompeji,[1] geblieben. In einem Terrain voller Asche, von mächtiger Feuersbrunst zeugend, sind verkalkte Früchte in Menge, zumal Feigen und Datteln gefunden worden: sie sind auf der Byrsa mit aufgestellt. Tertullian verherrlicht bekanntlich seine grüne afrikanische Feige, die erst in späteren Tagen italienisches Erbe geworden sei (ad natt. II, 16. Oehl. I, 392). Die Dattel konnte damals wie jetzt nicht specifisch karthagisches Obst sein, wie man heute[2] den Dattelschnaps macht aus Datteln, die südlicher wachsen. Was die „neuen saftigen Aepfel"[3] bei dem alten Karthager dann anlangt, so wird das

---

beschränkten sich auf verschwindend wenige Blumenarten. Mit Rose, Lilie, Veilchen und Crocus ist ziemlich die ganze Zahl erschöpft. Der Luxus der Römer äußerte sich in dieser Beziehung — derb und roh — in der Massenhaftigkeit des Verbrauchs" Nissen 457. Zur Geschichte Hehn 202. 486. — Ueber hortulani secessus in Afrika Tert. de poen. 11. Oehl. I, 662. Ueber Kränze bei Festen, aus Veilchen und Rosen Baumeister, Denkmäler 795.

1) Jetzt im Museum in Neapel. Ueber die verkalkten Früchte aus Karthago: Delattre (Expos. Internat. d'Amsterd. Sect. Tunis.) S. 167.

2) Sie reift erst bei Biskra, in Fezzan 2c. Tertullian erwähnt nie der Datteln, wie es selten der Palmen Erwähnung thut. Die in der altchristl. Kunst so häufige Darstellung der Palme hat bei ihm keinen literarischen Untergrund. Das Heidenthum hatte die Palme hundertfach in Beschlag genommen; und er pflegt vom Heidnischen abzurücken.

3) Novorum pomorum apud Romanos inventores ad natt. II, 16. Oehl. I, 392. uvidiora poma de jej. 1. Oehl. I, 852. Zur Geschichte der Pfirsich und Aprikose Hehn 345 ff. Das persicum bei Tert. ad natt. I, 12. Oehl. I, 333 wird die Nectarine pescanoce (Hehn 347) sein.

Gerathenste sein, bei den Pfirsichen stehen zu bleiben, deren Zeit ja nicht der April ist. Er zählt dieses saftige Obst zu den besonderen Gefahren des Herbstes, dessen Mortalität ihm zusammenhängt mit dem reichlichen Genusse des Obstes, dessen berauschende Wirkung er bekämpft in dem strengen Panzer des Fasters.[1] Die psychische Wirkung der Jahreszeiten, über die jener Alte schon nachgedacht, ist offenbar die gleiche gewesen in alten wie in neueren Tagen. Daß der Sommer die Seelen erschlaffe, mag man gerne dem Presbyter glauben, wenn uns Landeskinder berichten, daß der Humus wie zu Pulver verbrannt wird und die Straßen weiß wie von Mehl sind. Auch dem Luxus des Mittagsschlafes wird im Sommer gehuldigt wie einstmals.[2] Bei alledem war und ist man begeistert für den glücklichen Himmelsstrich. Den Tertullianischen Hymnus auf seinen bevorzugten Süden (atquin et populi frequentiores apud orientalem et meridialem temperaturam et ingenia expeditiora de an. 25. Oehl. II, 597) kann ein deutscher Maler uns deuten, der den sonnigen Himmel Goletta's nunmehr vierzehn Jahre hindurch dem hyperboreïschen Norden seiner berlinischeu Heimat voransetzt.

Was am wenigsten hier ohne Frage die alten Tage zurückruft, ist die Bevölkerung dieser Küste. Mag immer die Bauart von Tunis mehrfach an Pompeji erinnern, mag die Kleidung jener Kabylen, denen man in Tunis begegnet — ihr Kleid ist ohne Naht — an die römische Toga gemahnen — das Straßenleben in Tunis kann das römische Karthago nicht näher bringen. Zu jenen alten „drei Sorten", Heiden, Juden und Christen (tertium genus ad natt. I, 8, 20. Oehl. I, 321. 346. Scorp. 10. Oehl. I, 523.) ist längst die vierte gestoßen, die alle Verhältnisse umprägte. Eine gewisse Barbarei von heute, wie jene geschundenen Kühe, die, den Kopf wie ein Schild hinten aufgesteckt, auf Karren durch Goletta gefahren werden, ein Avis für die Rindfleischesser, ist dem alten Karthago wol fremd gewesen. Hält man freilich dagegen Schilderungen, wie vom Verzehren eines Bärenwanstes, der mit Menschengedärmen gestopft sei, von jenem Hirschbraten, der im Blute der Gladiatoren gelegen (apol. 9. Oehl. I, 148), so wird die größere Menschlichkeit schwerlich in das Alterthum fallen. Vandalen und Byzantiner, Araber und Franzosen sind einander in der Herrschaft gefolgt, seit die Römertage zu Ende gingen. Reste römischer Sitten hier herausklauben wollen, hätte gewisse Voraussetzungen, deren Erfüllung sehr schwer ist. Wenn der Araber seine Rose so trägt, als hätte Tertullian sie verfestigt, so würde doch nur ein Schwärmer eine Kausalität hier erweisen wollen. Ob wirklich das Tuch der Kabylen, denen wir in Tunis begegnen, auf römisches Muster zurückweist,

---

1) Ueber die Jahreszeiten de an. 48. Oehl. II, 633 (auch da wiederum die suci pomorum vinosissimi). Den Herbst hatte u. a. bereits Horaz verfehmt (Sat. II, 6, 19). Im nördl. Deutschland (Magdeburg) fällt die größte Mortalität im allgem. in den Juli und August. Böhm im Beibl. der Magdeb. Zeitg. 1886. S. 182.

2) Nach Herrn Fuchs schläft man im Hochsommer gemeiniglich zwischen 10 und 2 Uhr, dann die Nachtruhe entsprechend verkürzend. Vgl. Tertull. de anima 43. Oehl. II, 625: somnus cui legitime fruendo dies cedit, nox legem facit.

wird man wol gleichfalls dahinstellen; so auch, wie viel Zufall dabei spielt, daß die Bauart des heutigen Tunis an das alte Pompeji erinnert. Im einzelnen läßt sich vermuthen, daß das Negerelement heut hier stärker als in römischen Tagen vertreten ist. Die Bemerkung über die nationes colorem quoque excoctae de an. 25. Oehl. II, 59 f. scheint nicht gerade darauf hinzudeuten, daß Neger im alten Karthago irgendwie häufig zu sehen waren. Numidisches Berbervolk, den Kopf mit dem Roßhaar geschmückt, sonst stutzerhaft wie die Griechen, scheint dagegen auch in den Straßen der Großstadt kaum ein seltener Anblick (de pall. 4. Oehl. I, 932). Nomadisirendes Volk, wie die heutigen Beduinen, die mit ihren Fettschwanzschafen, Eselchen, Ziegen und Hühnern heute durch Goletta hindurchziehen, um dann nach Zigeunerweise vor dem Ort auf dem Anger zu lagern, dürfte der Metropole vor Alters ferne geblieben sein. Jenes Schauergemälde des Kirchenvaters von den fernen Nomaden im Pontus (si tamen habitatur in plaustro adv. Marc. I, 1. Oehl. II, 48) läßt es schwerlich vermuthen, daß seine römische Heimat ihm solch Wanderleben so nahe bringt. Das Kamel wird die Leute des Südens häufiger zur Küste hinabführen, wie der gesteigerte Verkehr unserer Tage überhaupt solchen Mischungen günstig ist. Unter sehr verschiedenen Bedingungen begegnet man germanischem Blut im zweiten und im neunzehnten Säkulum. Die riesigen deutschen Lastträger, eine Kriegsbeute der Römer, waren einst an dieser Küste gesucht, ein Luxusartikel der Reichen (Germanici bajuli ad uxor. I, 4, Oehl. I, 675. cf. cinerarii peregrinae proceritatis Oehl. I, 695), während freilich man zitternd gedachte ihrer freien Brüder im Norden (adv. Jud. 7, Oehl. II, 714). Die kosmopolitische Neuzeit, ihr gesteigerter Handel und Wandel führt den deutschen Kaufmann und Maler, auch den schwedischen Schiffseigner her, der die kohlenarme Küste hierselbst mit Kohlen von Cardiff versorgen hilft, nicht selten, um Salz von Trapani als Rückfracht nach Schweden zu führen.

Zu dem alten Bestand der Bevölkerung gehören vor allem die Juden. Ueber den Unterschied der in Afrika altsässigen von den später zugewanderten Juden verbreitet sich Reclus, Geogr. Univ. XI. Das Straßenleben des Südens treibt sie mehr an die Bildfläche und läßt sie markirter hervortreten als im stubenfreundlichen Norden. Jetzt zumal um die Osterzeit bietet Goletta und Marsa das Schauspiel stolzirender Weiber in goldglänzendem Kopfputz und hellseidener Gewandung, ihr pittoresker Charakter nur dadurch erheblich geschädigt, daß häßliche Körperfülle zumal die Erwachsenen schändet. Auffällig, selbst in dem farbenliebenden Süden ist die Osterpracht dieser Israelitinnen. Die Knaben- und Mädchengestalten präsentiren sich um so hübscher, als die blauseidenen Jäckchen und rosaseidenen Kopftücher die feinen Gesichterchen heben. Im Unterschied von Araberinnen gehen sie sämmtlich unverschleiert. Während jene ihre schwarze Gesichtshülle, die nur die Augen nicht zudeckt, aus der Ferne wie Mohren erscheinen läßt,[1] und zwar wie der schwärzesten welche, zeigt die Kalle

1) Die Frauen der Moslem in Tunis nehmen die Verschleierung ernsthaft. Der Abschnitt des seidenen Shawltuchs, der das Gesicht zu decken bestimmt ist — Herr Fuchs zeigte

durchaus das Gesicht, das ihr der Schöpfer gegeben hat; leider soll auch die Tugend, die man sonst ihren Stammschwestern nachrühmt und die Araberinnen hier eignen soll, bei der tunesischen Jüdin besonders dünne gesäet sein. Maler malen sie gerne und schwärmen für die zarten Gesichter. Die Männer, die ich gesehen, öfters Trapeziten der Straße, sahen minder einnehmend aus; eine gewisse weibische Süßlichkeit des kleinen und schlauen Geschäftsmanns schien diesen Zügen oft eigen und hob sie bemerkenswerth ab von dem ernsten Stolze des Muselmanns.

Bei Tertullian spielt der Jude eine handlich wichtige Rolle. Wie Hippolytos jenseit des Wassers schreibt auch er gegen das Judenthum. Er kennt ihren geduldeten Kultus (apol. 18, Oehl. I, 187), wie das Judaisiren der Römer (ad natt. I, 13, Oehl. I, 334, vgl. Lampad. Alexander Sever. 43), er zeichnet einen giftigen Juden, der, ein Bestiarier einstmals und stolz auf die Narben der Thierbisse, nach dem weiteren Ruhme gegeizt hat, einen Eselchristus zu malen und ihn lachenden Heiden zu zeigen (apol. 16. Oehl. I, 181, ad natt. I, 14, Oehl. I, 335). Er kennt die Grußform der Juden (adv. Marc. V, 5. Oehl. II, 287), er kennt ihre Bibelerklärung, er kennt ihre Trauergedenktage und hat sie ausdrücklich geschildert (ad natt. I, 13. Oehl. I, 334. de jej. 16. Oehl. I, 877). Lamentirend ziehen sie am Ufer, fastend bis zu dem Abendstern, der der peinlich trüben Kasteiung das ersehnte Ende bereitet. Er verweilt bei den damals noch jungen letzten Geschicken des Volkes, der Verbannung aus dem heiligen Land (apolog. 21. Oehl. I, 196. adv. Jud. 3. Oehl. II, 796. adv. Jud. 13. Oehl. II, 734), der an Rom zu entrichtenden Kopfsteuer, der Feindschaft gegen die Christen (ab illis enim incepit infamia adv. Jud. 13. Oehl. II, 738). Auch ihre täglichen Waschungen, ihre — damalige — Verhüllung des Hauptes (de cor. 4. Oehl. I, 424) sind ihm geläufig. Merkwürdig klingt es bei dem alternden Tertullian, daß ausschließlich die trinitarische Gotteslehre die Juden von den Christen unterscheide (adv. Prax. 31. Oehl. II, 697). Mag dies Bild wol auch Züge enthalten, die er auswärts, am Tiber, studirt hat, in allen Hauptpunkten schildert er afrikanische Juden. Jener Thierkämpfer und Schandmaler wird bestimmt als Karthager bezeichnet; auch die Uferprozessionen der Leidträger gehören dem afrikanischen Strand an. Und so deutet denn auch hier uns die Gegenwart, wie so oft, das grauere Alterthum. Wenn die Festfreude von Israel, bezeugt durch das heidnische Prunkkleid, die christliche Charwoche füllt, so illustrirt das den Satz, den schon vor tertullianischen Tagen ein alter Beobachter[1] aufschrieb: wenn Christen trauern,

ein solches — ist durchaus schwarz und undurchsichtig, nur der Augenschlitz gestattet den Durchblick. Entfernen die Frauen im Freien gelegentlich die lästige Hülle, so fällt doch der Vorhang sofort, sobald ein Fremder sich nähert. Wesentlich anders die Türkinnen, die, wie mir eine Dame berichtet, die Stambul mit Goletta vertauscht hat, vielmehr einen weißen Schleier, der das Gesicht erkennen läßt, tragen; dies finde ich auch literarisch bestätigt. Tertullian kennt die arabische Strenge, die jetzt in seiner Heimat geübt wird, lediglich aus der Ferne (De virgin. vel. 17. Oehl. I, 908).

1) Der Verf. der Didache: ὅταν ἐκεῖνοι εὐωχῶνται ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπερ αὐτῶν πεγθεῖτε. Vgl. Hilgenfeld, N. T. extra cod. rec. Fascicul. IV, 5. 86.

so jubeln sie. Ist freilich von den Büßerzügen, die an diesem Strande entlang zogen, dieser heutige Jubel das Widerspiel, so ist das z. T. nur ein Zufall, und es mangelt nicht ein gemeinsamer Grundzug: die gesteigerte Publicität eines national geschlossenen Lebens erscheint als ein altes Vermächtniß längst vergangener Tage.

Die baulichen Reste des Alterthums sind, wie gesagt, hier geringe. Vergönnt war es mir nicht, bis Mohammedia zu kommen, wo die römische Wasserleitung in machtvollen Resten zu Tage steht. Aber auch zwischen Tunis und Bardo thürmt sich ein Hundert von Bogen, die gleichsam mit einem Schlage in die Campagna di Roma versetzen, wo vom Albanergebirge eine ähnliche Herrlichkeit herzieht. Bei Tunis ist es eine Thalsenke, in der mächtige Pfeiler aufsteigen, aufgemauert in Quaderwerk, die Bögen von ungleicher Spannung, unter deren weitesten einem unser Weg zum Bardo hindurchführt. Bogen erhebt sich auf Bogen, um die Wasserrinne zu tragen, die oben thurmhoch dahinführt. Bedenkt man, wie vergleichsweise nahe die Albanerberge bei Rom liegen, dagegen die größere Ferne des romantisch ragenden Zaghouan, so sieht man, wie viel man sichs kosten ließ, die römische Kolonie mit dem Bergwasser zu speisen und in dieser Wasserfrage selbst die Punierzeit zu verdunkeln. Man begreift auch die Wassernöthe, die gelegentlich durchblicken, wie den Jubel über ihre endliche Hebung, der in noch erhaltenen Münzen der Severusepoche sich ausdrückt. Die Byrsa ja hatte und hat noch herrliche Trinkwasserbrunnen, aus denen der Bey heute nach Marsa und die Konsuln Wasser beziehen (Beulé, Fouilles à Carthage, S. 9); für die Hunderttausende aber, die einst hier sich seßhaft gemacht hatten, was wäre dieses sparsame Naß, das im Sommer die Saumthiere fortführen.

Einer der schönsten Erfolge der allerneuesten Tage ist die Bloßlegung von Thermen bei Malga, die Père Delattre bewirkt hat. Das Badebassin dieser Thermen, ein Oval von mäßiger Größe (über die in Karthago zahlreichen Bäder de idololatr. 8. Oehl. I, 76) ist von wundervoller Erhaltung. Der weiße Marmor der Stufen, die zu dem Bade hinabführen, leuchtet förmlich entgegen aus der heutigen Kellervertiefung; auch Maueranstrich ist übrig. Das pompejanische Roth über der feineren Kalkschicht scheint uns ganz in die Nähe der kampanischen Esse zu zaubern. Die Bogengänge der Bäder, das Hypokaustum derselben, sie liegen jetzt unterm Tageslicht (vgl. Delattre, Expos. d'Amst. Sect. Tunis. S. 10. Vom Hypokaust Otfr. Müller, Archäol. der Kunst S. 398). Zahlreiche Thonscherben, Stücke der thönernen Leitung, auch Amphoraköpfe fand ich, mit deren etlichen ich mich für den Rückzug belastete. Die hübschen Mosaiks dieser Bäder, eine Büste des Bacchus darstellend wie den Herbst und den Winter als Weiber, befinden sich jetzt auf der Byrsa (vgl. Delattre a. a. O.).

Ob diese Bäderanlage bis ins zweite Jahrhundert zurückreicht, ist freilich nicht zu ermitteln oder ist doch bis jetzt nicht ermittelt. Es fehlt hier der Chronologe, der Feuerspeier Pompejis, der auf Tag und Stunde bestimmte, bis wann diese Bäder benutzt wurden. Eine Anlage in Vandalenzeit ist an sich nicht gerade wahrscheinlich, und gar von byzantinischen Tagen dürfte dies Mauerwerk wegrufen, das in auffälliger Weise, wie bemerkt, an Pompeji erinnert. Viel

Bauten der Art wird die römische Großstadt gezeigt haben, wie solches ausdrücklich genug auch der Presbyter uns zu verstehen gibt. Man wird in dies Oval kaum hinabsteigen, ohne jener Rolle zu denken, die im christlich-afrikanischen Schriftthum dieser Bäderwelt zufällt. Die Badewuth dieser Kaiserzeit, die Kleiderdiebe der Bäder (de idol. 5. Oehl. I, 72. de fuga 13. Oehl. I, 490) der Streit um die Badezeiten (non lavor diluculo Saturnalibus apol. 42. Oehl. I, 244), die Badeenthaltung der Christen, zumal der eben getauften (de cor. 3. Oehl. I, 421), der Zwist der Kirche und Sekte über die Badepraxis der Fastenzeit (de jej. 1. Oehl. I, 852. Vgl. u. a. weiter über den Badeluxus der Frauen de virg. vel. 12. Oehl. I, 901), alles das mag bei Malga uns auftauchen gleich blassen Schatten der Vorwelt.

Nahe bei diesen Thermen und wenig entfernt von einander liegen zwei heidnische Kirchhöfe, die des Prokonsuls Beamten[1] die letzte Ruhestatt boten. Die Inschriften sind auf St. Louis der Umfassungsmauer mit eingefügt. Die gemauerten Grabstätten draußen, sehr eng aneinander gedrängt, sind viereckige Pfeiler[2] mit einem äußeren Ueberzug, auf welchen zuweilen in Stuck, zuweilen auch in Farben des Malers Säulchen, Guirlanden und Vögel, Blumen und Genien sichtbar werden; die Höhe der Pfeiler beträgt zumeist anderthalb Meter. Hier wurden Graburnen aufgefunden, eingesenkt in das Mauerwerk, mittelst einer irdenen Röhre nach außen kommunicirend, um Thränen und Libationen, zuweilen auch neue Aschen in diese Urnen zu leiten: die Gräberstraße Pompejis in wenig veränderter Auflage. Derselbe Thränentribut, den man nicht ohne Rührung sich ausmalt, und doch, für uns die Modernen, so seltsam geschäftlich geordnet; nur von Thränenfläschchen Pompejis scheint hier nichts zu verlauten. Der Kirchenvater hat übrigens diesen Thränentribut nie bemängelt, so sehr er seine kritische Sonde auch sonst in den Todtenkult einführt; vielleicht daß er geflissentlich anhält, wo die „ehrwürdige Natur" spricht. Die Leichenverbrennung hingegen, von der ja diese Urnen erzählen, geißelt er bekanntlich mit Bitterkeit, begreiflich bei seiner kühnen Gewißheit, man erkenne die Christen durchaus am Glauben an des Leibes Erstehung, begreiflich bei seinem düftelnden Hinweis auf die natürliche Dauer der „Knochen". Verspotten muß er die „grausame Liebe", die den Todten wüthend zu Staub macht, um ihn danach lecker zu speisen und dem Verbrannten etwas zu verbrennen. Verspotten muß er die Darbringung von Fleischspeisen am

1) Delattre, Expos. etc. S. 8. Näher werden diese Kirchhöfe besprochen in der Ephemeris epigraphica Vol. V, Fasc. 1 (Berlin, Römer). S. 105—120. Hiernach gehörten diese Begräbnißplätze dem Bureaupersonal des kaiserl. Prokurators im Bezirke von Karthago, das hier entsprechend der Ausdehnung der kaiserlichen Domänen ein besonders zahlreiches war. Vgl. Ferd. Hirsch, Mittheil. aus der hist. Lit. 1884. S. 208.

2) Vgl. die Schilderung der βωμοειδεῖς τάφοι von Pompeji bei Otfr. Müller, a. a. O., 402—404: niedrige Pfeiler mit einem Sims und jonischen Polsterverzierungen. Diese τάφοι werden geradezu zu Altären, auf welchen den Todten geopfert wird. Bei Tert. kommt besonders in Betracht die Schilderung de test. an. 4. Oehl. I, 406; die ara, von welcher herab die Cyniker Ansprachen halten, de pall. 5. Oehl. I, 951, ist wol unzweifelhaft ein solcher βωμοειδὴς τάφος.

Grabe, das Todtenopfer des Schmauses, den angesäuselten Zustand, in dem man von den tumuli heimkehrt. Diese besondere Oertlichkeit hat er freilich schwerlich vor Augen; er redet von einem Gang „vor die Thore"; dieser Beamtenfriedhof hingegen dürfte innerhalb der römischen Stadt liegen, ein privilegirtes Begräbniß des Bureaupersonales des „Landpflegers". (Doch vgl. Becker-Marquardt IV, 253.)

Etwa hundert Meter von diesen heidnischen Friedhöfen ist ein Christenkirchhof gefunden worden. Die Platten mit den Inschriften sind wie die vorigen zur Byrsa gewandert. Ein solcher karthagischer Kirchhof ward Stätte schimpflichen Unfugs, als das zweite Jahrhundert zu Ende ging. Die Bacchanalienwuth, der römischen Grundsätze spottend,[1] die jeden Friedhof beschirmten, zerriß und zerschnitt hier die Leichen, wie nicht lange zuvor in Lyon eine ähnliche Unbill verübt war. Man wollte den Christianern die Erstehungshoffnung vergällen.

Im Dunkel liegt ja noch immer der Ort des Amphitheaters, des Cirkus und des Odeums. (Zur vermuthlichen Lage des Odeums s. Tissot, Geogr. comp. de la prov. Rom. d'Afrique S. 654.) Die Stätte der ersteren freilich mag handlich gesichert zu nennen sein, nur daß von baulichen Resten so gut wie nichts mehr erübrigt. Das vertiefte grasgrüne Eirund über dem wol Perpetua blutete, wo noch im 12. Jahrhundert jener wunderherrliche Bau stand, der einen Edrisi[2] freute, läßt kaum eine Hoffnung mehr aufkommen, daß noch einer der Thierköpfe oder einer der „steinernen Winde", der Symbole der Seegewaltigen, unter diesem Rasen begraben liegt. Mit weit größerem Mißtrauen wird man aber die Stelle betreten, wo das Odeum vermuthet wird. Der Lehrer des zweiten Jahrhunderts scheint freilich an die Hand gehn zu wollen, gerade diese Stätte zu zeigen: er redet von Puniergräbern, die von den Maurern gestört seien: aber abgesehen von dem Umstand, daß vermuthlich deren Spuren getilgt wurden, finden sich Puniergräber (u. a. auch auf der Byrsa. S. Delattre, Expos. etc. 5. 8.) mehrfach auf diesem Anger.

Auf der Höhe der Byrsa, des weltgeschichtlichen Hügels, hat der Pater Delattre sein kleines und feines Museum. Solche Lokalmuseen haben eigenthümliche Reize. Bleibt es ein utopischer Wunsch, die Andenken der Vorzeit nach Epochen und Fundort geordnet in einem Weltmuseum zu einen, muß Rom in Rom und in London, in Berlin und in München gesucht werden, so bieten solche kleinere Sammlungen der Einbildungskraft diesen Vortheil, daß man den — ver-

---

1) Vgl. praeteritis vobis apol. 37. Oehl. I, 249. Ueber die loci religiosi s. Gajus Inst. II, 5. ff. Huschke, Jurisprud. Antejust. S. 213. Ueber den karthagischen Unfug vgl. Tert. apolog. 37. Oehl. I, 249. Ueber Bacchanalienunfug im allgem. resp. dessen Unterdrückung im J. 564 der Stadt die Note Oehler's I, 235. O. Müller, a. a. O. 172. Die Bacchanalien auf Vasen, Gerhard, Bull. dell' Inst. 1832. S. 173. — Die Mittel zur Ausgrabung des fraglichen karth. Kirchhofs gewährte Hercule Morel, Mitglied der geograph. Gesellschaft von Paris, Delattre Expos. etc. S. 10. — Zu den Lyoner Geschichten des J. 177, Euseb. K. G. V, 2. ed. Schwegler 166. Z. 64 f.

2) Der arabische Geograph schreibt um 1154; schon El-Bekri hatte vor ihm (1082) das karth. Amphitheater begeistert beschrieben. Guérin, Voyage archéol. dans la régence de Tunis I, S. 39.

änderten — Schauplatz eines alten Lebens zur Hand hat, daß die Fundorte hier den Beschauer wie traulich umlagern, und Klima und Boden zum wenigsten jenen Resten verschwistert erscheinen. So konnte es uns beinahe verstimmen, wenn später zu Lyon an der Rhone, während römische und galloromanische Herrlichkeiten uns anzogen, eine freundliche Stimme nun gerade zu Schätzen von Tanagra abrief. Was der Pater Delattre hier auf der Byrsa gesammelt, sind durchaus karthagische Funde; nicht weiter als Mohammedia wird uns zu schweifen hier angesonnen.

Die Noth aller Museen, der Ueberschwang ihres Reichthums, befällt uns freilich auch hier, wenn Punisches und Byzantinisches — vandalische Kunst muß schon fehlen — wechselnd die Blicke verschlingt: zu Altes und wieder zu Neues, um begrenzten Zwecken zu dienen. Die zahlreichen punischen Inschriften, ex voto der Astarte gewidmet, dann wiederum Taxen der Astarteprieſter enthaltend, könnten verlocken im Geist in die Hannibaltage zu wandern, oder, was fast noch abgelegener, auf Belisar's Tage zu fahnden. Dennoch ist es nicht übel, auch für uns, diese Dinge zu haben. Das zweisprachige Land,[1] in dem unser Presbyter hauste, das punische Blut, das er hätschelt, die offenen Puniergräber, vor denen ihn Schauder ergriffen hat, das alles redet hier frischer, wo das Alphabet der Phöniker von den Steinplatten uns anmuthet. Der bewunderte Hannibal selber, der ihn noch als Spätling begeistert, die gepriesene Hasdrubal's Gattin, „in den Brand der Vaterstadt fliegend", ja selbst seine mythische Dido, deren reine Keuschheit er anpreist, seine ausgesprochene Neigung für altpunische Eigenart, deren zweckmäßige Trachten, deren kriegerische Erfindungen — das alles rückt uns hier näher und die Sympathie wird sympathisch, die der Alte für Aelteres[2] fühlte. Auch selber wenn er den Krieg macht jener thronenden Juno Coelestis, d. i. der Astarte der Punier, der die Römer eine Auferstehung verwilligt hatten, scheint das Andenken des Kampfes sich hier neu zu beleben, wenn die schöne gekrönte Göttin mit den Resten ihrer alten Vergoldung, ihrem anmuthig offenen Munde und durchbohrten Ohrläppchen vor uns steht. Was endlich die Erzeugnisse anlangt, die den Liebhaber älterer Zeiten als zu jung und „grün" fast verdrießen, so lohnt hier die schwierige Frage, inwiefern Tertullian etwa nachwirkt, zumal wie der alte Kunstfeind den erwachenden Kunsttrieb doch anregt.

---

1) Die Berberdialekte ungerechnet, über welche sich Tissot verbreitet hat. Ueber Tert.'s Kunde von letzteren s. meinen Aufs. in dieser Zeitschrift S. 1886, S. 312, Note 2.

2) Allerdings werden die Inschriften selber der weitaus größeren Mehrzahl nach der späteren (römischen) Zeit zugehören. — Ueber Tert.'s afrikanischen Patriotismus, der ihm auch die Punier werth machte, s. m. Aufs. in v. Sybel's H. Z. S. N. F. XVIII, 226 ff. Die patria nostra, die er nicht ohne Stolz nennt (Oehl. I. 144. 919), ist in Delattre's Sammlung auch inschriftlich verherrlicht: Karthagini patriae suae Pompejus Faustinus. Der Stein ward auf karthagischem Boden 1880 gefunden. Gehörte derselbe wirklich, wie Delattre (Expos. etc. S. 3) annimmt, zum Piedestal einer Statue des personificirten Karthago, so würde die Arbeit in die Klasse der τύχαι πόλεων gehören. O. Müller a. a. O. 163 (auch 229, woselbst von der in Cäsarea von Herodes errichteten Kolossalstatue des Jupiter Augustus und der Roma nach Joseph. Bell. Jud. I, 21 die Rede ist). Auch die Stadtgöttin von Antiochien von Eutychides dem Schüler Lysipps (Baumeister, Denkmäler 519) gehört mit den anderen in diese Reihe.

Unter diesem Gesichtspunkt wird merkwürdig Delattre's Sammlung von Lampen. Daß diese „christlichen Lampen" bis ins zweite Jahrhundert nicht langen, wird sich halb schon aus der Weise ergeben, wie die Christen jenen Lampenschmuck weigern, der stets an den Festen der Kaiser an den heidnischen Häusern erprangte. Wären nämlich die Embleme der Lampen damals schon üblich gewesen, was hätte dann näher gelegen, als den Widerspruch zu markiren, in dem diese Embleme von Haus aus mit den Kaiserfesten gerathen mußten. Solche heilige Zeichensprache in den Dienst des Heidenthums zwingen — nach der Denkart der Tage hieß das: Gott und Belial vereinen wollen. Daß zumal in den „häuslichen" Schriften dergleichen nimmer erwähnt wurde, ließe sich kaum recht begreifen, wenn jene Symbolik schon da wäre. Zu dem gleichen Ergebniß gelangt man von einem anderen Punkt aus. Tertullian erwog einst die Chancen,[1] die solchen Christen sich darböten, deren bisherige Berufsart in der Gemeinde verfehmt war. Wer Tempel und Altäre verziert habe, wer über die ehernen Standbilder die Goldblättchen gestreckt habe, wer als Tüncher und Stuckarbeiter in Götzenhäusern gearbeitet, werde anderen Erwerb suchen müssen und werde unschwer ihn finden können. Er wird andere Stuckarbeit machen, er wird in Palästen der Großen Säulenwulste zu formen oder Cisternen zu glätten verstehen. Der Maler und Marmor- und Erzarbeiter wird gar noch leichter Verdienst finden. Alle Künste sind Schwestern. So viel Menschenbegehrlichkeiten, so viel Adern der Künste. Werde „Handwerk" minder bezahlt als die ihm benachbarte „Kunstübung", so sei auch die Mühe geringer und die Menge der Arbeit wird schadlos halten. Wie viel Wände im ganzen verlangen denn Bilder und Statuen? Wie viele Tempel und Tempelchen werden denn den Göttern errichtet? Nur wenige sicher im Durchschnitt. Häuser hingegen, Paläste, Bäder, Kasernen gebe es zahllose. Selten gilt es vergolden einen Merkur und Serapis, Frauenschuhe hingegen sind täglich mit Gold zu belegen; denn mächtiger als heidnischer Glaube und stetiger wirkt noch die Prunksucht. Auch Becher,[2] Schalen und Schüsseln werden genugsam zu thun geben.[3] — Wäre diese ganze Erörterung in ihrem Tenor wol denkbar, wäre auch nur eine Töpferkunst christlichen Stempels vorhanden, zu geschweigen jener anderen Künste, die nun bald den gestaltenfrohen

1) De idolol. 8. Oehl. I, 76 f. Ueber die Gegnerschaft Tert.'s gegenüber allen Künsten vgl. de idol. 3. Oehl. I, 69. Neque enim interest an plastes effingat, an caelator exsculpat, an phrygio detexat, quia nec de materia refert, an gypso, an coloribus, an lapide, an argento, an filo formetur idolum. Will man das idolum betonen, so ist doch gewiß, daß nirgends in seinem Schriftthum ein Vorbehalt zu Gunsten einer christl. Kunst gemacht wird.

2) Lances et scyphos facilius ambitio quam superstitio desiderabit. Von hier fällt doch wol auch ein Licht auf den später von Tertullian gerügten bemalten Abendmahlsbecher der Großkirche de pudic. 10. Mögen auch die de idol. 8 besprochenen Gefäße (vgl. Müller, a. a. O. 433) metallene sein, der bemalte Abendmahlsbecher aber als irden zu denken sein, auch hier sieht man sich doch verhindert, zur Zeit von de idol. schon ein christliches Kunstgewerbe als bestehend zu denken. De pudic. 10 handelt es sich also um eine wirkliche Neuerung. Ueber bemalte irdene Gefäße Müller 409. 170.

3) Ueber das Alterthum der Ciselirkunst gerade in Karthago (Boethos) s. Müller 106. Boethos ist aber sicher ein Karchedonier, nicht ein Kalchedonier.

christlichen Grabschmuck erzeugen sollen? Man wird nicht einwerfen dürfen, das seien ja verschiedene Geschicklichkeiten, die des Stuckarbeiters und Töpfers;[1] denn die Anweisung „umzusatteln" beherrscht ja eben den Abschnitt. Da zudem eine heidnische Töpferkunst offenbar längst im Betrieb war, wie nahe hätte der Hinweis gelegen auf eine christliche Rivalin derselben, wäre Mitbewerbung der Art überhaupt schon geboren gewesen.

Treten wir jenen Symbolen auf den Lampen nun näher, so haben wir vorab hier die Taube, das Sinnbild des heiligen Geistes, dazu weiter den Fisch, das bekannte Anagramm des Erlösers.[2] Tertullian wie auch Clemens kennt diese beiden Symbole, ja der letztere kennt eine Kunstübung, die sie verwendet; er redet von Siegelringen,[3] die Taube und Fisch auf sich zeigen. Siegelringe als solche seien einmal nicht zu entbehren; um was es sich handele sei die Wahl eines tauglichen Sinnbilds. Daß er Götzenbilder verwirft, wird niemand auffällig finden; aber auch Bogen und Schwert zieme nicht den dem Frieden Nachjagenden, auch der Becher nicht denen, die sich der Mäßigkeit weihen; so empfiehlt er u. a. die Taube, und auch den Fisch will er vorschlagen. Die anagrammatische Deutung des letzteren hat er nicht beigebracht; vielleicht daß sie spielend ihm scheinen will. Er denkt an einen christlichen Fischer, der den Fisch als Berufszeichen führen mag; dieser soll dann des Petrus gedenken, der zum Menschenfischer ernannt ward, und auch wol der „Kinder" gedenken, die man getauft aus dem Wasser zieht. Sollte dies Clemenskapitel nun doch am Ende bestimmen, auch diese Bilder der Lampen in ein hohes Alter zu rücken, da ja eine christliche Kunst der Steinschneider doch schon vorhanden sei? Wir meinen, der Schluß würde falsch sein. Ein specifischer Akt des Bekennens liegt zunächst jenem Fischer noch ferne; er trägt nur das Bild seiner Gilde, und der Lehrer gemahnt ihn, dasselbe sich geistlich zu deuten. Dazu kommt, daß Clemens auch sonst noch an heidnische Gewohnheiten anknüpft, daß er des Polykrates Lyra[4] und Seleukos' Anker empfohlen hält, ja daß er über-

---

1) Vgl. übrigens den Töpfer, freilich im Hesiodeischen Sprüchwort, bei Tertullian ad natt. I, 20. Oehl. I, 346.

2) Taube, Delattre Lampes 25. Tert. ed. Oehl. I, 533. 627. II, 384. Fisch, Lampes 1. Tert. ed. Oehl. I, 619.

3) Clem. Paed. III, 11. Kölner Ausg. S. 245 f. σφραγίδων ἐδεήθημεν κτλ. Ueber die Unentbehrlichkeit derselben im Alterthum zum Versiegeln von Vorräthen und Schätzen s. O. Müller a. a. O. 80. Ueber Clemens' Stellung zur Kunst im allgem. s. m. Aufs. in den Stud. u. Krit. 1886 S. 561. Anm. 1. Ueber Siegelringe der Babylonier und Juden Knobel zu Genesis 38, 18; über röm. Siegelringe und die Diamanten, mit denen sie geschnitten wurden Plinius XXXVII, 15 vgl. O. Müller a. a. O. 440; über das Glas statt des Steins (cf. vitreum margaritum Tert. ad mart. 4) auf den Ringen der ärmeren Römer ibid. 445; über Siegelringe Alexanders von Pyrgoteles ibid. 134; über den Siegelring des Augustus von Dioskorides ibid. 231.

4) Ueber Polykrates' Siegelring Müller 80. Man vergleiche mit dieser Clemensstelle das bekannte Vorkommen des heidnischen Orpheus in den christlichen Katakomben und andererseits Clem. Protrept. Kölner Ausg. 3 (ὁ Θράκιος ἐκεῖνος Ὀρφεύς). Tert. apol. 21. Oehl. I, 205. (Orpheus Pierius etc.)

haupt doch nur spröde[1] den Christen den Siegelring einräumt; das erinnert an Tertullian, der auch nur „das Nöthige" zuläßt. Schließlich bleibt selber fraglich, ob er Christen als Steinschneider denken will; daß er deutlich an Heidnisches anknüpft, eine Unbequemung befürwortend, macht es vielmehr recht wahrscheinlich, daß die Künstler und Händler ihm Heiden sind, die den Christen etwas verkaufen.[2]

Können wir somit schwerlich für irgendeine Lampe Delattre's auf das zweite Jahrhundert zurückgehen, so wird andererseits fast gewiß, daß das Schriftthum dieses Jahrhunderts, speciell des afrikanischen Strandes, auch diese Töpferkunst anregte,[3] zumal da die Wirkung desselben über die Zeit der Entstehung hinausdauert. In manchen Beziehungen freilich kann der Rückgang auskömmlich scheinen, der auf die heiligen Schriften der Christen vor allem zu nehmen steht. Der Prophet in der Grube der Löwen, oder Jesus, der Löwe aus Juda, der Hahn in der Leidensgeschichte[4] sind sicherlich biblische Themen, die hier auf den Lampen

---

1) Die Abneigung des Clem. gegen den Schmuck überhaupt und gegen den Fingerschmuck insbesondere erhellt auch aus der Kritik der Goldringe der Soldaten. Ἤδη δὲ καὶ οἱ στρατιῶται χρυσίῳ κεκοσμῆσθαι βούλονται, οὐδὲ ἐκεῖνο ἐγνωκότες τὸ ποιητικόν, Ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων πόλεμον κίεν ἠΰτε κούρη Νηπίη (Ilias β). Paed. II, 12. K. A. 208. Vergleicht man damit Herodian III, ed. Scheid. 146 καὶ δακτυλίοις χρυσοῖς χρήσασθαι ἐπέτρεψε (Severus), eine Notiz, die Herodian unmittelbar nach der Schlacht von Lyon bringt, so ergibt sich für den Pädagogen des Clem. das bisher nicht erhobene Datum: nach Februar 197. (Denn die Ansetzung der Niederlage Albin's bei Daussigny Sur les découvertes etc. S. 13 [Jahr 202] bedarf wol jetzt in Deutschland keiner Widerlegung.)

2) Von den verschiedensten Punkten ergibt sich, daß zumal Tertullian eine christliche Kunst nicht kennt. Wol handelt er de cor. (c. 3) über zahlreiche Christensymbole; aber diese gesammte Symbolik ist eine Symbolik des Ritus, keinerlei Malerleistung, keine des Skulptors wird merkbar. Einmal sieht es fast aus, als ob er in dem physischen Oelzweig ein Christensymbol erkenne, de bapt. 8. Oehl. I, 627. Aber das Et der Stelle gilt der Bibelgeschichte. Wie freilich die bei Justinus und sonst (apol. 16. ad nat. I, 12. 13) so reichliche unkünstlerische Symbolik zur Kunstübung hindrängte, ist hier S. 344, Anm. 2 angedeutet. Die Phantasie der christlichen Töpfer ist kaum reicher — und wunderlicher — als jene.

3) Generell läßt schwer sich hier urtheilen, wie die folgenden Noten zeigen mögen, die theilweise erhärten, daß direkte Anregung vielmehr ausgeschlossen erscheint.

4) Daniel s. Delattre Lampes Chrét. de Carthage S. 58. Bei Tertullian spielt Daniel eine Rolle als Faster, de an. 48, aber auch der lacus leonum tritt ausdrücklich auf, de jej. 9. Oehl. I, 863, u. — Der Löwe s. Lampes 5. Bei Tertullian kommt der Löwe theils zur Illustration psychologischer Stoffe (de an. 24. 46), theils als das Thier der Cölestis, der Cybele und des Mithras vor (apol. 12. adv. Marc. I, 13). Die berühmte Schriftstelle Apokal. 5, 5 (leo de tribu Judae), jetzt unter dem Obelisken von Sankt Peter, wird von Tertullian nie citirt, fast als ginge er hier wie bei der „Palme" einer bereits von dem Heidenthum zugeeigneten Symbolik aus dem Wege. De cor. 1. Oehl. I, 418 (in pace leones, in proelio cervos) konnte ohne Selbstverspottung kaum Ausgangspunkt eine christlichen Symbolik werden. Trotzdem könnte der Märtyrermuth später so symbolisirt sein. Der Hahn Lampes 29, im Lateran in der Darstellung der Leidensgeschichte verwendet, von Delattre, auch seine Lampen anlangend, nach Ambrosius gedeutet (Gallus jacentes excitat — Et somnolentos increpat etc.) kommt bei Tertullian nur so vor (de cor. 10, Oehl. I, 440: vgl. den solito pollo der heutigen Italiener), daß nicht nur eine unmittelbare Anknüpfung christlicher Symbolik ausgeschlossen erscheint, sondern die Stelle selbst fast beweist, daß die Hahnsymbolik noch fern liegt.

der Byrsa kindlich einfach behandelt sind. Aber diese biblische Quelle verwehrt kaum den Blick auf Kanäle, auf denen die geheiligten Bilder des alten Schriftworts verladen wurden. Dazu gibt es eine Anzahl Symbole von minder biblischer Prägung, wie der Adler, der Phönix, der Hirsch, der Hase, die Urne[1] 2c., die wie auf den Lampen der Byrsa so im Schriftthum von Afrika auftauchen. Der Geburtstag von „christlichen Lampen" wird darum schwerlich sehr spät fallen. Sind gewisse Monogramme der Lampen entschieden nachkonstantinisch, so zeigt sich auch hier eine Abart, die als vorkonstantinisch erwiesen ist.[2]

Auch sonst sei noch einzelnes angemerkt, was für Tertullian in Betracht kommt. Wie gesagt, hat die „christliche Lampe" in der heidnischen ihre Rivalin, und auch die Sammlung der Byrsa enthält solche heidnische Thonwaare. Nicht wenig Embleme derselben, zumal Ganymedes und Herkules, Jupiter Sarapis u. a. beleuchten sich wechselseitig mit unseren patristischen Schriften. Wenn der Gesichtspunkt weitschichtig scheint, unter dem wir die Vergleichung anstellen — denn wie weit reicht der Herkuleskultus — so kommt doch auch hier in Betracht der besondere afrikanische Fundort, der bei der sonstigen Knappheit der Provinzialgeschichte beredt wird. Er zeigt, wie die „patria nostra" der Christenpolemik den Stoff gibt, der nicht auf Gelehrtenpfaden im fernen Rom erst zu suchen war. So sind die Reliefskorpione, die diese Sammlung beherbergt (Num. 250—252 „sur des plaques d'étain et de cuivre"), nicht nur lokalpatriotisch, sondern näher auch tertullianisch. Selbst die Samische Töpferware[3] hat ihre patristische Aichung. Wenn auf den zahlreichen Inschriften, die die Innenseite der Mauer des „heiligen Ludwig" verzieren, auch der Name Perpetua, der Name Felicitas auftritt, so steht die „fortissima martyr" freilich im fernen Hintergrund, da der Buchstabencharakter ins vierte Jahrhundert hineinweist; immerhin aber wird die Pietät sprechen, die nach den Tagen Sever's diese werthen Namen vervielfachte. Wenn endlich in der Sammlung Delattre's u. a. der Verkehr mit Aegypten durch Scarabaeen[4] und Masken, Armbänder und Bronzen bezeugt ist,

---

1) Adler Lampes 36, vgl. freilich auch Deuteron. 32, 11; Jesaja 40, 31, aber auch Tert. de an. 8. Phönix Lampes 33, Epistola Clem. I c. 25. Tert. de res. carn. 13. Hirsch Lampes 8. Tert. de pall. 3. Oehl. I, 926. Hase Lampes 14. 29. Tert. Scorp. 1. Oehl. I, 499 (nos ut lepores destinata venatio de longinquo obsidemur). P. Cassel, Aus dem Lande des Sonnenaufgangs 44. Urne Lampes 41. Tert. de cor. 9. Oehl. I, 438 (Atquin si figurae nostrae fuerunt — nos enim sumus et templa Dei et altaria et luminaria et vasa). — Der Pfau Lampes 31, obgleich nicht selten bei Tertullian als Darstellungsmittel verwendet (Oehl. I, 925; II, 468. 399. 612), hat schwerlich als Christensymbol bei ihm eine Anknüpfung finden können.

2) Delattre Lampes 51. Zur künstlerischen Symbolik drängte naturgemäß schon jene unkünstlerische Justin's wie Tertullian's, die im betenden Menschen, im Schiff mit den Segeln 2c. den Herrn am Kreuze verbildlicht sah.

3) Dies Stück von „poterie Samienne" zeigt eine weibliche Figur mit ringsum verziertem Rand, s. vasa Samia apol. 25. Oehl. I, 224. Vgl. Müller, a. a. O. 41: Samische Kerameutik.

4) Num. 2523: Aegyptische Scarabaeen, gefunden auf dem karth. Anger, auf dem s. g. Hügel der Juno, mit dem Vornamen Touthmès III., Ra-men-Kheper, s. Delattre, Expos. etc. 183.

so mag der Import freilich theilweise schon der punischen Vorzeit gehören, doch so, daß die Kaiserepoche wenigstens nicht völlig zu kurz kommt (Num. 2528. Delattre ibid.). Die Bekanntschaft Tertullian's mit dem „zänkischen Volk der Aegypter" und seinem Kriechen ins Ausland empfängt durch die ägyptische Einfuhr eine wenn auch knappe Beleuchtung.

Johann Schlaginhauffen, der Freund Luther's.

Von Pfarrer G. Bossert in Bächlingen.

In dem Briefwechsel Luther's und Melanchthon's begegnet uns nicht selten Johann Schlaginhauffen, der seinen Namen lateinisch mit Turbicida und griechisch mit Ochloplectes wiedergab. Was wir bisjetzt über den Mann wissen, ist wenig und beschränkt sich auf das, was der Briefwechsel der Reformatoren unmittelbar an die Hand gibt, daß er nämlich Pfarrer in Köthen war.[1] Die nahen Beziehungen des Mannes aber zu den Reformatoren ermuntern dazu, ihm näher nachzugehen. Und so erschien das Ergebniß der bisherigen Forschungen einer Zusammenstellung und Mittheilung werth, einerseits da selbst in Köthen nur weniges über den Mann bekannt ist und auch dieses Wenige nicht feststeht, andererseits da sich Luther in seiner Beziehung zu Schlaginhauffen nach einer besonders anziehenden Seite seines Wesens zeigt. Leider ist die Lebensskizze sehr lückenhaft geblieben; denn alle Bemühungen weiteres Material zu gewinnen schlugen fehl; aber vielleicht ermuthigen die Zeilen einen anderen, der näher bei den Quellen sitzt als ich, die Lücken zu ergänzen.

Die Herkunft Schlaginhauffen's.

In Württemberg findet sich seit alter Zeit und noch heute die weitverzweigte Familie Schlaginhauf, auch Schlehinhauf, abgekürzt Schleehauf; so war z. B. Hans Schlaginhauf 1534 Bürger in Stuttgart. Die „Matrikel der Universität Heidelberg von 1386—1662", hrsg. von G. Töpke (Heidelberg 1886) nennt (I, 473) unterm 3. Februar 1510 als neu eingetragenen Studenten Johannes Schlaginhauffen von Wyl Spir. diöces, der also ganz unzweifelhaft ein Landsmann von Brenz war. Aber auch sonst ist der Name Schlaginhauffen verbreitet. So erscheint 1461 ein Joh. Schlaginhauffen von Guncz, entweder Langgöns in Hessen oder Günz in Bayern, als Student in Erfurt. Auch in Sachsen findet sich der Name, wie ein Blick in Zarncke's „Acta universitatis studii Lipsiensis" (Leipzig 1860) ergibt, in welchen (S. 316. 326) ein Georg Schlaginhaufen ex Berschdorf 1547 in Leipzig erwähnt wird.

---

1) Auch Beckmann, „Historie des Fürstenthums Anhalt", I, 13, S. 416 gibt nicht mehr.

Die Herkunft unseres Joh. Schlaginhauffen ist sehr schwierig zu bestimmen, da wir in den Matrikeln von Erfurt und Wittenberg mehrere Männer dieses Namens treffen, die der Zeit nach wohl mit unserem Schlaginhauffen identisch sein könnten; aber ob dies wirklich der Fall ist, bleibt eine sehr schwierige Frage, da ihre Heimat in sehr verschiedene Gegenden versetzt wird. Zu Michaelis 1517 kam nach den „Akten der Universität Erfurt", hrsg. von J. C. H. Weißenborn, („Allgemeine Studentenmatrikel". Halle 1884) ein Joh. Schlaginhauffen auf die Universität Erfurt. Er war von Spalt, der Heimat Georg Spalatin's, und konnte bei seinem Eintritt nur die Hälfte der Inskriptionsgebühr bezahlen. Erst zu Ostern 1520, als Ludwig Platz von Melsungen Rektor wurde, war es ihm möglich, den Rest mit vier Schneebergern an Platz zu entrichten. Wenige Wochen darauf findet sich nach Förstemann's „Album academiae vitebergensis" (Leipzig 1841), S. 94 ein Joh. Schlainhauffen Neunburgensis, Ratispon. dioeces. am 23. Mai in der wittenberger Matrikel eingetragen. In dem „Liber decanorum facultatis theol." in Wittenberg (hrsg. von Förstemann) erscheint 1521 unter Luther's Dekanat ein venerabilis vir Johannes Schlachynnhauffen e Moravia, der am 20. März pro bibliis respondirte und am 21. März baccalaureus biblicus wurde. Der neu kreirte cursor biblicus war aber nicht im Stande, die Promotionsgebühren zu bezahlen, weshalb der Rektor der Universität Christoph Schlick bei Schlaginhauffen's Abreise für ihn Bürgschaft leistete.

Die schwierige Frage ist nun, ob der erfurter Student mit dem wittenberger identisch ist, weil ja der letztere aus Neunburg stammte, und wiederum, ob der am 21. März 1521 promovirte Schlaginhauffen, der damals Priester war, weshalb er venerabilis vir heißt, der 1520 nach Wittenberg gekommene Schlaginhauffen ist, obwol Moravia, Mähren, als sein Vaterland angegeben ist. Zeitlich würde es recht gut stimmen, daß Schlaginhauffen zu Ostern 1520 Erfurt verließ und nach Wittenberg übersiedelte. Bedenken wir noch, daß in den Matrikeln oft nicht der Geburtsort, sondern eine bedeutendere Stadt in der Umgebung desselben oder auch die Schule, von welcher der junge Student auf die Universität kam, angegeben sind, so wäre leicht denkbar, daß Schlaginhauffen in Erfurt als Spalatinus eingetragen wurde, weil er in Spalt unter der Leitung der dortigen Chorherren seine erste Bildung empfing, daß er aber in Neunburg geboren war. Letzteres ist jedenfalls Neunburg vor dem Wald an der Schwarzach im bayerischen Kreis Oberpfalz. Daß dieser Ort die wirkliche Heimat unseres Schlaginhauffen ist, läßt sich zwar nicht direkt beweisen. Aber Neunburg liegt unweit Regensburg. Ist es nun zufällig, daß ein köthener Bürgerssohn 1543 nach Regensburg als Diakonus berufen wurde? Es ist Nikolaus Gallus, der 1530 in Wittenberg studirt hatte und dann Schulrektor in Mansfeld gewesen war.[1] Und woher kommt es, daß gerade Schlaginhauffen's Schwiegersohn Johann Oberndorfer Prediger in Regensburg wurde, wenn nicht durch Schlaginhauffen Beziehungen zwischen Köthen und Regensburg und seiner Umgebung angeknüpft worden waren?

1) Zur Lage von Neunburg stimmt es auch, wenn Luther von Schlaginhauffen sagt, er sei „in frischer Luft erzogen" (de Wette-Seidemann, „Luther's Briefe" IV, 170).

In Spalt selber ist nichts mehr zu finden, was zur Erklärung dienen könnte, warum Schlaginhauffen als Spalatinus bezeichnet wurde.

Recht schwierig ist die Frage, ob unser Schlaginhauffen auch der 1521 in Wittenberg promovirte ist, da hier als seine Heimat Mähren genannt scheint. Aber nicht unmöglich scheint mir, daß eine Identität doch besteht. Denn Joh. Schlaginhauffen konnte nach seiner Priesterweihe etwa durch Vermittelung des Grafen Christoph Schlick, mit dem er näher bekannt sein mochte, eine Anstellung in Mähren gefunden haben und nun zur akademischen Promotion nach Wittenberg gereist sein. Dann konnte Mähren zwar nicht als sein Geburtsland, aber als das Land seiner Anstellung in den Liber decanorum eingetragen werden.

Als feststehend dürfte betrachtet werden, daß Schlaginhauffen in Neunburg in der Oberpfalz geboren war; als wahrscheinlich, daß er seine erste Bildung in Spalt empfing, zu Michaelis 1517 nach Erfurt kam, von wo er 1520 zu Ostern nach Wittenberg übersiedelte; als möglich, daß er im Winter 1520—21 ein geistliches Amt in Mähren übernahm, um im Frühjahr, sobald die Witterung es gestattete, nach Wittenberg zurückzukehren und sich dort promoviren zu lassen, weil sein Amt, wie das besonders Predigtämter verlangten, die Erwerbung eines theologischen Grades voraussetzte, worauf er wieder nach Mähren zurückkehrte.

Das Pfarramt in Zahna.

War Schlaginhauffen wirklich eine Zeit lang in Mähren, so muß er doch nach wenigen Jahren nach Wittenberg zurückgekehrt und von dort auf das Pfarramt in Zahna gekommen sein. Was wir aus dem Tagebuch des Cordatus über Schlaginhauffen's Verkehr mit Luther wissen, weist darauf hin, daß er längere Zeit in Wittenberg selbst und in dessen Umgebung gelebt haben und viel in Luther's Haus und an Luther's Tisch gekommen sein muß. Ein solcher Verkehr war auch von dem nur 10 km von Wittenberg entfernten Zahna aus möglich, wo Schlaginhauffen jedenfalls im November 1532 Pfarrer war. Leider hat ein Brand 1719 die ganze Stadt Zahna sammt der Kirche und dem Kirchenarchiv in Asche gelegt, sodaß sich bisjetzt nicht feststellen ließ, wann Schlaginhauffen nach Zahna kam. Aus den Briefen Schlaginhauffen's an Georg Helt von Forchheim ergibt sich, daß er öfters nach Wittenberg kam und von hier aus auch Nachrichten erhielt, die ihm so sehr Bedürfniß waren, daß er entsprechend seiner hypochondrischen Anlage klagte, sobald einmal die Nachrichten etwas länger ausblieben, er sei von ganz Wittenberg verlassen. Seine Stellung in Zahna befriedigte den nervösen Mann nicht. Die Dotation der Pfarrstelle machte es nöthig, daß er Ackerbau trieb. Wir hören ihn überdies klagen über Katarrh und Fieber, das auch seine Kinder Elenda und Anna, Helt's Pathenkind, und seinen Knecht ergriff. Die Zahnaer machten ihm das Amt nicht leicht, ohne daß wir erfahren, welchen Schwierigkeiten er in seiner amtlichen Thätigkeit begegnete. Besonders lastete die Mittellosigkeit seiner Lage auf ihm, wozu noch innere Anfechtungen kamen. Seine Briefe[1] an Georg Helt zeigen uns einen zur Schwermuth geneigten Mann, der

1) Die Briefe, vom 19. November 1532 (?) und 12. April 1533 datirt, befinden sich im Archiv zu Zerbst. Ich verdanke Prof. Dr. Kindscher in Zerbst diese Notiz.

stets über tentatio zu klagen hatte, der leicht erregt, bald ebenso tief niedergeschlagen war und stets der Aufrichtung und vieler Geduld bedurfte.

Gegenüber einem solchen Mann hat sich Luther in seiner ganzen Größe bewiesen. Schlaginhauffen hat selbst dafür gesorgt, daß wir Kenntniß davon haben, wie trefflich Luther Schlaginhauffen's Gemüthszustand zu würdigen, und wie schön er ihn zu trösten verstand. Aus dem Tagebuch des Cordatus ergibt sich nämlich, daß Schlaginhauffen und Veit Dietrich dem Beispiel des Cordatus folgten, indem sie Aufzeichnungen von Luther's Tischreden machten, so oft sie während des Essens sich im Zimmer befanden oder als Luther's Gäste am Tisch saßen. Die von Schlaginhauffen gemachten Notizen hat Cordatus seinem Tagebuch eingefügt, und wir dürfen wol annehmen, daß gerade die Abschnitte in jenem Tagebuch, welche Schlaginhauffen betreffen, auch von dessen Hand stammen.[1]

Schlaginhauffen mußte es wohl thun, aus Luther's Munde zu hören, daß er seine Gemüthszustände ganz mit seinen eigenen gleich stellte, wie sie ihn im Kloster gedrückt hatten, und daß er ihn zu den Glücklichen rechnete, welche die Theologie schon in diesem Leben praktisch lernen, während andere sogar erst in der Todesstunde eine Erfahrung darin bekommen.[2] Der angefochtene Mann hatte aber vor Luther das voraus, daß er bei diesem ein Verständniß für seine inneren Nöthe fand, während Luther klagen mußte: „Ich bin auch in diesem Spital krank gewesen et neminem habebam consolantem neque Stopicium quidem, qui semel mihi respondebat quaerenti: Magister Martine, ich verstehe nicht".[3] Luther wußte, wie die eigenen Gedanken einen tief innerlich angelegten Menschen plagen und das Schuldgefühl steigern können, daß die Anfechtungen den Menschen von allen Seiten, rechts und links, zu bedrängen drohen, und sah darin die meisterliche Kunst des Teufels, des Bösewichts, der „einem aus einer Laus ein Kamel machen kann".[4] Er wußte, wie es dem Angefochtenen leicht am Glauben fehlt, um getrost und mit aller Zuversicht zu Gott zu rufen, während gerade in solchen Zuständen die Anrufung der Heiligen, besonders der h. Anna sich zu empfehlen schien.[5]

---

1) „Ego quidem semper intelligebam, audax facinus esse, quoties vel stabam ante mensam vel sederem conviva et scriberem omnia, quae audiebam, at pudorem vincebat utilitas. Doctor autem nunquam ne verbo quidem significavit, ei hoc factum meum displicere. Imo viam aliis feci, quod idem auderent, maxime M. Vitus Theodoricus et Joannes Turbicida, quorum micas, ut spero, illis meis coniunxero." Cordatus in seinem „Tagebuch über Dr. M. Luther geführt 1536", hrsg. von H. Wrampelmeyer (Halle 1885), Nr. 133, a; vgl. dazu Aurifaber's Vorrede zu den „Tischreden" (Frankfurt 1557).

2) Cordatus, a. a. O., Nr. 474: „Practicam theologiae nus man erfaren vel in extrema hora. Sed beati, qui in vita experiuntur, ut Turbicida, Weller, ego".

3) Cordatus, a. a. O., Nr. 378; vgl. Luther's Werke, Erl. Ausgabe, 60, 105.

4) Cordatus, a. a. O., Nr. 379: „Das kann der Teuffel meisterlich, quia, si hoc nesciret, diabolus non esset", und Nr. 455.

5) Cordatus, a. a. O., Nr. 455: „Tentato, qui Deum vult invocare, dem wird's sawer. Qui autem Annam invocat, dem wird's der Teuffel bald süß machen. Es mangelt vns allein am glawben, quae una victrix est omnium peccatorum".

Denn bei den Heiligen mochte das verdüsterte Gemüth mehr Theilnahme zu finden hoffen und größere Barmherzigkeit als bei Gott. Ebenso genau kannte Luther die Gefahr, in Stunden der Anfechtung sich immer an neue Männer des Vertrauens zu wenden, ihnen seinen Jammer zu klagen und sich von ihnen mit vielen Worten trösten zu lassen, um dann ebenso gedrückt hinwegzugehen und seine Klagen von neuem zu beginnen. So wußte Luther wohl, daß Schlaginhauffen sich bald an Melanchthon, bald an Cordatus wandte.[1] Daher hielt Luther ihm immer aufs neue die freie Gnade Gottes in Christo vor. Das Gesetz verdammt, die Gnade macht frei[2]: „Zu Christo versehet Euch Gutes, und Gutes soll Euch widerfahren, weil er tausendmal besser ist als ich oder Philippus oder Cordatus, Christum haltet dem Teufel vor, und er soll gewißlich anlaufen".[3] Weil aber dem Angefochtenen das wahre Christenthum gern in unerreichbarer idealer Höhe vorschwebt und er in sich nur den verlorenen und verdammten Sünder sieht, predigt Luther unserem Schlaginhauffen: „Gottes liebste Kinder geh'n als arme Sünder in den Himmel ein". Er soll daran denken, „daß selbst die Apostel einst große Schälke gewesen", wie Paulus von sich bezeuge 1 Tim. 1, 13. Und hat Petrus nicht mit seiner Verleugnung ein „Bösewichtsstück" begangen? Ja, fügt Luther hinzu, ich glaube, auch die Propheten sind oft solche Leute gewesen. Aber Christus hat uns die Apostel als Beispiele der Vergebung der Sünden hingestellt, daß wir an ihnen die Barmherzigkeit Gottes anschauen.[4] Gegenüber dem Heer der Gedanken, die sich untereinander verklagen und entschuldigen, sucht Luther seinen Freund und Schüler zur certitudo salutis zu erziehen. Die Grundstimmung in der Seele des Christen muß das bleibende Bewußtsein bilden, daß er Vergebung der Sünden von Gott habe, und zwar nicht als einmaligen vorübergehenden Akt, sondern als ein bleibendes Gut.[5] Dann ist die Seele stark genug, die anderen Gedanken „hinrauschen" zu lassen". Die certitudo salutis aber gründet Luther auf den Genuß der Gnadenmittel. Als Schlaginhauffen einmal ausrief: „O meine Sünden"! schlug ihm Luther vor, dem Satan und den Anklagen des Gewissens die vier Thatsachen entgegenzuhalten, daß er getauft sei, in der Beichte die Absolution, im Abendmahl des Herrn Leib und Blut empfangen habe, und daß er täglich in Gottes Wort unterrichtet werde.[6] Endlich wies er Schlaginhauffen auf die objektiven und subjektiven Wirkungen der Anfechtungen hin, indem er ausdrücklich anerkannte, wie qualvoll und peinlich solche Gemüthszustände seien. „Aber will uns die Anfechtung ein wenig wehe thun, so schadet es nichts." Sei gutes Muthes, rief er ihm zu, denn es wird besser werden;

1) Cordatus, a. a. O., Nr. 378: „Non est, ut vel Philippum vel Cordatum accedamus, ut multa nobis dicant temptatis".

2) Cordatus, a. a. O., Nr. 455: „Cum Sathana non est disputandum de lege, sed de gratia".

3) Cordatus, a. a. O., Nr. 378.

4) Cordatus, a. a. O., Nr. 379.

5) Cordatus, a. a. O., Nr. 379: beachte habere, nicht accepisse.

6) Cordatus, a. a. O., Nr. 455.

deine Versuchung wird dir zum Preise und vielen zum Segen ausschlagen.[1] In bösen Tagen aber lernt man erst recht dankbar sein für die guten.[2]

Daß solcher Trost verfangen und Schlaginhauffen einen starken Halt geben mußte, läßt sich leicht begreifen. Es kann darum nicht überraschen, daß er die Freudigkeit gewann, als ihn Luther einst wieder bei sich sah, und, schwermüthige Gedanken bei ihm vermuthend, ihn im Scherz fragte: Habt Ihr Gedanken zu verkaufen? ihm zu antworten: Jetzt ist mir wohl. Ich habe mich guter Tage verwegen auf Erden; worauf Luther ihm erwiderte: Da thut Ihr auch recht dran. Es soll und muß also unser Leben an Gott hängen.[3] Freilich zeigen uns Schlaginhauffen's Briefe, daß solche Gelassenheit und Freudigkeit nicht ununterbrochen vorhielt, aber er hatte in Luther's Schule die Mittel und Wege kennen gelernt, um sie in den schwersten Stunden wieder zu gewinnen. Jedenfalls ist Schlaginhauffen's Verhältniß zu Luther ein erwünschter Beitrag zur Ergänzung der Charakteristik Luther's, der gerade an ihm zeigte, wie er sich zu den Schwachen herabzulassen und sie aufzurichten vermochte.

Von der Theilnahme Schlaginhauffen's an dem Gang der Reformation, an den Kämpfen für das Evangelium und von seiner Thätigkeit in dieser Richtung haben wir nur ein bisjetzt nicht beachtetes Zeugniß. Am 4. Mai 1530 theilte Melanchthon Luther mit, daß Eck wirklich in Augsburg eine Disputation veranstalten wolle. Am 1. Juni 1530 kannte Luther die Sätze, über welche Eck gegen ihn und alle streiten wollte, die irgendwie sich literarisch auf seiten der Reformation bemerklich gemacht hatten.[4] Ganz richtig hatte Luther erkannt, daß Eck in Augsburg durch seine dialektische Schlagfertigkeit ebenso leicht einen Triumph zu erringen hoffte wie auf seinen früheren Disputationen („Eccius, ut video, vult etiam Augustanus fieri victor, sicut fuit Lipsicus"; de Wette IV, 157) und so die 404 Artikel, welche Eck soeben herausgegeben, in ihrem Werth und Zweck richtig beurtheilt. Voll stolzen Selbstgefühls hatte Eck seine Bedeutung als Hauptgegner der Reformation am Schluß jener Artikel hervorgehoben. Er rühmte sich besonderer Offenbarung von Gott und des Verdienstes, bisjetzt Deutschland ein Blutvergießen wegen der Glaubensfragen erspart zu haben. Dieser Uebermuth reizte die Satire seiner Gegner. Schon Luther hatte am 1. Juni 1530 geschrieben: „Nos ridemus furiam hominis; non est locus jam disputandi". Jetzt erschienen als Antwort auf Eck's 404 Sätze zunächst die „Propositiones de vino, Venere et balneo", die Eck dem allgemeinen Gelächter preisgaben. Selbst Cochleus gestand Pirkheimer, den Eck auch angegriffen: „Quaesivit plagas, quas reperit". Eck's gemeine Sinnlichkeit war hier stark gebrandmarkt. Bald folgte eine zweite Satire, die schon mit ihrem Titel an jenes Pamphlet gegen Eck, an Pirkheimer's „Gehobelten Eck" erinnerte. Sie führt den

1) Cordatus, a. a. O., Nr. 455. 378.

2) Cordatus, a. a. O., Nr. 423: „Kompt ein guts Stundlin, szo nemen wir's also mit dank an, komen boße, szo nemen wir's auch an".

3) Cordatus, a. a. O., Nr. 423.

4) Vgl. zum Folgenden Th. Wiedemann, „Dr. Johann Eck" (Regensburg 1865), S. 584 ff.

Titel: „Eccii Dedolati Ad Caesar. majestatem magistralis oratio", indem sie eine fingirte Rede Eck's, womit er den Kaiser bei seiner Ankunft in Augsburg begrüßt haben sollte, wiedergibt. Die Satire ist derb; nicht ganz unzutreffend und witzig läßt der Verfasser den geschundenen Marsyas den „Gehobelten Eck" als seinen Bruder grüßen. Aber diese Schrift deckte Eck's gemeine Gesinnung und sein Gebahren in Augsburg vor dem ganzen Volke auf. Ueber den Verfasser dieser Satire kann kaum ein Zweifel sein. Strobel hat an Wilibald Pirkheimer gedacht, an dessen „Gehobelten Eck" der Titel erinnert, und der sich wol dafür hätte rächen können, daß ihn Eck mit Luther, Melanchthon, Zwingli, Butzer, Stiefel, Karlstadt, Regius, Hubmaier ꝛc. zusammenstellte. Aber diese Schrift paßt weder zu der damaligen Stimmung Pirkheimer's noch zu seiner Stellung gegenüber dem Protestantismus, den er am 20. November 1529 offen haeresis nennt („Aventinus ob haereseos fraudem in vinculis"). Wie sollte auch ein Mann, der sich so wie Pirkheimer nach dem Tode sehnte und am 22. December 1530 nach schweren Leiden starb, zu einem solchen Werke gestimmt gewesen sein? Wiedemann, der Biograph Eck's, hält Melanchthon für den Verfasser. Er beruft sich auf Melanchthon's Aeußerung in dem Briefe vom 11. Mai 1530 an Luther: „Hoc consilio omnes fere articulos fidei complexus sum, quia Eckius edidit διαβολικωτάτας διαβολὰς contra nos. Adversus has volui remedium opponere" (Corpus Ref. II, 45). Wiedemann ist aber hierbei ein sehr starkes Mißverständniß begegnet; denn der Text zeigt deutlich, daß Melanchthon mit dem remedium den Entwurf zur Confessio Augustana meinte, den er mit dem Brief übersandte. Auch ist die Rede des „Gehobelten Eck" sicher erst nach der Ankunft des Kaisers in Augsburg, also nach dem 15. Juni, entstanden. Das Vorwort der Rede läßt aber keinen Zweifel über die Autorschaft. Denn gewiß ist jener M. Johann Schlahinhaffen, der dort an M. Mart. Wuest berichtet, kein anderer als der Verfasser der Rede und wiederum kein anderer als unser Joh. Schlaginhauffen, den wir hier als einen Mann voll Witz und scharfer Satire kennen lernen.[1]

Das Pfarramt in Köthen.

Ende des J. 1533 hatte Schlaginhauffen Zahna verlassen und war nach Köthen übergesiedelt. Was Schlaginhauffen zum Stellenwechsel bestimmt hatte, war jedenfalls nicht allein Zwist mit der Gemeinde in Zahna. Allerdings gab es in Zahna eine ihm abgeneigte Partei, die ihm den Aufenthalt dort erschwerte. Aber neben den „Ungerechten" gab es auch „Gerechte", die Schlaginhauffen anlagen, ihnen einen tüchtigen Pfarrer zu verschaffen, und er gab sich auch Mühe, indem er durch Helt bei Luther sich für die Zahnaer um einen Pfarrer verwendete, damit nicht die Gerechten mit den Ungerechten gestraft würden.

Wahrscheinlich machte seine Mittellosigkeit in erster Linie eine Verbesserung seines Einkommens nothwendig. In Köthen war ein tüchtiger Mann als Pfarrer vonnöthen. Wahrscheinlich hatte Fürst Wolfgang für sich und für den Rath von

1) Leider konnte ich das Original der Schrift nirgends erhalten, sodaß ich nicht bestimmen kann, von wo die Spottschrift datirt ist. Ebenso ist mir Mart. Wuest unbekannt.

Köthen Luther und Melanchthon um einen solchen gebeten, und diese hatten wol für die Berufung Schlaginhauffen's gewirkt. So wurde dieser vom Rath der Stadt Köthen als Patron der Hauptkirche zu St. Jakob zum Pfarrer berufen und von Fürst Wolfgang zum Superintendenten für die Kirche seines Landestheils bestellt.[1] Daß er die Superintendentur bekleidete, ergibt sich aus verschiedenen Daten, welche unten zur Besprechung kommen. Als Ausdruck des Dankes für Luther's Fürsprache bei der Berufung nach Köthen darf man wol die Mespeln ansehen, welche Schlaginhauffen Luther übersandt hatte, und wofür ihm dieser am 12. December 1533 dankte (de Wette IV, 494).

Schlaginhauffen fand in Köthen „ein bäuerliches Volk von sächsischem Charakter", hatte aber gute Hoffnung für seine Wirksamkeit unter ihm. Daß er sich auch in Köthen mit ländlichen Arbeiten, besonders mit der Bienenzucht beschäftigte, beweist Melanchthon's Brief an ihn vom 21. März 1547. Freilich entsprach das neue Amt äußerlich wenig den Wünschen Schlaginhauffen's. Das Pfarrhaus war baufällig und drohte den Einsturz. Am 16. Februar 1536 äußert er gegen seinen Freund Helt Wünsche in Betreff seines Gehaltes („Condicion"). Auch das Klima in Köthen schien dem zu Erkältung und Fieber geneigten Mann nicht zuträglich, die Luft war ihm zu feucht und schwer. Ebenso wünschte er bei seinem nahenden Alter einen besseren Gehalt. Deshalb hatte er Luther öfters gebeten, ihm eine andere Stelle zu verschaffen. Dieser aber wollte ihn dem Fürstenthum Anhalt erhalten und schlug ihn deshalb Fürst Wolfgang am 9. April 1536 für die Pfarrei Wörlitz vor, die näher am Holz liege (de Wette-Seidemann VI, 170). Schlaginhauffen blieb aber in Köthen, da ohne Zweifel Fürst Wolfgang sehr viel an seiner Stellung in Köthen lag und er ihm das Bleiben durch Besserung seines Gehaltes erleichterte. Ueber sein persönliches Ergehen in Köthen geben uns einige Briefe an Georg Helt[2] und der Brief Luther's vom 10. März 1534 Auskunft. Am 9. Januar 1534 dankt Schlaginhauffen Helt für kleine Geschenke, besonders aber für Luther's Auslegung des 101. Psalms und die Predigten über 4 Kor. 15, welche ihm Helt geschickt hatte. Seine Frau sah ihrer Entbindung entgegen, während das Haus in Köthen nur ein kümmerliches Obdach gewährte, sodaß Schlaginhauffen daran dachte, in einem der nahen Dörfer Unterkunft zu suchen. Er selbst fühlte sich elend und fiel auch bald darauf in eine Krankheit, sodaß er sein Amt nicht versehen konnte, worüber ihn Luther am 10. März herzlich warm tröstete und ihn zum gläubigen Vertrauen auf Gott mahnte (de Wette-Seidemann VI, 148). Im folgenden Jahre hatte er die Freude, daß sein Freund Georg Helt zu Fürst Georg von Anhalt nach Dessau übersiedelte,

1) Zwar sagt Sup. Pauli († 1786) in dem von ihm 1777 herausgegebenen „Verzeichniß der Pfarrer und Schulbedienten im Fürstenthum Anhalt Kötheniſchen Antheils" S. 1, indem er Schlaginhauffen Doktor nennt, was er nie war, derselbe sei schon 1524 Superintendent in Köthen geworden; aber aus de Wette's Ausgabe von Luther's Briefen IV, 234 ergibt sich, daß am 28 März 1521 Cyriacus Gericke Pfarrer in Köthen war. Auch zeigt der Brief Schlaginhauffen's an Helt vom 9. Januar 1534 unwiderleglich, daß er erst kurze Zeit in Köthen gewesen sein kann.

2) Die Briefe, datirt aus Köthen am 9. Januar 1534, 15. Juli 1535 und 16. Februar 1536, befinden sich im Archiv zu Zerbst.

um ähnlich wie Spalatin am kurfürstlichen Hofe eine wichtige und angesehene Stellung als Lehrer und vertrauter Rath bis zu seinem Tode im J. 1545 einzunehmen. Am 15. Juli 1535 gab Schlaginhauffen dieser Freude Ausdruck. Jetzt war ihm der persönliche Verkehr mit dem Freunde erleichtert, der ihn immer wieder mit neuer Literatur versah, wie er ihm denn kurz zuvor zwei gedruckte Predigten zugesandt hatte, vielleicht die von Luther im Juli 1534 zu Dessau über den 65. Psalm und die an Epiphanien 1535 über die Kindertaufe gehaltenen. Am 16. Februar des folgenden Jahres lädt Schlaginhauffen seinen Freund auf die Fastnacht nach Köthen, erbietet sich aber auch, wenn es dem Freunde unmöglich sei zu kommen, trotz einer starken Erkältung ihn in Dessau zu besuchen und eine gemeinsame Angelegenheit zu besprechen. Nach Dessau mochte es Schlaginhauffen noch besonders ziehen, da auch Nik. Hausmann als Pfarrer dort stand, der sein Gevatter war.

Im folgenden Jahre sehen wir Schlaginhauffen mit seinem Freunde Helt zusammen in Schmalkalden, wahrscheinlich als theologische Vertreter des Fürsten von Anhalt. Hier unterschrieb er mit Helt die Schmalkaldischen Artikel und die Augsburgische Konfession sammt der Apologie und lernte die bedeutendsten evangelischen Theologen kennen, aber er mußte auch Zeuge von den qualvollen Leiden Luther's sein, welche diesen am 26. Februar zur Abreise nöthigten. Mit dem Arzt Sturz, Bugenhagen, Spalatin und Mykonius begleitete auch Schlaginhauffen Luther und mußte jene furchtbaren Schmerzenslaute mit anhören, die Luther auf der Fahrt bis Tambach ausstieß; aber er durfte auch die Erleichterung mit erleben, die ihm dort unerwartet wurde. Jetzt litt es Schlaginhauffen nicht mehr in Tambach, er mußte den in äußerster Sorge zurückgebliebenen Fürsten und Theologen die Botschaft bringen. Kaum hatte Luther jenen schönen Brief voll Dank und Jubel an Melanchthon aufgesetzt (de Wette V, 57), da machte sich Schlaginhauffen auf den Weg zurück nach Schmalkalden. Die Freude beflügelte seine Schritte. Als er in Schmalkalden an der Wohnung des päpstlichen Legaten vorbeikam, rief er hinauf: „Lutherus vivit, Lutherus vivit“ (Köstlin, „M. Luther“, II, 390), und eilte zu Melanchthon, um ihm Luther's Brief zu übergeben. Wahrscheinlich hatte er auch den Bericht von Bugenhagen, Sturz, Spalatin und Mykonius an den Kurfürsten Friedrich mit überbracht (Kolde, „Analecta Lutherana“ S. 299). Doch litt es Schlaginhauffen jetzt auch nicht mehr in Schmalkalden. Am 3. März schreibt Melanchthon an Justus Jonas, Schlaginhauffen, der, wie er höre, nach Hause zurückkehre, werde ihm näheres über den Konvent in Schmalkalden berichten (Corp. Ref. III, 297).

Fehlen uns für die nächsten Jahre nähere Nachrichten über Schlaginhauffen's persönliches Ergehen, so sind wir dafür in der Lage einen Blick in sein amtliches Wirken als Pfarrer und Superintendent zu thun. War Schlaginhauffen im Anfang seines Aufenthalts sachte und freundlich aufgetreten und hatte seiner energischen und derb dreinfahrenden Natur Zwang auferlegt[1], so ging er, je mehr er

1) Vgl. die asperitas, die ihm Jonas vorwirft, und sein Geständniß: me contineo in dem Brief an Helt vom 9. Januar 1534.

den Boden, auf dem er zu arbeiten hatte, und seine Umgebung kennen lernte, mit wachsender Thatkraft vorwärts, um eine gleichmäßige Ordnung in den Kirchen seines Superintendenturbezirks zu schaffen. Schon im Anfang des köthener Aufenthalts hatte er bei der Reformation des Klosters Nienburg mitzuwirken, wie sich aus dem Erlaß der Fürsten von Anhalt an den letzten Abt ergibt, dem Anfang 1534 anbefohlen wurde, betreffs endlicher Einführung der christlichen Kommunion im Kloster den Rath des Superintendenten in Köthen einzuholen (Kawerau, „Der Briefwechsel des Justus Jonas" II, 353 ff.). Das, was ihn im Frühjahr 1536 so ernstlich beschäftigte und ihm eine Unterredung mit Helt wünschenswerth machte, war wol kaum etwas anderes als die Nothwendigkeit einer Kirchenvisitation. Denn jeder Pfarrer hielt es mit den gottesdienstlichen Gebräuchen anders als sein Nachbar, was beim Volk viel Aergerniß erregte. Manche Pfarrer ließen es auch an der rechten Hingabe und am Fleiß in ihrem Amte fehlen. Auf der anderen Seite fehlte es, nachdem für die Pfarreien ein guter Theil ihres Einkommens, z. B. alle Erträgnisse aus Seelenmessen und Jahrtagen, verloren gegangen waren, an einer sicheren und zureichenden Besoldung der Geistlichen. Es scheint, daß Schlaginhauffen mit dem Vorschlag einer Kirchenvisitation bei Fürst Wolfgang auf Schwierigkeiten stieß, was für ein so empfindliches, zur Schwermuth geneigtes Gemüth leicht die Folge haben mochte, daß er sich körperlich und geistig in dem köthener Amte unbefriedigt fühlte und sich nach Wörlitz sehnte. Dürften wir für diese Annahme einige Wahrscheinlichkeit voraussetzen, so würde sich wol weiter annehmen lassen, daß Fürst Wolfgang, um Schlaginhauffen in Köthen zu behalten, nun seinen Wunsch gewährte und ihn mit der Vornahme der Kirchenvisitation beauftragte, welche wol in den Sommer 1536 zu setzen wäre. Schlaginhauffen hielt nun mit allen Geistlichen des köthener Gebiets ein Examen über ihren Glauben und ihre Lehre, stellte aber auch die äußere Lage und die Gehaltsverhältnisse derselben (ihre Nothdurft) fest und erstattete über das Ergebniß seiner Visitation an Fürst Wolfgang Bericht. Dieser Bericht sammt den Visitationsakten ist meines Wissens bisjetzt noch unbekannt und dürfte einer weiteren Nachforschung und Veröffentlichung werth sein.

Die Folge der Kirchenvisitation war zunächst, daß eine gemeinsame Kirchenordnung für das köthener Gebiet festgestellt wurde. Maßgebend war die Ordnung, welche Schlaginhauffen nach dem Muster der wittenberger Kirchenordnung in Köthen eingeführt hatte. Diese köthener Kirchenordnung hat Prof. Kindscher in Zerbst wieder aufgefunden und mich darauf aufmerksam gemacht. Leider ist sie nur in einer von einem ungeschickten Abschreiber in wilder Orthographie und ohne viel Verständniß gefertigten, nicht ganz gleichzeitigen Abschrift erhalten. Sie mag hier eine Stelle finden, da sie ein klares Bild von der wittenberger Kirchenordnung gibt, indem Schlaginhauffen sorgfältig auch die Abweichungen anmerkt.

Anhaldische Kirchenn-Ordenunge bei H. Wulfgangß Zeiten.

(G. A. R. N. hc. Fol. 219. Vol. V.)

Nota. Vber das habenn auch y. f. g. beherzigt, wy es allenthalbenn ßer vngleich vnnd vngeschicklich zugehet Inn denn Ceremoniis wy ichs dann auch vonn

denn pfarhernn befundenn Das es fast keynner helt wy der ander ynn seyner pfarr dordurch bey denn einfeldigen vnnd noch vnuorstendigen Etlicher maß ergernus volgt. Wollen derhalbenn yr f. g. Ernstlichenn gehabt habenn (Nicht als notig zur selickeit) Sunder auff das wie wier alle eintrechtig ynn dehr Lehre sein Auch mit Kirchenbreuchen Tauffenn Beichtenn Sacramentenn Meßhalthenn Ehesachenn Trostung der kranken Begrebnußenn Vnnd andernn Christlichenn Ceremonienn Eynhellig stymmen vnd mit vnser Kirchenn zw Kothenn allermaß vergleichenn.

Pfarherr zv Kotenn Wunscht Seynenn mitdienernn Des worts gotthes Gnade.

Nachdem derr Durchleuchte vndth Hochgebornne furst Wulfgannck Furst zu Anhalth graff zw Aschkanien vnnd Her zu Bernburgk Vnser gnediger furst vnd Her Eynn visitationn bestelth auf das dy armem pfarhernn auf denn Dorffernn mit teglicher vnderhalthung vorsehenn mochtenn werdenn Dorneben mier auch auß gnadenn angezeigt wie das etzliche vnther Irenn pfarhern vnfleyssig zw yrenn Empthernn Mit predigen vnnd Studierenn sein solthenn Daß auch auß solchem vnvleis Gottes vnehere vnd vnwillenn Der vom Adell vnnd anderer gemeiner leuth erwachsenn mocht Dyweil aber i. f. g. nycht alleine gesinneth vnd gnediglich verschaffenn wollenn Damit gedachte pfarher vorsehenn mit yrer Leybs narung Szo wolle auch yrenn gnadenn getzimen als einer christlichen fromenn Obrickeit gnedigs einsehenn zw habenn Damit auch irer gnadenn vnderthannenn Myt dem gotlichenn worth Sacrament vnd anderer der sehelenn notlorfft gleicher massen Treülich vnnd wol vorsehn wurdenn Derhalbenn y. f. g. Ann mich geßunenn Das ich mich ahn den Dorfpfarhernn wolthe Erkundenn Wie vnnd waß geschicklickeit ein ider sey Welchs ich yherenn f. g. vndertheniglich nicht hab wollen apschlagenn Mich hierauff aufs vfleissigst erkundeth vonn einem itzlichenn vntherricht Seiner lehr Glaubenns vnnd anderer Nottorfft Eynem Sehelsorger zu wissenn Welchs alles ich Irenn f. g. auch schrifftlich zugestelth.

Welche Ceremonienn wier halten In form vnnd weiße wie sie hernach volgenn.

Am erstenn aber Sollenn alle pfarhernn wissenn das ich mich mit meynner Kirchen zw Cöthenn yn allenn Ceremonien Richte nach Der Wittenbergische Kirche Alleyne Das ich das Euangelion Inn der Meß laß leßenn gegenn dem volcke Welche mann zu Wyttembergk syngt. Ich habs aber mit wyllenn vnnd wissenn vnsers Liebenn Hernn vnd Vathern Doctor Martins gethann, Welcher auch gesagt, wens zw Wyttembergk nicht wehr angefangenn zu singen Ehr wolts auch lassen leßen.

Vom Sacrameni der Heyligen Tauff.

Wier tauffenn wie vnsers liebenn Hern vnd vather D. M. tauffbuchlein außweist Vermanenn auch am erstenn die geuatthern Das sy mit grossem ernst Treulich sich vmb das Kindlein annemenn vnnd mit yherem glaubenn dem Hernn Jesu bringen mit Hertzlichen bytthenn vnnd flehen vmb einen eignen glauben Dornach hebt der priester ahn zu bytthenn wie ym buchlein betzeichneth.

Vor allenn dingen aber fragt der pfarher ap das kint auch Jach taufft sei oder nicht. Ist es Jachtaufft Das ehrs bey leybe nicht wider tauffe, dann was einmal getäufft ist Es sey geschenn Durch mann oder weib vather oder Mutther in der noth ßols nicht wider getaufft werdenn dan was got einmal redet das widerrufft ehr nicht.

Auch sollen die pfarhernn auff der Cantzel Das volgk vntherweißenn dz man Ja kein kinth tauff das nicht volkomen geboren ist dann es heist Nisi quis Renatus etc. Dornach wenn mann nicht gewiß lebenn ym kindth sihet als es oft kumbt das mans auch nicht tauff.

Zum dritthem das mann wasser dortzu neme vnnd nicht wein oder bier. Auch ßollen alle leuthe vfleissig erynnerth werdenn der worth Christi: Ich Tauffe dich Im Namen des Vathers Vnnd des Szonnes vnnd des Heiligen geistes Amen Damit sie ynn der Noth die wor(t) der tauffe diserte konnen außgredenn.

Auch will ich hie vormannth habenn das die pfarher das volgk treulich vntherrichten das sy nicht genatthern byttenn vmb gelds willenn das mann auch vorruchte wilde vnd vnchristliche leuth nicht lasse gefatther stehenn Sunderlih dy nicht zvm Sacrament gehen ohene Sunderlich orsach Item dy yrenn Catechismum nicht konnen aucht nicht lernen wolten oder dy alweg in einem fullen vnchristlichen Rohen leben Hergehn. Es deucht mich auch gut das man alzeit wann man thauffenn welth am ersten mit der glocken leuthet Auf dz ßich das Jung volgk In dy kirche versamleth vnd die tauff anhoret vnd sehe domit dis heilig Sacramenth mit ehrerbithung gehandelt wurd zu trotz dem Teuffel vnnd seinen vorterplichen schentlichen widerworffernn.

Von der Beicht.

Myt der beicht halthen wiers alßo das wier alweg am Sunobent oder feuerabennt das volgk beicht horen ein iden ynn sunderheit domit man yn throstenn kann nach seiner gelegenheit vnnd anliegen Auch fragen wier nimantz wie dy papisten in der bericht (l. beicht) Alleine vmb seinnen Cathechismum wer den nicht kan vnderweise wier threulich dz er ynn lerne wu nicht ßo lassen wier yn Hinforth zum Sacramenth nicht gehen. Dornach was stands ein ider ist hother ehr sein Vormanung ynn der beicht. Ist es ein kinth sagen wir ym vom gehorsam gottes vnd seiner Eltern vnd lernen ꝛc. Ist es Eynn knecht oder Magt, Her oder frau maß ein iglichs dornach vnderweist zum Erkentnus Seiner Sunde vnd zv Christo gefurth werdenn Es ßoll auch kein pfarherr Mehr dann ein person auff einmoll berichte horen vnnd absoluiren wie Herumb In diesem Land gescheen.

Von derr Meß vnndth Sacramenth des Altaers.

Es ßol eynn Itzlicher pfarher wann ehr Communicanten hoth Meshalthen vnnd das Mesgewannth antzihen vnnd nicht auß freuel das heillig Sacramenth Handeln In seinem kleide Dorinnen eher teglich geht oder ym Kretzmer unhter denn pauern sitzet Nicht das das kleit etzwas dortzu thu wy wier gotlop wissenn Sundern von der ergernus wegen vnd der fromden leuth weil Hyrumb vmb vnnß ander Herschaft geßessen Do das Euangelion noch nicht geprediget ist Auff das der selbigenn noch ein Zeitlang verschonet werde. Wo man nicht schuler hot Meg der pfarher mit seinem Custos das volgk die christlichenn gesange wie am letzteun Doctor M. gesangkbüchlein vortzeichennetth lernnenn Und mit andacht vor das Introitum singen Dornach dy Colectenn de Tempore dorouff Syngen Sunderlich ym aduent, Weinachten, Neuenn Jorstag, Epiphanie Purificationis, Fastenn Osternn, pfingsten Darnach ker ehr sich kegen dem volgk vnd leße die Epistel vonn der Zeit mit Heller stim das ehr von allem ynn der Kirche gehort werde Nach der epistel sing mann Eynn ander deutsch gesangk dernach kehr ehr sich widerr gegen dem volcke vnnd lese das Euangelion Nach dem Euangelion singe ehr wier glauben all ahn einen goth Am Suntag predigt mann das Euangelion von der Zeit Nach dem essenn die Epistel aber dem Catechismum, Balth nach der predigt thuth man das gemein gebeth fur alles anligen vnd Sunderlich vor alle prediger vornemlich aber vor vnseren Liebenn Hernn vnd vatther D. M. vnnd alle gelerthenn zu wittembergk vnd ynn der gantzen welth Die das Euangelion Reyn predigen Das sie goth sterk vnd erhalthe ynn der rechten lehere vnd behuthe vor schwermer vnnd vor rotthen.

Dornach bytthe ehr vor vnsern Gnedigsten Hernn denn Keyser, vor alle Stende des Reichs das ynn gott helff zvm Erkentnus des lieben Euangelii

Samp irenn vnderthanen Auch fride vnd eynnigkeit gebe Vnd Sunderlich vmb vnsern gnedigen furstenn Vnd Hernn vmb vnsere gnedige furstynn vnd alle yrer g. Amptleuth vor alle veruolgte voriagthe vmb Euangelii willen vor alle kranken Schwangere Seugende vor alle betruckthe traurige angefochtene gewissenn vom Teuffel vnd der welth Bytthen umb seligs gewitther Auch das vnns goth behut vor pestilentz Teurtzeit Blutforgisenn vnd wo Sunderlich kranke sein das man sich yrer treulich anneme vnnd vhleißig vor sie bith.

Nach der predigt Gee der pfarher zvm Althar hebe ann vnnd Sing das das vathervnser Inn eodem hynweg vnnd darnach die worth des Testaments Jesu Christi Wy yn Doctor M. Meßbüchlein vertzeichneth vnd gebe yme keyne Papistische Melodei Und Cosecrir beyderley gestalth nach einander vnd gebs dornach dem volgk Auch ermane mann das volgk, das man zuchtig und ehrlich Sich halth vnd nicht mit geprenge vnd Hochfarth hyrein tretthenn Nach der Emfaung des Sacraments ßo sing mann die Colecte vnd sprach denn segnn Gegenn dem volcke wy ym buch vertzeichnet. Auch sehe ein iglicher pfarher vhleissig zu das ehr weynn gnug neme vnd beyleib nicht thu wie Etwann geschenn Das eyner do ehr zu wenig Im kelch hathe vnd des Sacraments nicht genug war goß ehr wein zu vnd vermeinthe Es were recht geweßen. Es ist vil besser. Wenn eynner an einem kelch nicht gnug hoth das ehr zweenne neme. Auch ßoll man keynenn menschen der alle tage voll ist oder eynn offentlich boß lebenn furth leichtlich zum Sacramenth lassenn Er stelle ehs dann abe vnd besser sich.

Dye kranken ßo das Sacramenth begeren zu dennen ßol der pfarher komenn Sampt Seynem Custos Broth vnnd weynn mit sich nemen vnnd nicht doheime Consecriren wie etwann gescheen Sunder Ingegenwerttigkeit des kranken das Testament Christi andechtiglich handelnn.

Von dem Ehelichen Sthannde.

Wyr gebenn niemats zur ehe ehr sey denn drey Suntag zuuor auff der Cantzell auffgebothen Auch thrauwen wir Niemats fremds Ehr bring dann gnugsame Kuntschafft vonn wanne ehr oder sy sey Das ehr oder sie nicht vor mit andern verlobt seinth. Wer ßolche kuntschafft nicht hath denn trau man nicht, wenn er schonn Burgen wil setzen Denn ehs macht offt vill muhe vnd arbeytth bei der obrickeith. Es Sollen auch die pfarhernn vhleissig warnen die Jungen leuthe fur dem Heimlichenn Winckellgelubde auß welchem offtmals alles vnglugk erwechst Auch ßellen Dy pfarhernn ahn Sunderliche vrsach die breuth nicht Inn winckel Sundern Inn der Kirchenn trauen Dornach denn Segen vber sie lesen Das ehs alßo alles Ehrlich Inn Gottes namenn angefangen vnd volendeth werde.

Vonn den Krancken.

Wo krankenn seint dy wier wissenn oder sy vnser be(r)gern zu den gehn wir, trosten sy so vil vns muglich mit dem gotlichen worth vormanen sie zu gedult Glauben vnd doryn zu verharrenn fragenn ap sie mit dem Sacrament vorsehenn seint oder nicht, Auch ap sie feintschaft haben Vnnd Richten vns nach dem büchlein D. M. vonn der Zubereyttung zum sterben vnd halthen vns nach eins itzlichen gelegenheit vhleissig vnd treulich Gehen auch alletage zu ynen, sie zubesuchen dann es ist nicht gnug wie etzliche faule pfarhern thun Wen sie das Sacrament gereicht Lassen sie dy krancken liegen vnnd fragenn nicht mehr nach ynen so es doch am allernotigsten ist das man ahm mersten helffe Troste und rathe wens ans treffen geheth vnd dem Tode am Nechsten ist. Wier brauchenn auch noch Crucifix bey dem krancken. Auch ßollen dy pfarhern das volgk treulich vormanen, Dy sy das heyllig Sacrament des altars nicht vorachten yn tods nothen vnd nicht harn vnd vortzien bis sie numer reden konnen oder kein vernunfft mehr haben sunder sich in der tzeit dortzu schickenn.

Von der Begrebnus.

Wenn man ein tods zu bestettigen hoth Sollen Dy pfarhern dz volgk treulich vormanen das ein iglicher vhleissig mitgehe, Gothe danke das ehr denn verstorbenen yn der bekentnus des Euangelii erhalthen hab vnd ein iglicher der mit gehet sich seins Sterbens auch ehrynnere vnd sein leben bessere.

Danckſagung der weiber Nach der Geburth.

Wenn sie myt dem kindlein komen lassen wier dy mutther sampt andernn weibern vor denn Althar knien vnd beten den 137 psalm wu der Herr das Haus nicht bautt Darnach denn 128 Pſ. Wol dem der den Hern furcht ꝛc. Vater Unser ꝛc. Herre got der du mann und weib zu dem Estande verordent hast Dortzu mith frucht des leybs gesegneth vnd das Sacramenth deynes lieben ßonns Jesu Christi vnd der Kirchen Seyner brauth dorin bezeichneth, Wier bytthn deine grundloßenn guthe, Du wollest Solchs deynn geschopffe ordnung vnd Segenn nicht lassen vorruckenn noch verderben, Sondernn gnediglich Jnn vns bewaren Durch Jesum Christum vnser Hernn.

Allmechtiger barmhertziger Vather der Du diesem Weibe ynn irer grossen angst kindsnothenn geholffenn vnd ein froliche frucht bescherth Mytt der tauffe vnd Heyligen geist begnadeth host wier loben dich vnnd dancken dier ewiglich vnnd bytthen dich durch Jesum Christum Deynenn lieben ßonn du wollest dich vber dis kinthlein erbarmen welchs man dier itzunt mit Danckßagung Jnn denn Tempel opfertth Das auch behuten vor allenn vbel, Sterkenn mit deinem geist, Erhaltenn ynn Deynem reinen worthe, sein pflegen vnd warthen damit es yn Rechten glauben ertzogen vnd bestendig dier altzeith gehorsam zusein Dich lobe ehere vnd preiße mit allenn außerwelthen hie und dortth ewiglich. Amen. Dornach lege er dy Hende auff das kynnth vnnd spreche der Herr gesegne dich auff allenn deinen wegen von nu ahn bis ynn Ewigkeit.

Collecta in aduentu domini.

Wir bitten dich almechtiger Herre goth, Daß du wollest deine ohren vnserem gebeth gnediglich zuneigen vnd dy finsternis vnserer Herzen myt der gnade deiner Heimsuchung erleuchten vmb Jesus Christus unsers Herrn wyllenn.

Natalis domini.

Wir bytthen dich almechtiger Herre got das du vns ßo mit der Erkentnus der Newen geburth deines sons übergossenn, Wollest vorleyhen yn den werken zw beweisen, das wier durch den glauben Jm Herzen bekennen durch des selbigen Jesu Christi vnsers Herrn wyllenn.

Epihanie domini.

Almechtger Herre goth Vather Erleuchte alle volkerr der du heunt deynen eingebornen ßonn durch leithung des Sternes host wollen offenbaren Gib deynem volcke Jm Ewigenn Fride sich zw freuhenn vnd dasselbige scheynnende licht geus yn vnser Herzen, Das dw Jnn der weisen gemuthe hast aufgeblaßenn durch Jesum Christum vnsernn Hernn.

Paraſceuen.

Almechtiger vhater Ewiger goth Der du vor uns hast deynnenn ßon des Czruces pein lassenn leidenn auf das du von vns des feindes gewalth treibest vorley vns also zu begehenn vnnd danken seinen leyden Das wier dardurch der ßunden vorgebung vnnd vonn Ewigem thode Erloßung erlangen vmb das selbigen Jesu Christi willen.

Paſche.

Herre Goth vater, der du hast Durch deinen Eynnigen Szonn denn thodth vberwunden vnd vns denn Eingang zum Ewigen Leben Eroffneth du wollest vnser

bytt Dy du vnns zuuor eingibst fordern vnd helffen auff das wier dy volkomene freiheit erlangen vnnd zum Ewigen lebenn komen vmb desselbigen vnsers Hern Jesu Christi willenn.

Pentecoste.

Herre goth der du an diesem tagen deine(r) glaubigen Herzen durch des Heiligenn geists erleuchtung host geleeret, gib vnns das wier auch durch den selbigen geist Recht vorstandth haben vnd Seynner trostung vnns alzeit freuen vmb Deynes Sons Jesu Christi vnsers Hern willen.

Annuntiationis Marie.

Herrn goth himlischer vather der du die menschwerdung deines liebenn kindes vnsers Hernn Jesu Christi der Reynen Junckfrawen Marie durch denn Engel Gabriell host verkundigen lassen, wier bytthen, du wollest gnediglich vorleyhenn das wier durch dyselbig heyllige Empfaung geheiliget, dier yn deyner gemeine frolich mogen douō (dorum?) dinen vnnd dancken der du lebest vonn Ewickeit zw Ewickeit.

Bestand nun auch eine gemeinsame Kirchenordnung für den Gottesdienst, so gab es doch für Schlaginhauffen noch manches zu ordnen, worüber er mit den Reformatoren in Wittenberg in Verhandlung trat, sodaß wir aus ihrem Briefwechsel einige weitere kleine Züge aus Schlaginhauffen's Wirksamkeit als Superintendent kennen lernen. Wol waren die Besoldungsverhältnisse der Pfarrer geordnet, aber für die Witwen war noch nicht gesorgt. Nun war 1538 ein Pfarrer im köthener Gebiet erkrankt und gestorben. Die Wittwe hatte keine Aussicht auf Unterstützung für die Zukunft und wandte sich nun an Luther, der Schlaginhauffen es ernstlich zur Pflicht machte, wie es sein Amt als Superintendent und nicht blos die barmherzige Liebe erfordere, bei Fürst Wolfgang darauf zu dringen, daß man die Witwe nicht arm und elend abziehen lasse, sondern um Gottes Willen ihr eine Steuer aus dem gemeinen Kasten gebe (de Wette-Seidemann VI, 195). Luther hält Schlaginhauffen die Frage vor: Lieber Gott, will man so mit der armen Witwen gebahren, wo will man mit der Zeit prediger nehmen? Ein anderes schwieriges Gebiet, auf dem die Reformation eine völlig neue Gesetzgebung zu schaffen hatte, war der eheliche Stand. Offenbar fühlte sich Schlaginhauffen hier öfters unsicher, ja es ist ihm in seinem Uebereifer ein Versehen begegnet, das ihm den vollen Unwillen Melanchthon's eintrug. Denn jener Fall, welchen Melanchthon einem unbekannten Theologen am 15. Mai 1544 zur Warnung vorhielt, kann sich doch wol nur auf Schlaginhauffen beziehen, da kaum wahrscheinlich ist, daß sich der Rath zu Köthen schon vor 1533—34 in einer Rechtssache an die damals noch katholische Universität Leipzig gewendet hätte; denn die Reformation begann dort erst 1539, Schlaginhauffen aber war seit 1533 Pfarrer in Köthen. Auch macht die tiefe Erbitterung Melanchthon's, der über die petulantia cuiusdam theologi iniqui in Köthen klagt, wahrscheinlich, daß der Fall noch zu frisch im Gedächtniß haftete, sodaß die anfängliche Erregung über den Bruch des Beichtgeheimnisses sich 1544 noch nicht gelegt hatte. Der Fall, um den es sich handelte, ist folgender. In der Beichte hatte ein Köthener dem Pfarrer einen begangenen Ehebruch bekannt, worauf der Pfarrer beim Rath Anzeige von diesem Verbrechen machte. Der Rath fragte bei der Universität Leipzig an, was

Rechtens sei, ohne ihr mitzutheilen, daß der Ehebruch nur durch den Bruch des Beichtgeheimnisses offenbar geworden sei. Daraufhin lautete der Spruch der Universität auf Hinrichtung. Die Köthener enthaupteten auch wirklich den unglücklichen Mann. Als nun aber bald darauf in Leipzig bekannt wurde, wie die Sache in Wahrheit lag, wiederrief die Universität ihr Urtheil und erklärte öffentlich, dem Enthaupteten sei Unrecht geschehen (Corp. Ref. V, 393). Diese bittere Erfahrung nebst den Vorwürfen, die er von Wittenberg aus sicher zu hören bekam, mochten Schlaginhauffen zur Vorsicht mahnen, als ein junger Mann ein Eheverlöbniß wieder aufheben wollte. Deshalb wandte er sich 1540 an Luther um Rath, ob der junge Mann zur Erfüllung seines Eheversprechens anzuhalten sei, und erhielt am 12. Juni jene auf Erwägung sämmtlicher obwaltender Umstände beruhende, bejahende Antwort Luther's, der betont, daß ein muthwillig gebrochenes Verlöbniß seine tiefen Schatten auf eine künftige anderweitige Ehe werfen müßte (de Wette-Seidemann VI, 266).

Auch in Betreff der Ceremonien tauchten neue Fragen auf. Schlaginhauffen hatte sich bei dem Abendmahlsritus an das wittenberger Vorbild gehalten und so auch die Elevation beibehalten. Nun aber war diese Ceremonie 1539 in der Schloßkirche und 1542 auch in der Pfarrkirche zu Wittenberg abgeschafft worden. Dieses Vorgehen erregte Aufsehen, das noch durch Veit Dietrich's gleichmäßiges Auftreten gegen die Elevation in Nürnberg 1543 vermehrt wurde. Schlaginhauffen war bei dem Widerstreit der Meinungen unsicher und wandte sich an Melanchthon um theologische Begründung der Abschaffung der Elevation. Melanchthon antwortete am 18. Juni 1544. Ist der Brief (Corp. Ref. V, 420) nicht blos ein Auszug, sondern vollständig, so beweist er in seiner ganzen, rein sachlichen Form, die selbst den Gruß vermeidet, recht drastisch, daß Melanchthon noch gegen Schlaginhauffen gereizt war. Die Gründe gegen die Elevation sind meisterhaft kurz und treffend wiedergegeben. Die Elevation scheine häufig dem Volk auch das Herumtragen und Anbeten des Brotes zu rechtfertigen, während ein Herumtragen des Taufwassers dann ebenso vernünftig sei. Mit der Elevation verbinde sich leicht der Begriff des Opfers für Lebendige und Todte und das opus operatum.

Als im J. 1542 der Reichstag zu Regensburg zusammentrat und Fürst Wolfgang als Vertreter des Kurfürsten von Sachsen dorthin ging, setzte Schlaginhauffen eine (noch im Archiv zu Zerbst befindliche) Fürbitte auf, welche allsonntäglich in den Kirchen des Landes gebetet werden sollte.

Von Schlaginhauffen's weiterer Thätigkeit als Superintendent haben wir nur noch wenige Nachrichten. 1547 examinirte er Pfarrer Wippel, der auf die Pfarrei Mertzien berufen werden sollte (Pauli, a. a. O., S. 1). Ernstliche Vorwürfe zog er sich durch die Absetzung des Pfarrers Ludwig Lambsdorf in Paschleben zu, worüber Jonas an Fürst Georg von Anhalt am 14. April 1545 schrieb: „Wo nun M. Schlainhaufen so geschwind mit absetzung diſes Ludowic zw Paſchleben gefaren were, bitt ich vntertenigklich, so Repgo [Dorf zwischen Köthen und Dessau] noch ledig oder etwas anderes, e. f. g. wolle gemelten armen man, wilcher ein eheweib vnd drey klein kinder hat, in gnedigen befelh haben. Ipse moerens et

afflictus sancte iurat et adfirmat, se non propter delictum, sed mero libito mgri Schlahauffen depositum esse. Quod sane durum est, et miror asperitatem καὶ ἀστοργίαν in praecone τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου" (Kawerau, a. a. O., II, 157). Es wird hier zwar gelten: audiatur et altera pars, und Jonas wird von dem Vorwurf nicht freizusprechen sein, daß er nicht Schlaginhauffen selbst über sein Vorgehen gegen Lambsdorf befragt, aber eine gewisse Härte, ein rasches Zugreifen wird sich bei Schlaginhauffen nicht bestreiten lassen, jedoch mit seiner melancholischen Anlage und seiner Kränklichkeit zu entschuldigen sein.

Seine überaus schlichte und einfache Predigtweise lernen wir aus einer im zerbster Archiv erhaltenen Predigt vom 19. August 1543 über das Evangelium des 13. Trinitatissonntags Luk. 10, 23 kennen. Die Predigt ist wol in Gegenwart des Fürsten Wolfgang gehalten worden und auf dessen Befehl von einer gleichzeitigen Kanzleihand abgeschrieben worden, um sie noch einmal lesen zu können.

Die letzten Nachrichten, die wir bisjetzt über Schlaginhauffen besitzen, zeigen ihn wieder in freundlichen Beziehungen zu Melanchthon und Jonas. Als Melanchthon mit dem Beginn des J. 1547 sich vor den nahenden Kriegsunruhen nach Zerbst geflüchtet hatte, war er auf Wunsch des Fürsten Georg von Anhalt am 17. Februar zu ihm nach Köthen gekommen, um mit ihm über den Gang des Krieges und den Frieden zu sprechen. Bei dieser Gelegenheit hatte er auch Schlaginhauffen getroffen, der ihm seinen Bienenstand zeigte und das unglückliche Bienenjahr 1546 als Gleichniß für das schwere Kriegsjahr, das die Universität Wittenberg so sehr schädigte, Melanchthon vorhielt. Der Vergleich machte letzterem Freude, die Bienen interessirten ihn. Schlaginhauffen schenkte ihm einige Waben mit todten Bienen, welche Melanchthon an Paul Eber schickte.[1] Am 21. März sandte nun Melanchthon von Wittenberg aus an Schlaginhauffen, den er jetzt wieder amicus clarissimus nennt, zum Dank zwei Exemplare der von ihm überarbeiteten Schrift des Menius über die Nothwehr und trug ihm auf, das eine Exemplar durch den Kanzler Rabe dem Fürsten von Anhalt zustellen zu lassen. Zugleich bat er ihn, zu ihm nach Zerbst, wohin er sogleich wieder zurückkehrte, zu kommen und ihn über die Bienen und ihr kunstfertiges Treiben, über welches bisher die Literatur nur dürftig Kunde gebe, zu unterrichten.[2] Daß Schlaginhauffen dem Wunsche Melanchthon's bald entsprochen hat, zeigt der Brief desselben an Eber vom 26. März (Corp. Ref. VI, 453). Die Historia apum ist offenbar nichts anderes als der Bericht Schlaginhauffen's, den er Melanchthon gegeben und in welchen er ihn sammt Paul Eber zu wiederholtem Besuch einlud, um die „Akademie der Bienen" selbst in Augenschein zu nehmen. Die letzte Nachricht über Schlaginhauffen ist ein Gruß, den Justus Jonas ihm durch den Kanzler Rabe am 14. Juni 1549 bestellen ließ (Kawerau, a. a. O., II, 287), worin er ihn und Georg Schnell amicos clarissimos nennt.

1) Corp. Ref. VI, 396. 397. In Nr. 3779 ist zu lesen titulo. Rabe.

2) Corp. Ref. VI, 434. 435. Die Briefe sind wirklich beide an Schlaginhauffen gerichtet und werden sich zueinander verhalten wie die beiden Briefe an Paul Eber vom 19. Februar; vgl. dazu Bretschneider's Anmerkung zu Nr. 3742.

Ueber die letzten Lebensjahre Schlaginhauffen's und seinen Tod ist bisjetzt nichts bekannt. Im J. 1561 erscheint als sein Nachfolger in der köthener Superintendentur M. Albert Christian. Schlaginhauffen's Tochter Anna, die Pathin Helt's, scheint frühe gestorben zu sein. Seine zweite Tochter Elenda war an den regensburger Prediger Johann Oberndorfer verheirathet. Auch einen Sohn Martin hatte Schlaginhauffen hinterlassen, dessen Schwiegersohn oder Enkel Johann Ohler von Oberndorfer 1580 die köthener Familienlehen erkaufte.[1]

Die Glaubensgewißheit eine Illusion bei Ritschl's Theologie.

Von Prof. Dr. **K. F. Nösgen** in Rostock.

I.

Der letzte Quellpunkt der deutschen Reformation lag zweifellos in dem Verlangen nach Heilsgewißheit oder, wie dafür, da das Heil allein durch Glauben ergriffen und angeeignet werden kann, mit gleichem Rechte gesagt werden darf, nach Glaubensgewißheit. Unbestreitbar würde daher das innerste Werk der Reformation dadurch wirklich auf eine neue Stufe erhoben, daß eine sicherere und bessere Weise, Gewißheit des Glaubens zu erlangen, als sie in der Reformationszeit gezeigt ist, dargethan würde, wie andererseits das Verhältniß jeder Theologie zu dem Werke der Reformatoren sich aus dem Maße der Zustimmung oder Abweichung von ihnen in Betreff derselben am unzweideutigsten von selbst ergeben wird. Den Anspruch, einen solchen besseren Weg zur Glaubensgewißheit unserer Zeit weisen zu können, hat nun nicht nur Ritschl selber dadurch erhoben, daß er von der reformatorischen Theologie die Aufgabe der Dogmatik: die persönlich gefühlte Gewißheit der Rechtfertigung auch begriffsmäßig sicher zu stellen, nicht gelöst erkennt,[2] und zugleich behauptet, in seinen Erörterungen die schon früh verschütteten Wege des reformatorischen Gedankens ohne jede Verdunkelung wieder zugänglich und gangbar zu machen. Sondern es ist demselben auch von demjenigen seiner Schüler, welcher sich selbst als den besten Dolmetscher von Ritschl's Gedanken hinstellt, das unbestreitbare Verdienst ausdrücklich zugeschrieben, jene neue Stufe der evangelischen Theologie herbeigeführt zu haben, nun deshalb an deren Gegner die Forderung zu stellen: die Vertretung des Evangeliums durch Ritschl's Schule ungehemmt geschehen zu lassen.[3]

Durch derartige Ansprüche wird nun aber keineswegs allein die dogmenhistorische Untersuchung nahe gelegt, ob die, welche nicht mit Ritschl gehen und doch das Erbe der Reformation unverkümmert unserem und den kommenden Geschlechtern zu bewahren wünschen, ohne sich dessen zu versehen, dahin gekommen sind, nur den

1) Diese Mittheilung verdanke ich Prof. Dr. Kindscher in Zerbst, dem hoffentlich noch mancher Fund in dem zerbster Archiv gelingt, der uns Schlaginhauffen näher bringt.

2) Ritschl, „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (1. Aufl.)", III, § 23. 24.

3) Herrmann, „Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie" (Freiburg 1887), S. 20. 23.

„Schulsack Luther's" weiter zu schleppen, aber das wahrhaft Reformatorische in seiner Predigt zu verleugnen, sondern durch eine derartige Behauptung wird es auch zur Pflicht genau zuzusehen, ob es bei Ritschl's Theologie wirklich gelingt, das Gut der Glaubensgewißheit mit sichererem Verständniß zu erfassen, als es selbst zur Zeit der Reformation geschehen konnte.[1] Das um so mehr, als durch das angebliche Gelingen dieses Fortschrittes sowol das Verhältniß des Glaubens zur Erkenntniß des Wirklichen in der Wissenschaft überhaupt richtig bestimmt, als auch insbesondere der Auslegung des N. T. die völlige wissenschaftliche Freiheit den in demselben vorliegenden Quellen gegenüber gewonnen werden soll, sodaß dadurch der Theologie der ihr ohne Zweifel nothwendige Aufblick zu einer unfehlbaren Autorität gesichert und sie von dem Banne befreit werde, sich auf die wissenschaftlich unzuverlässige Grundlage der Bibel stützen zu müssen.[2]

Bei einer Untersuchung wie diese, ob es der neuen Theologenschule wirklich gelungen ist, die Gewißheit des Glaubens in einer solchen Weise aufzuzeigen, daß deren Darlegung für die evangelische Theologie, sofern diese die wissenschaftliche Darstellung des von Gott in Christo aller Welt geoffenbarten und gegebenen Heiles sein will, zu einem haltbaren Ausgangspunkte dienen kann, haben wir es nun aber nicht mit dieser oder jener einzelnen Persönlichkeit zu thun. Ritschl's Theologie hat bereits außer an ihrem Urheber noch an einer Reihe von Theologen ihre wissenschaftlichen Vertreter gefunden. Mögen dieselben auch, wie es nicht anders sein kann, in einzelnen Punkten über den Meister hinausgehen oder aus seinen Bahnen weichen, so würden sie sich dennoch nicht als von ihm ausgegangen erweisen, wenn ihre einschlägigen Ausführungen nicht zur Verdeutlichung der den Meister bewegenden Gedanken dienen könnten. Darum werden in der folgenden Untersuchung, ohne sie stets streng auseinanderzuhalten, zur Klarlegung des Sachverhalts geeignete Erörterungen herbeigezogen werden, gleichviel ob dieselben von Ritschl oder von A. Harnack, Herrmann, Kaftan, Gottschick oder selbst Bender stammen, und nur darauf soll Bedacht genommen werden, die Worte eines jeden in dessen eigenem Sinne zu erfassen und zu verwenden.

Dadurch, daß der Gegenstand dieser Abhandlung so bestimmt wird, soll indeß unsererseits kein Urtheil darüber abgegeben werden, ob überhaupt die begriffsmäßig so oder so konstruirte Glaubensgewißheit den berechtigten Ausgangspunkt des Aufbaues der gesammten Theologie oder auch nur eines Theiles derselben zu bilden vermag. Diese Seite der Frage kann ohne Nachtheil für das zu gewinnende Werthurtheil bei dessen Feststellung unberücksichtigt bleiben. Jedes Eingehen auf sie würde vielmehr bei der dann unerläßlichen weiteren Ausdehnung des Gefechtsfeldes die beabsichtigte Beleuchtung des Untersuchungsgegenstandes, des durch die Theologie Ritschl's dargebotenen Nachweises der Glaubensgewißheit, nur beeinträchtigen.

Es handelt sich nun aber, wie gleich zu Anfang hervorgehoben wurde, darum, ob die in dieser Theologie begrifflich konstruirte Glaubensgewißheit eine solche ist, die als Heilsgewißheit gelten kann, die uns also, wie wir in Anlehnung an Ritschl's Begriffsalphabet sagen dürfen, einerseits Gott gegenüber zu der Stellung

1) Herrmann, a. a. O., S. 16. 2) Herrmann, a. a. O., S. 12 u. 20.

von Gotteskindern verhilft, wie andererseits der Welt gegenüber völlig frei stellt. Offenbar ist eine solche Glaubensgewißheit aber nur in dem Falle wirklich dargeboten, daß nicht allein die Gewinnung der Gewißheit stichhaltig konstruirt, sondern auch vor allem dadurch ein solcher Glaube gewiß gemacht ist, welcher seinem eigenem Wesen wie nicht minder seinem Gegenstande nach als Heilsglaube anerkannt werden kann. Die anzustellende Prüfung muß sich darum ebenso auf das Was wie auf das Wie der durch Ritschl's Theologie aufgezeigten und angepriesenen Glaubensgewißheit richten, und zwar auf jenes als das unbedingt wichtigere Element in jeder Glaubensgewißheit noch vor diesem. Auf welche Seite wir aber auch unseren Blick richten werden, überall wird es sich erweisen, daß diese neue Art von Glaubensgewißheit, welche jene Theologie der evangelischen Kirche aufdringen möchte, nichts als eine Illusion ist.

Die bald verdeckteren bald offeneren Verdächtigungen aller lutherischen Theologen von Melanchthon an, als ob sie das Wesen des wahren Heilsglaubens verdunkelten oder zurückstellten, welche den Gliedern der göttinger Theologenschule fast eine unentbehrliche Folie für die Inslichtstellung der angeblich durch sie unserer Zeit gebrachten Wiederbelebung der echteren Luthergedanken geworden zu sein scheinen, nöthigen uns, der nach Obigem zuerst anzustellenden Untersuchung über das Wesen des Glaubens nach Ritschl's Theologie die in unseren Augen für jeden evangelischen Theologen selbstverständliche Erklärung noch ausdrücklich voranzuschicken, daß wir selbstverständlicherweise Ritschl's Theologie nur auf einen solchen Glaubensbegriff prüfen wollen, dem zufolge der Glaube nicht der Menschen eigenes, sondern Gottes Werk in ihnen ist, auch nicht darauf vorwiegend Acht haben wollen, was in dieser Theologie von der fides quae creditur geurtheilt und gelehrt wird, sondern vornehmlich den Werth ihrer Begriffsbestimmung der fides qua creditur festzustellen beabsichtigen. Hoffentlich wird diese bestimmte Fragestellung von vornherein uns wenigstens dem Vorwurfe entgehen lassen, mit dieser Theologie ganz inadäquaten Begriffen an die Prüfung herangetreten zu sein, mit welchem man dann das erzielte Ergebniß derselben am schnellsten als nichtig zu beseitigen suchen könnte. Der erste Theil der obigen Verwahrung ist der zur Zeit gewichtigere. Denn wie schwer verständlich es auch erscheint, da unseren Dogmatikern doch sicherlich der kleine Katechismus mit seinem: „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann", kein ganz unbekanntes Buch geblieben sein dürfte, so ist denselben dennoch, weil sie den Glauben sich aus notitia, assensus und fiducia begriffsmäßig zusammensetzen lassen, der Vorwurf gemacht: sie behandelten „die Zustimmung und das Fürwahrhalten als ein Werk, welches vor der fiducia verrichtet werden kann, und dessen Ursprung alsdann entweder lediglich in dem bloßen Willensentschluß oder in irgendwelchen verständigen Ueberlegungen zu suchen ist".[1] Die gänzliche Grundlosigkeit solcher Unterstellung erhellt, sobald man, auch noch abgesehen von der Konkordienformel (Art. XI, § 69), nur die betreffenden Ausführungen irgendeines unserer alten Dogmatiker wie Baier durchsieht, der unumwunden erklärt: subjectum quod

1) Herrmann, „Der Verkehr des Christen mit Gott" (Stuttgart 1886), S. 85.

fidei in Christum est homo peccator regenitus aut conversus[1] und auch sonst von der donatio fidei spricht.[2] Für die folgende Untersuchung kann es uns indeß nicht unlieb sein, durch diese unbegründete Beschuldigung vorweg daran erinnert zu sein, daß es für alle, die in Luther's Fußstapfen einherzugehen behaupten, erforderlich und nothwendig ist, den Glauben als Werk Gottes zu fassen. Die Berechtigung oder Nichtberechtigung des Anspruchs der in Rede stehenden Theologie, Luther's reformatorische Gedanken wieder auf den Leuchter zu stellen, wird nebenbei auch an diesem von einem ihrer lautesten Wortführer geltend gemachten Maßstabe sich bemessen lassen müssen.

Ein klarer und runder Begriff von dem Wesen des Glaubens findet sich bei Ritschl, zu dem wir uns zunächst allein wenden, nirgends, sodaß wir genöthigt sind, uns dessen Elemente erst aus den verschiedensten Stellen der Werke desselben zusammenzusuchen. Es dürfte das indeß nicht lediglich eine Folge der überhaupt scharfe Begriffsformulirungen entbehrenden Weise dieses Theologen sein, sondern gerade bei diesem Begriff noch einen tieferen Grund haben, der sich erst später ergeben wird. Denn der Mangel seiner Aufstellung wird geradezu befremdend in dem ursprünglich für den Gymnasialunterricht bestimmten, wenn auch wol kaum je zu solchem fruchtbar verwendeten Schriftchen: „Unterricht in der christlichen Religion",[3] da um seines pädagogischen Zweckes willen in demselben dieser gleichsam das specifische Muttermal der evangelischen Glaubenslehre bildende Begriff selbst in dem Falle hätte klar gestellt werden müssen, daß er für Ritschl's Lehrsystem weder die bewegende Axe noch einen Pol derselben zu bilden vermöchte.

Der genannten kleinen, aber Ritschl's System übersichtlich zusammenfassenden Schrift nach würde das Wesen des Glaubens, der sonst nur noch als Forderung Christi[4] und als Mittel für die Aneignung der Berufung zum Reiche Gottes und der Annahme zum Kinde Gottes erwähnt wird,[5] allerdings darin bestehen, daß er Vertrauen ist. Sofort aber erweist der Umstand, daß die beiden bezüglichen Angaben: „vielmehr rechnet dasselbe (das Urtheil Gottes) nur auf den religiösen Glauben oder auf das Vertrauen zur freien Gnade und Gerechtigkeit Gottes"[6] und „der Glaube an die natürliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt",[7] für ein gemeines, nicht in Ritschl's Schule erst erworbenes, christliches Verständniß nicht unmittelbar zusammenstimmen wollen, auf die Nothwendigkeit hin, nach einer weiteren Zerlegung der angewendeten Begriffe: religiöser Glaube und Vertrauen zu suchen. Denn auch bei diesem Theologen kann die Nomenklatur noch aus dem ererbten Schulsacke stammen, der Begriff selbst aber ganz neu orientirt sein.

Die nach Ritschl im christlichen Glaubensbegriff verbundenen Koordinaten ergeben sich nun noch am ehesten und vollständigsten aus einer schon mehr gegen Ende seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung sich findenden Stelle. „In dem Titel des Glaubens an Gott und an Christus", heißt es dort, „ist das Gegentheil (nämlich zum Titel der Liebe zu Gott und zu Christus, welcher ein

1) Baier, „Compendium theologiae positivae" ed. Preuss (Berlin 1864), pars III, c. III, § 12. 2) Baier, a. a. O., c. IV, § 11. 3) 2 Aufl. (Bonn 1881).
4) A. a. O., S. 23. 5) A. a. O., S. 42. 6) A. a. O., S. 32. 7) A. a. O., S. 48.

Gepräge der Gleichgültigkeit gegen die Welt überhaupt oder der Weltflucht habe) ausgedrückt, nämlich daß man Gott vertraut und folgt, sofern man sich in die von ihm gehandhabte Weltordnung eingliedert und an Christus, sofern er die Welt mit Gott versöhnt und ihr Herr ist. Dieser Glaube ist die subjektive Form der eigenthümlichen Abhängigkeit von Gott, welche in der christlichen Religion möglich ist, und zugleich die Form, in welcher die Abhängigkeit als solche bejaht wird."[1] Sofort wird hier klar, daß der Glaube, auch sofern er fiducia nach Ritschl ist, ein ganz anders gewendetes Gesicht zeigt als in der evangelischen Lehre; er ist nicht eine Seelenbewegung auf Gott und Christus als Quell und Spender überirdischen Lebens und Seligkeit hin, sondern er ist ein Eingliedern in die Welt, die von Gott geordnet und beherrscht wird. Ritschl's Glaube kann weder sprechen: „Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele, Gott, nach dir" (Ps. 42, 1), noch: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde" (Ps. 73, 21). Eine derartige weltflüchtige Gottesliebe ist ihm eine Verkümmerung des Hauptgrundsatzes der Reformation, dessen Anschaulichkeit freilich von Anfang an nicht erreicht ist, und ein Rückfall in die mittelalterliche Devotion eines Franziskus von Assisi.[2] Deshalb soll sich, wenngleich der Glaube seinen Werth und seine Kraft an der Liebe hat, dennoch der Titel der Liebe gegen Gott und Christus zur Bezeichnung der religiösen Funktion des Einzelnen nach Ritschl gar nicht eignen.[3]

Es leuchtet aber auch sofort ferner ein, daß das Vertrauen durch die bezeichnete andere Frontstellung desselben im Grunde einen ganz anderen Charakter annehmen und haben muß, als bei den Theologen, welche den Gegenstand der fiducia einfach die göttlichen Gnaden- und Seligkeitsverheißungen sein lassen und nur letztere als die Korrelate derselben ansehen. Aber wir sind nicht auf bloße Vermuthungen angewiesen. Gerade da nämlich, wo Ritschl dem älteren Zeitgenossen Gerhard's, Balduin, darum belobt, daß er nicht des ersteren Verkehrung der Wahrheit: den Glauben an die Vorsehung Gottes, „diese specifische Probe unserer Versöhnung mit Gott", für eine Ueberzeugung der natürlichen Religion zu erklären mitmachte, begründet er den auch wider Balduin erhobenen Tadel, daß er den Glauben, selbst wo er unter daherstürmenden Wogen des Unglücks sich als schwach erweise, dennoch seiner schulmäßigen, aber unpraktischen Betrachtungsweise zufolge als richtigen bezeugt, in bezeichnendster Weise. Denn, sagt er, wenn der Glaube, welcher die Rechtfertigung durch Christus erfährt, Vertrauen (fiducia) auf Gott sein muß, um den Erfolg des Trostes und der Gewissensberuhigung d. h. die Herstellung des Selbstgefühls aus der vorhergegangenen Unsicherheit zu gewinnen, so ist dieser Zustand überhaupt nicht anschaulich, wenn nicht das Vertrauen auf Gott der Lage der Welt ent-

1) „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 526, § 60.

2) „Geschichte des Pietismus", I, 87 f.; II, 9 ff.

3) „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 527; vgl. S. 526: Die religiöse Weltanschauung wird in der Rücksicht entworfen, daß in dem Ganzen der von Gott geschaffenen und geleiteten Welt auch der einzelne Glaubende seine ihm verbürgte Stellung einnimmt.

gegengesetzt wird, welche die Unsicherheit des Selbstgefühls bedingt."[1] Von Ritschl werden also die fiducia und das Selbstgefühl des Menschen als in dem Maße zusammengehörige Koordinaten in dem begrifflichen Wesen des Glaubens betrachtet, daß jenes nur und allein in diesem Selbstgefühl zur Anschauung kommt, d. h. bemerkbar wird. Der Glaube ist nach ihm[2] sogar Ausdruck des Selbstgefühls in zwiefacher Beziehung, nämlich nicht nur sofern er affektvolle d. h. eine solche Ueberzeugung ist, welche gleich der absichtlichen Bewegung des Willens als Wirkung nach außen, theils die gleichgültige Lage der Welt zu uns unterbricht, theils die Hemmungen aus der Welt abwehrt, sondern auch in Beziehung auf seinen Erkenntnißinhalt. Das Eigenthümliche dieser Begriffsbestimmung liegt nun nicht, wie Ritschl und seine Schule es stets darstellen, darin, daß von ihm überhaupt die auch im praktischen Leben zu beweisende freudige Zuversicht zu dem in Christo versöhnten Gott und der Führung seiner Gläubigen als Bewährung des Glaubens angesehen und gefordert wird. Denn das ist in der lutherischen Kirche, wie Ritschl selbst einräumen muß, indem er angibt, daß die lutherischen Asketiker diese Wahrheit aufrecht erhalten haben,[3] nimmer verkannt, sondern daß Ritschl, der, wie in unseren Tagen überhaupt nur irgendeiner, die Theologie schulmäßig d. h. unter Handhabung einer derselben an sich fremden Sprache und Terminologie betreibt (mit welcher Bemerkung indeß nichts in unsern Augen Uebles hervorgehoben sein soll), in diesem Punkte um eines aus seinem eigenthümlichen Rechtfertigungs- und Versöhnungsbegriffes stammenden Interesses willen, solches, was nur zu den consequentiae fidei gehört, in unwissenschaftlicher Weise in das begriffliche Wesen des Glaubens einzurechnen sich bewogen fühlt. Das ist bei Ritschl aber keineswegs eine seinem Blick nur entgangene logische Ungenauigkeit, sondern eine beabsichtigte sachliche Modifikation eines wesentlichen Moments im Glaubensbegriff. Denn, wenn es dem Glauben eigenthümlich sein soll, weil er Vertrauen ist, auch Selbstgefühl zu sein, wie das die oben angeführten unterstrichenen Worte deutlich aussprechen, dann kann doch kein Zweifel sein, daß das von Ritschl gemeinte Vertrauen etwas ganz anderes ist als die fiducia meritorum Christi.[4] Denn diese ist die vollendete Demuth, ein Verzichten auf alles Eigene,[5] ein alleiniges Hängen an Gott und Christus, und von Selbstgefühl ist in solcher fiducia schlechthin nichts. Wol weiß der wahrhaft Gläubige, weil er sich selbst als Eigenthum Christi weiß, daß darum in Christo alles sein ist (Kleiner Katechismus, Art. II; 1 Kor. 3, 21. 22). Nimmer aber wird solch demüthiges Vertrauen erst im Selbstgefühl anschaulich, selbst wenn davon noch ganz abgesehen wird, daß das Maß einer derartigen Bewährung des Glaubens unter den Widerfahrnissen

1) „Geschichte des Pietismus", I, 87 f.

2) „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 525 f., § 60.

3) „Geschichte des Pietismus", I, 86.

4) Apologie, Art. IX, § 19 (M. p. 226): Ita Christi merita nobis donantur, ut justi reputemur fiducia meritorum Christi, quum in eum credimus, tamquam propria merita haberemus.

5) Luther in der Kirchenpostille, dritte Predigt zu Cantate: „Das ist eine schwere Kunst, so um sich selbst zu verzagen und fahren lassen, was man hat, beides gutes und böses Leben und allein blos am Worte Christi hangen und darob Leib und Seele lassen".

des Lebens bei den Einzelnen durch die temperamentsmäßige Verschiedenheit ihrer Charaktere erheblich beeinflußt wird, sodaß dieselbe um deswillen in keiner Weise als eine zu dessen Wesen nothwendig gehörige Erscheinungsweise gewerthet werden darf. Wo Selbstgefühl ist, da ist keine Demuth. Und sicherlich muß die Gewißheit des Glaubens, falls zu diesem in irgendeinem Maße Selbstgefühl zu haben gehören muß, von vornherein beeinträchtigt erscheinen. Das Fühlen ist, wenn es auch schulmäßig sich noch als ein Moment des Glaubens konstruiren läßt, der religiösen Erfahrung nach so wenig wie das Sehen mit dem Glauben regelmäßig und stetig verbunden. Der Glaube ist vielmehr, wie Luther einmal erklärt, insensibilitas. Gewißheit aber wäre keine Gewißheit, wenn sie wie das Gefühl aussetzen könnte.

Wenn soeben geurtheilt ward, das von Ritschl dem Wesen des Glaubens zugezählte Vertrauen müsse darum etwas ganz anderes sein als die von den Reformatoren zum Glauben gerechnete fiducia, weil dessen nothwendiges Koordinat nach Ritschl das Selbstgefühl sei, eo ipso die Demuth abgehe, so ist das natürlich nicht ausgesprochen, ohne eingedenk zu bleiben, daß es in der zum Ausgangspunkte der Prüfung gemachten Stelle heißt: „Dieser Glaube ist die subjektive Form der eigenthümlichen Abhängigkeit von Gott, welche in der christlichen Religion möglich ist". Denn dadurch, daß das Vertrauen darin für eine Art von Abhängigkeitsgefühl erklärt wird, ist der zuvor bemerklich gemachte Fehler so wenig verbessert, daß dadurch erst recht deutlich wird, wie völlig der Begriff des Vertrauens in Ritschl's System verschoben und seines für die Gewißheit des Glaubens unentbehrlichen Gehalts beraubt ist. Denn einmal sind Abhängigkeitsgefühl und Demuth nicht nothwendig zusammen bestehende Gemüthsrichtungen. Abhängigkeitsgefühl kann zusammen mit innerstem Widerstreben gegen die jenes hervorrufende Potenz vorhanden sein, wie bei den Teufeln, die da glauben, daß ein Gott sei, und als Gottes Feinde zittern, und Demuth soll und kann den Christen auch den Brüdern gegenüber erfüllen, von denen als seinen gleichgestellten Brüdern er in keiner Weise sich abhängig machen und fühlen soll (1 Kor. 7, 23).

Was aber für die Werthung des Ritschl'schen Glaubensbegriffs noch weit mehr ins Gewicht fällt: auch das Vertrauen an sich steht zum Abhängigkeitsgefühl ebenso wenig in einem derartigen Verhältniß der Ergänzung wie zur Demuth, welche gleich ihm eine Willensbewegung des Subjekts ist, vermittels deren dieses die von ihm selber und aus ihm selber eingenommene innere Stellung (in dem hier besprochenen Falle) zu Gott bethätigt. Vertrauen und Abhängigkeitsgefühl sind sogar geradezu einander entgegengesetzte, zum mindesten untereinander in keiner Weise nothwendig zusammenbestehende und zusammengehörige Gefühle. Abhängigkeitsgefühl ist auch das Wesen aller Furchtreligionen, deren Besonderheit gerade in der Abwesenheit alles Vertrauens zur Gottheit, in dem knechtischen Sinne ihrer Bekenner besteht. An diesem Urtheil kann auch eine in mancher anderen Beziehung wichtige Ausführung, in welcher Ritschl den Glauben, gerade sofern er Abhängigkeitsgefühl sei, als Vertrauen zu erweisen sucht, am wenigsten ändern. Er schreibt:[1] „Nun kommt Gott für den Glauben gerade als derjenige

1) „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, § 19, S. 87.

in Betracht, welcher durch die Rechtfertigung dem Menschen den Verkehr mit sich eröffnet unter der Voraussetzung, daß der Sünder die Zweckwidrigkeit seiner Trennung von Gott mit Unlust empfindet und die Aussicht auf den Erfolg des ewigen Lebens als seine eigentliche Bestimmung mit Lust ergreift. Unter diesen Umständen ist die Absicht Gottes, Gemeinschaft mit den Menschen einzugehen als der moralisch zureichende Grund für die Gegenbewegung des menschlichen Willens verständlich. Diese ist nun Glaube, sofern derselbe von dem Bewußtsein der Abhängigkeit geleitet und bereit zur Unterordnung unter denselben in Gott die zweckmäßig leitende Macht anerkennt, also das Vertrauen".[1] Denn diese letzten Worte „also das Vertrauen" enthalten eine handgreifliche, aber für Ritschl um der beanspruchten Einheit mit der reformatorischen Anschauungsweise willen unumgängliche logische Erschleichung. Dem Gedankengange nach durfte es nur heißen, also als Gehorsam.

Das hätte Ritschl auch an sich schreiben können, indem er dabei noch immer, worauf es ihm für sein System wesentlich nur ankommt, in dem, was er Glauben nennt, den Verkehr des Menschen mit Gott aufzuzeigen vermöchte, wie er denselben überhaupt versteht und sich denkt. Aber Ritschl erkennt, daß, sobald er sich so ausdrückt, seine begriffsmäßige Darstellung des Glaubens sich mit dessen Wirklichkeit ebenso wenig wie mit dem Glaubensbegriff der Reformation deckt. Die völlig anders orientirte Vorstellungsreihe dieser erhellt aufs deutlichste gerade aus der Stelle der Apologie, in welcher der Glaube auch einmal als Gehorsam bezeichnet wird. Denn nachdem in der Apologie, Art. III, § 106 (M. p. 125) gesagt ist: Haec autem virtus fides est. Nam, ut saepe dictum est, fides non tantum notitia est, sed multo magis velle accipere seu apprehendere ea, quae in promissione de Christo offeruntur. Est autem et haec obedientia erga deum, velle accipere oblatam promissionem non minus λατρεία, quam dilectio, wird sehr bedeutungsvoll hinzugesetzt: Vult sibi credi deus, vult nos ab ipso bona accipere et id pronuntiat esse verum cultum. Denn damit wird zwar das vertrauensvolle apprehendere promissionem dei, sofern Gott diese zum Zweck der Annahme von seiten des Menschen ergehen läßt, also sofern es ein Offenbarungsakt ist, als die der Kreatur gebührende und entsprechende Willensbewegung generaliter gekennzeichnet; aber es ist klar, daß damit das Specifische dieses apprehendere ea, quae in promissione de Christo offeruntur, das in der fiducia meritorum Christi liegt, so wenig durch obedientia wie durch λατρεία bezeichnet sein soll. Und ebenso ist es mit dem singulären paulinischen Terminus ὑπακοὴ τῆς πίστεως, Röm. 1, 2; 16, 26, welchem diese Ritschl'sche Begriffsbestimmung den Schein ihrer Schriftmäßigkeit entnehmen

1) Daß in diesen Erörterungen über das Wesen des Glaubens der letztere schillernd bald als ein Gefühl, bald als eine Willensbewegung behandelt wird, mag zwar für den Kantianer Ritschl bedenklich sein, kann dem Theologen aber von keinem als Unklarheit angerechnet werden, der beim Durchdenken dieser Dinge nicht selten darauf geführt wurde, daß Wille und Gefühl in diesen Dingen nicht auseinanderzuhalten sind, sondern als eins erscheinen; vgl. Teichmüller, „Religionsphilosophie" (Breslau 1886), § 6, S. 26—47.

möchte. Das beweist von vornherein die von Ritschl[1] selbst herbeigezogene Parallele, in der mittels der entsprechenden Verbalform μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ (2 Thess. 1, 8; Röm. 10, 16; vgl. ὑπακοὴ ἐθνῶν Röm. 15, 18; 16, 19) das böswillige Sichzurückhalten von der Offenbarung Gottes in Christo bezeichnet wird. Denn daraus wird klar, daß Paulus durch diese Bezeichnung den Glauben nur seiner analogen Stellung zur neutestamentlichen Offenbarung im Evangelium nach gegenüber der Stellung des alttestamentlichen Bundesvolkes zum Gesetz, der vorchristlichen Offenbarungsform, bezeichnen will. Daß der Glaube in gewisser Hinsicht fügsame Unterordnung unter Gottes in und seit Christus geoffenbarten Willen ist, hebt aber dessen in der Radix des Wortes πίστις und seiner Derivata bekundete specifische Wesen nicht auf.[2] Der Glaube muß sogar ὑπακοή sein, sofern er in den Menschen nur mittels ἀκοή (Röm. 10, 17; Jes. 33) erzeugt und nur, wenn die ἀκοή nicht das allein bleibt, sondern zur ὑπακοή wird, πιστεύειν (Joh. 12, 38) werden kann.[2] Noch weniger kann der Terminus ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ 2 Kor. 10, 5 für das Wesen des paulinischen Glaubensbegriffs bekunden, auf den Ritschl ebenfalls hindeutet, da der Gebrauch des Terminus im Zusammenhang des von Paulus an der Stelle verwendeten kriegerischen Bildes sich einzig und allein aus der Beziehung auf Christi Herrscherstellung allen Christen gegenüber erklärt, und Paulus, ohne auf das Wesen des Glaubens Rücksicht zu nehmen, lediglich an ein in ditionem Christi redigere alles dessen, was sich wider ihn erhebt, denkt. Wenn aber Ritschl sich darauf beruft, daß Paulus in dieser Formel, weil der Genitiv im Sinne der Opposition allerdings verstanden werden muß, den Glauben als eine Art des Gehorsams bezeichnen wolle, so hätte er ebenso auf den offenbar allgemeinen Gesichtspunkt der Angabe, wie er auch Röm. 1, 5 durch das vorangehende ἀποστολήν und nachfolgende ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν bekundet wird, und auf den Zusatz ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ achten sollen. Denn dieser gibt an, wem zu Ehren der im Glauben liegende Gehorsam ausschlagen soll. Dann würde ihm, der sonst so viel Gewicht darauf legt, in welch specifischer Weise die Gedanken des Apostels an jeder Stelle orientirt sind, nicht entgangen sein, daß die an diesen Stellen sichtlich vorliegende Orientirung des paulinischen Gedankens sie zur Ermittelung des specifischen Glaubensbegriffes des Apostels ungeeignet macht. Die Betonung dieser Stellen bei Erhebung desselben wird eo ipso zum Indicienbeweis des eigenen Gefühls davon: man stehe mit seiner Begriffsbestimmung mehr neben als in der Schrift.

Für Ritschl ist sogar die begriffliche Bestimmung des Glaubens als subjektive Form der Bejahung der Abhängigkeit von Gott d. i. als Gehorsam nicht nur durch sein System bedingt, sondern ein nur, wenn es in dieser Weise bestimmt wird, in der Begriffskette seiner Weltanschauung brauch- und belaßbares Glied. Denn einmal ist überhaupt die Religion nach Ritschl ein praktisches Gesetz des menschlichen Geistes,[3] sodaß man sich eigentlich wundern muß, daß nicht alle

1) A. a. O. (1. Aufl.) I, S. 321; 2. Aufl. S. 324.
2) Vgl. Schlatter, „Der Glaube im N. T." (Leiden 1885), S. 576 ff.
3) „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 181, § 29.

Menschen diesem innersten Gesetz ihres Geistes nachleben und Gott unbedingt Gehorsam leisten, während sich die Irreligiosität sehr wohl erklärt, solange dem Menschen nur eine Anlage zur Religion beigemessen wird, welche der Einzelne ebenso wie andere seiner Geistesanlagen unbenutzt lassen kann. Sodann handelt es sich nach Ritschl aber in der Religion wie im Recht nur um die Regelung der Stellung zur Welt, welche die einzelnen Personen nach ihrem gesellschaftlichen oder ihrem sittlichen Werthe einnehmen sollen, und ferner darum, daß diese Stellung durch fremden Willen (der Gesellschaft und des Staates resp. Gottes) verliehen und anerkannt wird.[1] Auf die Herrschaft der Gläubigen über die Welt zweckt darum auch allein die Versöhnung mit Gott ab.[2] Dieselbe besteht ja wesentlich darin, daß die Menschen den Endzweck Gottes zu ihrem Selbstzweck machen, in die Mitthätigkeit an dem Reiche Gottes, welches als höchstes Gut, als sittliches Ideal erfaßt wird, vermittels einer dem obersten Weltgesetz, dessen Ausdruck die Gottesidee ist, sich konformirenden Willensbewegung eintreten.[3] Wer aber darauf die Religion, den Verkehr mit Gott beschränkt, der kann den Glauben als die auf Gott und seine Offenbarung gerichtete menschliche Sinnesweise einzig und allein als eine Art des Gehorsams definiren.

Befremden kann es dabei auf den ersten Blick allein, daß Ritschl in diese in sich einheitlich kantischen[4] Gedankengänge ganz anders orientirte Beziehungen durch gewaltsame Anwendung der Bezeichnung als Vertrauen auf die von ihm begrifflich ganz anders konstruirte religiöse Sinnesweise des Menschen einmengt. Doch ist auch dies mitnichten ein Fehler des theologischen Rechners, sondern diese Einmischung ist durch die allerwichtigsten Rücksichten, welche derselbe nicht übersehen durfte, aufgenöthigt. Ritschl hat zuviel historischen Sinn und konnte heutzutage überhaupt nicht in den Fehler Kant's: der historischen Gestalt des Christenthums ein nachträglich gefundenes moralphilosophisches System unterzuschieben, zurückfallen. Die besser erforschte Religionsgeschichte hat es zum festen Axiom erhoben, daß, wie man sich seit Schleiermacher ausdrückt, ohne freilich den in beiden Seiten gleichmäßig lebendigen religiösen Trieb damit geltend zu machen, jede Religion religiöses Vorstellen und Handeln umfaßt, ohne daß einem von beiden eine

1) „Unterricht in der christlichen Religion", § 18, S. 15. 23.

2) „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 537, § 62.

3) „Unterricht in der christlichen Religion", § 5, S. 3 und § 37, S. 33.

4) Mit Kant's Satz: „Die natürliche Religion als Moral, verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effekt verschaffen kann (dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber), und bezogen auf die Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zweck angemessen ist (auf Unsterblichkeit) ist ein reiner Vernunftbegriff" (Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", hrsg. von J. H. v. Kirchmann. 2. Aufl. Leipzig 1875, S. 87) vergleiche man die Behauptung Ritschl's, daß „die christliche Weltanschauung durch die Enthüllung des geistigen und sittlichen Gesammtzweckes der Welt, welcher der eigentliche Zweck Gottes selbst ist, sich als die vollkommenste Religion bewährt hat" („Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 184), wie den ersten der zusammenfassenden Schlußsätze des 4. Kapitels: „Der Gottesbegriff, welcher als das Mittel zur Erklärung des Zusammenseins der sittlichen und der Naturwelt unter dem Gesichtspunkt angewendet wird, daß wir die menschliche Gemeinschaft unter der Herrschaft des Sittengesetzes als den Endzweck in der Welt schätzen, ist der biblische Gottesbegriff" (a. a. O., III, 284 f.).

Priorität zukäme.[1] Religion ist eben Leben in Gemeinschaft mit Gott,[2] und auch der entartetste Mensch vermag nicht zu leben, ohne in irgendwelcher Weise diese von ihm, wenn auch noch so dunkel und nebelhaft empfundene Gemeinschaft auch seinerseits nicht allein in seinem Weltverhältniß, sondern auch Gott gegenüber zu bethätigen. Darum kann namentlich beim Christenthum als einer Religion mit geschichtlich bestimmt ausgeprägten, deren Eigenthümlichkeit bezeichnenden, Anschauungen und Formen die wesentlichste der letzteren, der Glaube begrifflich nicht ausschließlich für die subjektive Form der eigenthümlichen Abhängigkeit von Gott ausgegeben werden. Es muß vielmehr, da das auf Gott gerichtete Handeln und Verhalten ohne grellen Widerspruch mit dem N. T., wie ihn nur Bender („Das Wesen der Religion", S. 278) nicht scheut, nicht auf symbolische Kultushandlungen im Christenthum beschränkt werden kann, der Glaube als aktive Zustimmung, als Anerkennung und thatsächliche Konstatirung[3] der Rechtfertigung als der Bestimmung des religiösen Verhältnisses der Menschen zu Gott als ihrem Vater[4] und darum als Vertrauen auf Gott und Christus mit den Merkmalen der Beruhigung der inneren Befriedigung und des Trostes[5] bestimmt werden. Darum wird auch gesagt: der Glaube ist die Willensbewegung, durch welche der Mensch allein mit Gott in Gemeinschaft tritt, des Menschen Verkehr mit Gott.[6]

---

1) Vgl. auch den Ritschl's Schule offenbar nicht fernstehenden Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte" (Freiburg 1887), I, 48 f.

2) Das freilich kann Ritschl so rund nicht erklären noch anerkennen: denn ihm ist für den Menschen das Leben in Gemeinschaft mit Gott im Grunde nur sekundär nothwendig, nur damit er die richtige Stellung in der Welt festzuhalten vermag. Er schreibt: „Aber die Ergänzung seines eigenthümlichen Selbstgefühls erreicht eben der Geist durch seine Beziehung auf Gott in der religiösen Weltanschauung so, daß seine Abhängigkeit von Gott ihn für die Abhängigkeit von der Welt entschädigt und ihm seinen Werth verbürgt, mit und durch Gott ein eigenthümliches Ganze zu sein". Wer so urtheilt, darf sich nicht wundern, wenn ein Schüler von ihm wie Bender zu der Hypothese fortschreitet, daß die Religion ihr Organisationsprinzip in dem Lebensideale findet, welches sich aus der Mannichfaltigkeit kultureller und sittlicher Thätigkeit des Menschen in der Welt als das dominirende herausstellt" („Das Wesen der Religion". Bonn 1886, S. 200). Vgl. auch bei Ritschl noch a. a. O., III, 174: „Im Christenthum ist eine ganz deutliche Wechselbeziehung wahrnehmbar zwischen dem Verständniß der Welt als eines Ganzen aus dem offenbaren Endzwecke des Reiches Gottes, auf welchen hin der Einzige Gott die Welt schafft und leitet, und zwischen der Schätzung der menschlichen Person als einer Größe, deren Werth durch die ganze Welt nicht aufgewogen wird". Denn, das groß geschriebene „der Einzige" vor Gott läßt zum mindesten erkennen, wie völlig nach Ritschl die monotheistische Gottesidee durch die Anschauung von dem Verhältniß des Menschen zur Welt und ihrem Zwecke bedingt ist.

3) A. a. O., III, 92. 4) A. a. O., III, 91. 5) A. a. O., III, 122.

6) A. a. O., III, 92 und Herrmann, „Die Gewißheit des Glaubens", S. 22. In welchem Grunde der oben darzulegen versuchte Gedankengang, und nicht nur, wie es bei Ritschl z. B. S. 122 scheinen könnte, die Rücksicht auf das geschichtliche Geknüpftsein der Rechtfertigung an die Gestalt Christi, die Aufnahme des Vertrauensmoments in den Ritschl'schen Glaubensbegriff bedingt und herbeigeführt hat, wird besonders durch die Darlegungen Herrmann's klar. Es sei hier kurz auf folgende beiden Sätze aus dessen Schrift: „Der Verkehr des Christen mit Gott" verwiesen: S. 80: „Aber diese sittliche Haltung des Menschen, die Anerkennung, daß alles in ihm sich dem Guten beugen soll (das ist die subjektive Form des Abhängigkeitsgefühls nach Ritschl), ist nur die Voraussetzung für den religiösen Akt, in welchem wir mit Gott verkehren

Beiträge zur Ethik und ihrer Geschichte.

Von Dr. Chr. E. Luthardt.

Glaube, Liebe, Hoffnung.

Die Liebe ist die wesentliche Erweisung des Glaubens und trägt in Glaube und Hoffnung ihren Grund und ihr Ziel in sich.

1. Das Verhältniß von Glaube, Liebe und Hoffnung im allgemeinen. In der kirchlichen Anschauung und wissenschaftlichen Tradition gelten diese als die drei specifisch christlichen („theologischen") Tugenden. Aber es kommt auf die richtige Bestimmung ihres Verhältnisses an. Die Liebe ist die wesentliche christliche Tugend; der Glaube aber ist ihr Prinzip, das sich in ihr vollzieht und erweist, der tragende wirkende Grund der Liebe, aus welchem sie immer wieder wird und in ihn zurückkehren muß. So kommt dem Glauben ein Prinzipat gegenüber der Liebe zu, und sie stehen einander nicht gleich als parallele Tugenden, noch weniger steht der Glaube unter der Liebe, nur etwa als Voraussetzung und Bedingung derselben, sondern er ist die stets wirksame und wirkende Macht und Grundlage der Liebe, welche ihrerseits die stete Gegenwart des Verhaltens des Christen bildet. Diese Gegenwart aber ist nicht ohne eine Zukunft, also die Liebe nicht ohne die Hoffnung, welche sie in sich trägt. So sind die drei ineinander und so miteinander verbunden, daß das eine, wo es wirklich ist, nicht ohne das andere sein kann, sondern in dem inneren Verhältniß, in dem sie zu einander stehen, bilden sie die Einheit des christlichen Lebens.

2. Die Schrift lehrt diese Dreiheit sowol im großen und ganzen wie im einzelnen. Auf Glauben ist im Alten Testament von vornherein und ist stets das Verhältniß des Menschen zu Gott gestellt (Hebr. 11). So sollte der Erstgeschaffene, im Glauben Gottes gewiß, ihn höher achten als alles Gut der Welt und ihres Vollbesitzes in der Hoffnung der Zukunft sich getrösten. Die Sünde aber war Unglaube, welcher die Liebe verneinte und die Hoffnung der Zukunft preisgab. Die Zurücknahme der Sünde bestand daher im bußfertigen Glauben an Gottes doppelseitiges Wort, um damit die richtige Grundlage für das gottgemäße Verhalten zu gewinnen. Abraham's Größe ist sein Glaube, durch welchen er Gottes und der Vater der Gottesgemeinde wurde; darin ruht seine Liebe zu Gott (Jes. 41, 8) und die Hoffnung der Zukunft. Die Grundlage des Gesetzes ist Glaube an Jehova, die Summe desselben Liebe zu Gott von ganzem Herzen (Deut. 6, 4 f.); die ganze alttestamentliche Gottesordnung aber verweist Israel an die Zukunft. Jesu irdisches Leben war seiner Grundlage nach ein Leben des

nicht dieser Akt selbst. Der Mensch, der das Gute denkt und will, tritt damit in die innere Verfassung, in welcher er seinen Gott finden kann. Trotzdem macht die Beugung unter das sittlich Nothwendige nicht die Frömmigkeit aus" und S. 81: „Der innere Vorgang aber, in welchen wir der Wohlthat unseres Gottes, durch die er uns zum Verkehr mit sich erhebt, mit Freuden inne werden und ihre Kraft über alle Beziehungen unseres Lebens verbreiten, ist der Glaube".

Glaubens, in welchem er Gottes gewiß war in der Versuchung, in seinem Wirken (z. B. Joh. 11, 42), in der Gottesverlassenheit am Kreuze. Darauf ruhte seine Liebesgemeinschaft mit dem Vater, welche die Seele seines ganzen Lebens und Wirkens bildete, wie seine Gewißheit der Zukunft (z. B. Joh. 10, 18). Bei den Jüngern war der Anschluß an Jesus eine That des Glaubens, wodurch sie Jünger wurden; die Bethätigung derselben Liebe zu ihm (Joh. 21, 15 ff.), welche in ihm auch der Zukunft in Hoffnung gewiß war (z. B. Joh. 14, 1 ff. 16, 33).

In den apostolischen Briefen werden daher in Aussagen wie Ermahnungen jene drei, Glaube, Liebe, Hoffnung, oder wenigstens Glaube und Liebe oft zusammengestellt. So vor allem 1 Kor. 13, 13, wo von allen drei gesagt ist, daß sie bleiben, sofern sie gegenüber der vorübergehenden Bedeutung der einzelnen Gaben bleibende Bedeutung für den Stand der ewigen Seligkeit haben; die Liebe aber ist an den Schluß gestellt, weil der betreffende Abschnitt eben von ihr handelt, und als die größere unter den drei wird sie bezeichnet, nicht an sich — denn nicht werden die drei ihrem Wesen oder ihrem Werthe nach für den persönlichen Heilszustand oder für die Seligkeit nach gegeneinander abgewogen — sondern in ihrer Bedeutung für das Gemeinschaftsleben der Gemeinde, von welchem der Apostel geredet und in diesem Zusammenhang ermahnt hatte, vor allem der Liebe nachzutrachten. Von den Kolossern (1, 4 f.) rühmt Paulus τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. An den Thessalonichern (I, 1, 3) τὸ ἔργον τῆς πίστεως (nicht das Werk, welches der Glaube thut, sondern ihr Verhalten, welches im Glauben besteht) καὶ τὸν κόπον τῆς ἀγάπης καὶ τὴν ὑπομονὴν τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Die Christen sind nach 1 Thess. 5, 8 bekleidet mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe (die Rüstung für das Werk auf Erden) und dem Helm des Heils (auf dem Haupt, welches in Hoffnung in die Zukunft schaut). Von den Presbytern verlangt Paulus Tit. 2, 2, daß sie gesund seien in Bezug auf Glaube, Liebe und Geduld. 1 Kor. 1, 5—7 scheint jene Trias wenigstens durch. Noch stärker Offb. 2, 19: οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν ὑπομονήν. Oder es sind wenigstens Glaube und Liebe genannt: Gal. 5, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, während es vorher V. 5 geheißen: ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. Von Philemon hat Paulus mit Freuden gehört (4, 5) τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν. Eph. 3, 17 f. faßt er seine Anwünschung für jene Christen zusammen in dies doppelte κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, woraus dann die Erkenntniß, nämlich des göttlichen Heilsraths nach Länge, Breite, Höhe und Tiefe erwächst (V. 18 f.), womit denn auch auf die Zukunft seines Vollzugs verwiesen wird. Und den Epheserbrief schließt der Apostel (6, 23) mit dem Wunsch: εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ. Was ihm selbst von Gott geschenkt ist, bezeichnet Paulus dem Timotheus gegenüber 1 Tim. 1, 14 als: ἡ χάρις μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Den Timotheus selbst erinnert Paulus 2 Tim. 1, 13 an das Vorbild gesunder Lehre, das er von ihm erhalten ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. So besteht also in Glaube und Liebe die Summe der christlichen Lehre. Und darum nennt Paulus auch 1 Thess. 3, 6 dies

Zweifache als das was ihm Timotheus freudig von den Thessalonichern verkündigt: in diesem Zweifachen besteht also die Summe des christlichen Lebens. So kann man vielleicht auch bedeutsam finden, daß in der Aufzählung der einzelnen Stücke christlichen Verhaltens, welche sich bei den Christen finden sollen, 2 Petr. 1, 5—7 Glaube und Liebe am Anfang und Schluß stehen, und die Geduld in der Mitte. Außerdem vergleiche 1 Tim. 2, 15: ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης; 6, 11: δικαιοσύνη, εὐσέβεια, πίστις, ἀγάπη, ὑπομονή, πραϋπάθεια; 2 Tim. 2, 22: δικαιοσύνη, πίστις, ἀγάπη, εἰρήνη, 3, 10. Oder es wird 2 Thess. als charakteristisch für die Christen genannt: Gott zu lieben und auf Christum zu harren.

3. Die alte Kirche legt nicht minder dafür Zeugniß ab in Leben und Lehre. Das Bekenntniß des Glaubens war gefordert zur Kirchenmitgliedschaft und mußte nicht selten mit dem Tode besiegelt werden. Die Liebe der Christen bewunderten auch die Heiden als etwas bis dahin Unerhörtes, und die Hoffnung der Parusie Christi erfüllte in den ersten Jahrhunderten die Gemüther der Gläubigen. Und so faßte sich auch der Ausdruck für das Wesen des Christenthums und seine wesentliche Lehre frühzeitig gern in diese drei Stücke zusammen. Und wenn auch die Erkenntniß und Lehre hierüber sich trübte und ihre Geltendmachung für das Leben sich vielfach veräußerlichte oder verlor, so blieb doch die Erinnerung der Wahrheit in der Lehrtradition und das Postulat der Wirklichkeit in den mannichfachen Reaktionen des Lebens.

In der Lehre geht jene Trias von den apostolischen Vätern bis auf Augustin in der alten Kirche und von diesem bis auf Thomas Aquinas und bis auf die Gegenwart in der traditionellen Lehrweise der römischen Kirche herab. Aber das richtige Verhältniß vor allem von Glaube und Liebe hat sich frühzeitig verschoben. Zwar bezeichnet noch Clemens Romanus den Glauben als πανάρετος, hält sein Prinzipat auch durch die Zurückführung der Rechtfertigung nur auf ihn, im Gegensatz zu eigener Weisheit oder Gerechtigkeit fest (c. 32), aber doch tritt auch schon bei ihm die Liebe gleichberechtigt neben den Glauben (c. 50). Ignatius nennt ad Eph. 14 den Glauben ἀρχή, die Liebe τέλος ζωῆς. In der δύναμις πίστεως muß man (Ad Magn. 13) bis zu Ende erfunden werden (wie Gal. 5, 6 die πίστις ist ἐνεργουμένη). Glaube und Liebe sind die Hauptstücke des christlichen Lebens, die δόγματα τοῦ κυρίου (im ethischen Sinne). Die drei aber stellt Ignatius ad Polyc. 6 als die christliche Waffenrüstung mit der Taufe zusammen: τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα (scutum), ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία (an 1 Thess. 5, 8 erinnernd). Wenn Polykarp ad Philipp. 3 von der δοθεῖσα ὑμῖν πίστις sagt: ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν, sofern der Glaube das (subjektive) Prinzip des neuen Lebens ist, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης (nicht: vor dem Glauben, sondern vor der Hoffnung, die auf die Vollendung geht) τῆς ἀγάπης τῆς εἰς θεὸν καὶ Χριστὸν καὶ εἰς τὸν πλησίον. ἐὰν γάρ τις τούτων ἐντὸς ᾖ (d. h. wen diese drei Stücke gleichsam in sich schließen) πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης (vgl. Röm. 13, 8: ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε)· ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακρὰν ἐστι πάσης ἁμαρτίας — so ist hier das

Verhältniß der drei Hauptstücke des Christenthums und der Prinzipat des Glaubens ganz korrekt dargestellt. Freilich konnte sich in allgemeiner und ungenauer Redeweise der Unterschied verwischen und das Heil überhaupt auf diese drei zurückgeführt werden, zumal wenn das Bewußtsein von der begründenden Vorderstellung das Verhältnisses zu Gott vor dem Verhalten zu ihm sich trübte und verlor. Hermas stellt noch Vis. III, 8 die πίστις als heilsbegründend an die Spitze, διὰ ταύτης σώζονται οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ. Von ihr als Mutter stammen die nach ihr genannten Tugenden ab, welche mit der ἀγάπη schließen. Also der Glaube ist das Prinzip der Tugenden. Während hier mit dem Glauben sieben Tugenden gezählt werden, so Sim. IX, 15 zwölf, in vier und acht getheilt; aber auch hier sind alle vom Glauben und der Liebe eingeschlossen (ähnlich wie 2 Petr. 1, 5—7 die achtgliederige Reihe). Auch Barnabas 1, 5 f. τρία δόγματά (im ethischen Sinne) ἐστιν κυρίου: ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη, κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως, ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία. Der Glaube als Hoffnung des Lebens an erster Stelle genannt; darauf folgt die Gerechtigkeit (des Lebens), deren Zeugniß die Liebe ist.

Im weiteren Verlauf verliert sich die Erinnerung und Einsicht der ursprünglichen Meinung in der Allgemeinheit, mit welcher das Heil überhaupt auf jene drei Faktoren zurückgeführt wird. So bei Clemens Alexandrinus: die drei unlöslichen Binden der Rettung sind Liebe, Glaube, Hoffnung (Quis div. salv. c. 29), zu ihnen fügt er (c. 3), um die Siebenzahl voll zu machen, noch Erkenntniß der Wahrheit, Sanftmuth, Barmherzigkeit, Keuschheit, oder (c. 18) zu Glaube, Hoffnung, Liebe noch Weisheit, Sanftmuth, Demuth, Wahrheit. Die Vorderstellung der Liebe (c. 3 u. 29) erklärt sich aus der Bedeutung, welche ihr Clemens für die Verwirklichung der sittlichen Idee beilegt. Sie ist das an sich selbst Gute; von den Motiven der Furcht und Hoffnung als den zwei ersten Stufen führt der sittliche Fortschritt zu dem der Liebe als der Vollendung und Verwirklichung des Guten (Strom. IV, 7, p. 587), weil dem Gegenbild Gottes, welcher die Liebe ist (Strom. IV, 18, p. 614: ἀγάπη τοίνυν καὶ ὁ θεὸς εἴρηται, ἀγαθὸς ὤν). Aber auch μεγίστη ἀρετῶν μήτηρ ἡ πίστις (Strom. II, 5, p. 441); mit ihr sind die beiden Tugenden Liebe und Hoffnung verbunden (εὔροιμεν-συνοικούσας Strom. II, 12, p. 457). Oefter nimmt die Liebe die dritte Stelle ein (Strom. II, 6, p. 445; IV, 7, p. 587; V, 5, p. 654). Diese drei werden auch als das Fundament bezeichnet, auf welchem der Tempel Gottes, d. i. der Gottesmensch gegründet ist (Strom. V, 1, p. 652). So faßt sich denn die Anschauung vom christlichen Leben in dieses Schema zusammen, und dies tritt bei Clemens neben das antike von den Kardinaltugenden: ein Zeugniß der nicht völlig vermittelten Kombinirung antiker und christlicher Anschauungen, wie sie von diesem ersten christlichen Ethiker durch die ganze folgende Zeit herabgeht und besonders durch Augustin maßgebend geworden ist, je länger je mehr mit dem Uebergewicht der Liebe, in dem Maße als der Glaube theils unter dem intellektuellen Interesse der griechischen, theils unter dem praktischen Gehorsamsinteresse der abendländischen Kirche zur fürwahrhaltenden Annahme der kirchlichen Lehre und dadurch ethisch entwerthet wird.

Die abendländische Kirche und Theologie ist in viel stärkerem Grade als

die griechische von dem Bewußtsein des Gegensatzes zum heidnischen Denken und Leben beherrscht. Dieses Gepräge, welches ihr Tertullian aufgedrückt, bewahrte sich trotz aller Milderung und Modifikation des katholischen Geistes. Dieser Gegensatz führte dazu, da es sich nicht um Bekämpfung einer falschen Gesetzlichkeit handelte, nicht sowol das neue Verhältniß zu Gott als vielmehr das neue Verhalten gegen Gott zu betonen: die Gnade Gottes ist ein neues schöpferisches Lebensprinzip, sich bethätigend innerhalb der christlichen Gemeinschaft in der neuen Lebenserweisung. Nicht die Rechtfertigung im paulinischen Sinne, sondern die Heiligung, die Erneuerung des Willens war das vorderste Interesse; darum handelte es sich auch in der Bekehrung Augustins. Sie ist charakteristisch hierfür. Nicht sowol als Schuld denn vielmehr als Macht kam die Sünde in Betracht. Daraus ergibt sich die Prinzipatstellung der Liebe. Sie ist das Centrum in der subjektiven Seite der Gedankenreihen Augustin's. Gott dem höchsten Gut ähnlich zu werden, ist das Ziel des Menschen. Dies geschieht durch die Liebe (De mor. I, 23). Die Liebe zu Gott ist also die eigentliche Tugend, alle andere Tugend daher, die diesen Namen verdient, Entfaltung dieser Liebe: virtus est ordo amoris (De civ. dei XV, 22). So werden denn auch die Kardinaltugenden zu Erweisungen derselben (De mor. I, 25; haec est hominis una perfectio c. 46). Diese Hingabe an Gott in der Liebe ist ein Werk des übermenschlichen göttlichen Gnadenwillens als ein mystischer Vorgang in der Seele, der sich vollzieht innerhalb der Heilsanstalt der Kirche durch ihr sakramentales Handeln. Die Stufen der christlichen Umänderung werden bezeichnet durch jene Trias der fides, spes, caritas, und zwar in nothwendiger Konsequenz dieser ganzen Denkweise in dieser Ordnung. Die gläubige Annahme des christlichen Bekenntnisses ist naturgemäß das Erste: ex ista fidei confessione, quae breviter symbolo continetur, nascitur spes bona fidelium, cui caritas sancta comitatur (Enchirid. c. 30). Diese letzte ist das Höchste und Entscheidende; cum enim quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur quid credat aut speret, sed quid ames. Nam qui recte amat, procul dubie recte credit et sperat. Die Liebe ist also die Vollendung des Glaubens wie der Hoffnung und verleiht ihnen ihre Wahrheit sine quo (amore) fides nihil prodest (Enchirid. c. 2). Der Glaube ist erst der Anfang der Liebe, noch nicht die vollkommene Liebe Gottes über alles (De dono persev. 16; De corrept. et grat. 5; Tract. 26 in Joh.; Eph. 186; De grat. et lib. arb. 17).

Wenn sich nun auch nach Augustin diese drei gegenseitig bedingen (l.c. proinde nec amor sine spe est, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide) und noch nicht so äußerlich aneinanderreihen wie in der scholastischen und römischen Fassung, so ist doch der Prinzipat des Glaubens hier augenscheinlich aufgehoben und der Glaube nur zu einer Vorstufe der Liebe herabgesetzt, d. h. seine Bedeutung für die Begründung des fundamentalen Verhältnisses zu Gott verkannt und er nur als Anfang eines Verhaltens gefaßt, welches in der Liebe als der Einigung mit Gott seine Spitze erreicht. Es ist also die Verkennung der Rechtfertigung und ihrer prinzipiellen Bedeutung, welche die ethischen Gedanken verschoben hat. So blieb es seitdem.

Isidorus hat zwar noch die Ordnung fides, caritas, spes (Sentent. II, 2 ff. p. 192 ff.), aber der Glaube ist ihm nur nothwendiger Anfang, nicht eigentlich genetisches und ausschließliches Prinzip. Zur Wahrheit des Glaubens gehören die opera hinzu: vacuam esse sine operibus fidem, et frustra sibi de sola fide blanditur, qui bonis operibus non ornatur (II, 2, 8); erst die Liebe verhilft zur Seligkeit: sine amore caritatis, quamvis quisque recte credat, ad beatitudinem pervenire non potest (II, 3, 2); caritas enim virtutem omnium obtinet principatum (II, 3, 3). Wie an der richtigen Würdigung des Glaubens, so fehlt es an der der Hoffnung; denn der spes tritt die formido gleichstehend zur Seite (II, 4, 2), welche doch z. B. von Clemens Alexandrinus den Vorstufen der sittlichen Entwickelung zugewiesen worden.

4. Die mittelalterliche und römische Kirche. An diese Tradition, sie weiter entwickelnd, schloß sich Thomas Aquinas mit seiner Kombinirung von Aristoteles und Augustin an. Der tugendhafte Habitus ist entweder erworben durch eine Reihe sich wiederholender Handlungen (Aristoteles, wogegen Luther's scharfe Polemik), so bei den moralischen (philosophischen) Tugenden, oder eingegossen durch die unmittelbare Wirksamkeit Gottes, so bei den theologischen Tugenden: Glaube, sofern das übernatürliche Ziel Gegenstand des Erkennens ist, Hoffnung, sofern es erreichbar erscheint und erstrebt wird, Liebe, sofern das Wollen sich mit demselben einigt und dadurch der Mensch gewissermaßen die Natur des begehrten Objekts annimmt und sich Gott verähnlicht. So ist die Liebe die erste und höchste Tugend der Würde, die letzte der zeitlichen Entstehung nach, welche die anderen zur Voraussetzung hat und sie, auch die moralischen, in sich schließt. Vgl. bes. Summa II, 1, qu. 62, art. 1 ff. und art. 4: Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides praecedit spem et caritatem secundum actus, und ebenso: Spes praecedit caritatem. Ordine vero perfectionis caritas praecedit fidem et spem, eo quod tam fides quam spes per caritatem formatur et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma. Durch die Liebe werden auch die virtutes morales, die dem Menschen an sich möglich sind, wie bei den Heiden (qu. 65, art. 2) zu wahren eingegossenen Tugenden, cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales (art. 3). In Betreff der theologischen Tugenden aber gilt art. 4, daß fides et spes, sofern sie secundum inchoationem quandam betrachtet werden, sine caritate possunt aliqualiter esse, perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Dagegen art. 5 kann die Liebe ohne Glaube und Hoffnung nicht sein. Wenn so der Liebe der Preis vor allen anderen Tugenden zuerkannt wird, so sieht man leicht, um welchen Preis der Herabminderung des Glaubens dies geschieht. Denn der Glaube, wie er hier gemeint ist, hat sehr wenig mehr gemein mit dem Glauben, den die Schrift von Anfang bis Ende predigt, auf welchen Paulus das Heil gründet, und welchen Johannes als den Sieg über die Welt bezeichnet. Zuerst hat man aus dem Glauben eine Tugend gemacht, statt ihn als die ausschließliche Vermittelung des Verhältnisses zu Gott zu fassen, und aus dem Prinzip alles sittlichen Verhaltens

einen bloßen Willensakt des Führwahrhaltens, der dann freilich Seele und Werth erst durch die eigentliche Tugend, die Liebe, erhalten muß.

Bei dieser Lehrtradition ist dann die römische Kirche geblieben. Es war nur konsequent, wenn das Tridentinum den Glauben mit Todsünden verträglich erklärt, was freilich für paulinische und evangelische Denkweise ein unvollziehbarer Gedanke ist. Trid. sess. VI., c. 16, can. 28: Si quis dixerit amissa per peccatum gratia simul et fidem superamitti; aut fidem quae remanet non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum, a. s. Und zu den von Alexander VIII. verurtheilten Propositionen gehört auch Nr. 12 diese: Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides, et etiamsi videantur credere, non est fides divina. Denn, wie z. B. die Sorbonne und Cochläus lehren (nach der Instruktion der pariser Theologenfakultät des J. 1545 und nach Cochläus Phil. 3, 5): „Der Glaube, die Hoffnung und die Liebe sind als drei unterschiedliche Tugenden (virtutes distinctae) auseinanderzuhalten; der eingepflanzte Glaube (fides infusa) kann in einem Menschen ohne die Liebe vorhanden sein, alsdann heißt er ein todter, ungestalteter und unlebendiger Glaube (fides mortua sive informis)". Gegen diese scholastische Lehre von der fides informis und formata caritate dann Luther z. B. Comm. in epist. ad Gal. II, 1 ff., 321 ff.

5. Die Reformation. Indem Luther die paulinische Erkenntniß von der Bedingtheit der Heiligung durch die Rechtfertigung erneuerte, hat er sowol den Prinzipat des Glaubens als des wirksamen genetischen Prinzips der Liebe festgestellt als auch die centrale Bedeutung der Liebe als der wesentlichen christlichen Tugend gesichert. Er trifft ganz den Punkt, worauf es ankommt, wenn er es als den Irrthum der scholastischen Ethiker tadelt, „daß sie den Glauben gesetzt haben nicht über, sondern neben andere Tugenden, und ihm ein eigen Werk gegeben, abgesondert von allen Werken der anderen Tugenden, so er doch allein alle anderen Werke vergütet, angenehm und würdig macht" (20, 198). Denn damit war die Einheit des christlichen Lebens eben darum aufgelöst, weil dem Glauben seine prinzipielle Stellung genommen und er zu einer einzelnen Tugend neben anderen gemacht, d. h. das Verhältniß zu Gott in dem Verhalten untergegangen war, da doch dieses erst auf jenem beruht und durch dasselbe wirksam ermöglicht ist, d. h. der Glaube ist die wirksame Macht und das lebendige Prinzip aller Sittlichkeit „Non dicit (Paulus): caritas est efficax, sed fides est efficax; non: caritas operatur, sed: fides operatur; caritatem autem facit fidei velut instrumentum, per quod operatur (Comm. in epist. ad Gal. II, 323). Der Glaube ist es also auch, der allem sittlichen Thun erst wahren sittlichen Gehalt verleiht. Durch den Glauben „ist das Werk gut, wenn es auch so gering wäre als einen Strohhalm aufheben" (20, 198). „In diesem Glauben werden alle Werke gleich und ist eines wie das andere, fället ab aller Unterschied der Werke, sie seien groß, klein, kurz, lang, viel oder wenig; denn nicht die Werke von ihrentwegen, sondern von des Glaubens wegen angenehm sind, welcher einig und ohne Unterschied in allen und jeglichen Werken ist, wirket und lebt, wie viel und unterschiedlich sie immer sind; gleichwie alle Gliedmaßen von dem Haupte leben, wirken und den Namen haben, und ohne das Haupt kein Glied mehr leben, wirken oder Namen haben mag" (20, 199). Der Glaube ist also die Mutter der Tugenden; Comm. in Gen. III, 305: fides chorum pulcherrimum virtutum secum ducit neque unquam sola est. Fides ceu mater est, ex qua soboles illa virtutum nascitur.

Der Gegensatz dieser Erkenntniß zur scholastischen und römischen Lehre von der fides formata caritate liegt auf der Hand. Danach ist es denn zu beurtheilen, wenn Luther das christliche Leben als aus den „zwei Hauptstücken"

Glaube und Liebe bestehend bezeichnet (14, 73) und etwa auch beide wie zwei Tugenden nebeneinanderzustellen scheint (13, 7); oder es ihm geläufig ist, das christliche Leben als Glaube, Liebe, Hoffnung zu bezeichnen, wie denn auch „der Apostel die drei Stücke immer anzeucht in seinen Episteln" (14, 73. 74; 15, 30). „Denn dies Leben ist nichts anderes denn ein Leben des Glaubens, der Lieb und des heiligen Kreuzes" (d. h. der Hoffnung eben im Kreuz, 11, 171; 10, 19 f.). Dabei ist immer die wesentlich verschiedene Stellung, welche Glaube und Liebe zum Heilsbesitz haben, vorausgesetzt. Der Glaube ist nicht als ein Werk, eine Leistung oder dergleichen gedacht, wie es die Liebe ist, sondern als die stete Heilsaneignung und -Begründung. „Der Glaube bringet und gibet dir Christum zu eigen mit allen seinen Gütern. Die Liebe gibet dich deinem Nächsten mit allen deinen Gütern" (10, 20).

Wie die durch Luther gewonnene Erkenntniß sich in der evangelischen Theologie bewahrt hat, dafür möge das Citat aus Buddeus Moraltheologie (Institt. theol. mor. Leipzig 1727) genügen: Patet, quod ex parte hominis fides primum virtutum christianarum fundamentum et principium sit, quippe ex qua amor Dei, cum amore aliorum hominum hinc fluente, summam totius legis continens (I, 4, § 125, p 152).

6. Die Abirrungen. Die durch alle Zeiten der Kirche herabgehende jüdische Verirrung der werkmäßigen Veräußerlichung, die sie im officiellen Kirchenthum, und die heidnische der Verweltlichung, wie sie im kirchlichen Leben der Massen sich äußerte, rief eine doppelte Reaktion hervor: jene die der Mystik und ihres Strebens nach Verinnerlichung, diese die des Mönchthums und seiner Weltverneinung, und beide trafen in vielen Erscheinungen mystischer Askese zusammen. Aber beiden fehlt die richtige Grundlage der Glaubensgerechtigkeit. So haben beide den Grundfehler der römischen Moral, durch das eigene Werk das Verhältniß zu Gott richtig zu stellen, nicht zu beseitigen vermocht. Die Mystik begründete ihre Forderung und Streben nach Innerlichkeit statt mit dem in Christo hergestellten Verhältniß der Gerechtigkeit des Glaubenden mit dem naturbegründeten Verhältniß des Endlichen zum Absoluten und begab sich damit in die Abhängigkeit von der pantheistischen Stimmung, wie sie besonders durch den Neuplatonismus in die Kirche eindrang, und für welche der Unterschied der objektiven Religion mehr oder minder gleichgültig ist. Dieser pantheistische Zug geht durch die Mystik des Mittelalters und der nachreformatorischen Reaktion (in Spanien ꝛc.) wie durch den Quietismus Molinos' und seine Nachwirkungen hindurch. Das aktive Verhalten wird zur Stimmung, und diese Stimmung zur eigenen Leistung, welche das Verhältniß der Menschen zu Gott richtig stellen will, statt des in Christo richtig gestellten im Glauben gewiß zu sein und dies dann im Leben zu bethätigen. Die Weltflucht des Mönchthums aber wurde zum eigenen und oft sehr äußerlichen Werk, welches an die Stelle der gewöhnlichen Werkmäßigkeit des kirchlichen Lebens nur eine ungewöhnliche setzte.

Aber auch in der erneuerten Kirche wiederholten sich jene Abirrungen: Die judaistische, im Vertrauen auf äußerliche Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit, welche der Zugehörigkeit zur Kirche der reinen Lehre und ihrer äußeren Heilsvermittelung sich getröstet, die heidnische im weltlichen Sinn der Massen. Gegen jene wandte sich die Mystik, welche zuerst in noch verhältnißmäßig richtiger Weise vertreten (Joh. Arnd) bald in schwärmerische Ungesundheit ausartete (Gichtelianismus, Petersen). Gegen diese der Pietismus, welcher, am Anfang eine berechtigte Reaktion, bald in gesetzliche Ungesundheit ausartete. Damit verloren Glaube und Liebe dort ihre Bestimmtheit, hier ihre Freiheit, und damit auch die Hoffnung ihre Nüchternheit.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Zur Zeiteintheilung der Kirchengeschichte.

Von **P. Wolff**, Pfarrer zu Friedersdorf bei Seelow.

Eine Uebereinstimmung über die Periodisirung der Kirchengeschichte herrscht unter den Kirchenhistorikern nicht. Obwol sich die meisten darüber einig sind, daß sie mit der Reformation eine neue Periode beginnen lassen (die ultramontanen schließe ich natürlich aus), so gehen sie doch in der Bestimmung der übrigen Perioden auseinander. Und ebenso wenig ist über die Gestaltung der Unterabtheilungen Einigkeit erzielt.

Während die einen die alte Zeit schon mit dem Beginn des Pontifikates Gregor's des Großen 590 schließen (Neander, Guericke, Kraus), setzen andere den Anfang des kirchlichen Mittelalters erst mit der Kaiserkrönung Karl's des Großen 800 (z. B. Niedner, Hase); und wenn eine dritte Gruppe zwischen diesen beiden Zahlen eine mittlere Zeit wählt, so zeigt sich auch da wieder ein nicht unbedeutendes Schwanken. Ebenso waltet in der Bestimmung der Unterabtheilungen eine ziemliche Mannichfaltigkeit ob, wenngleich sich hier besonders in den beiden ersten Perioden gewisse Grundgedanken geltend machen und manchmal nur darüber ein Schwanken stattfindet, welche Zahl am geeignetsten ist, das Theilungsprinzip zum Ausdruck zu bringen. So wird von den meisten in der alten Zeit mit Konstantin dem Großen ein Abschnitt gemacht, sei es nun, daß man die Zeit der Märtyrerkirche bis 311, dem Toleranzedikt des Galerius (Guericke), oder bis 323, dem thatsächlichen Aufhören der Verfolgungen durch die Alleinherrschaft Konstantin's (Kurtz, Zöckler) reichen läßt. In der zweiten Periode, in der Zeit des kirchlichen Mittelalters, wird fast allgemein Gregor VII. als epochemachend angesehen. Hierin einig, gehen doch die Kirchenhistoriker darin wieder auseinander, daß die einen den Einschnitt mit dem Antritt seines Pontifikats 1073 (Guericke, Schmid), die anderen mit seinem Tode 1085 (Zöckler) machen. Auch in der Bestimmung des dritten Zeitraums dieser Periode begegnen sich mehrere, insofern als sie diesen mit dem Ende Bonifatius' VIII. 1303 setzen (wie Zöckler, Kurtz, Schmid), während Guericke wieder den Anfang von Bonifatius VIII., das Jahr 1294, nimmt. Gemeinsam ist diesen Theilungen der Grundgedanke, die Entwickelung des Papstthums als Theilungsprinzip zu nehmen. Und wenn für die dritte Periode Schmid und Zöckler, beide, den ersten Einschnitt mit der Festsetzung der Gleichberechtigung der evangelischen und katholischen Kirche machen wollen, so wählt jener den augsburger Religionsfrieden 1555, dieser aber den westfälischen Friedensschluß 1648 (ebenso Hase). Eine weitere Grenze sehen mehrere in der Revolutionsepoche; weichen aber darin voneinander ab, daß sie entweder 1789 (Kraus) oder

1814 (Gieseler, Zöckler, Nippold) annehmen. Wenn andere in der neueren Zeit die Eintheilung nach Jahrhunderten befolgen (so Kurtz, Hagenbach und auch Herzog), so bedeutet das eigentlich nichts anderes als ein Aufgeben jeder sachlichen Eintheilung.

Aber bei mancher Theilung ist es schwer, einen Grund zu finden, warum gerade diese Zahl gewählt ist, und manchmal herrscht eine gewisse Ungleichheit bei der Bestimmung der Perioden. Wenn z. B. Guericke (in der ersten Ausgabe seines Handbuchs) seine vierte Periode mit dem Tode Karl's des Großen 814, und seine siebente mit der Reformation beginnt, so scheint diese Ordnung nicht gleichberechtigt. Man kann unmöglich den Einfluß, welchen der Tod Karl's des Großen auf die Kirche gehabt haben soll, mit dem der Reformation vergleichen. Da wird letztere doch zu sehr herabgedrückt. Hier ist dies der Mangel, daß die einzelnen Perioden nicht in Zeitalter zusammengefaßt sind; aber selbst dann, wenn man mit dem Tode Karl's des Großen nur eine Unterabtheilung beginnen wollte, würde man noch Bedenken haben können.

Mit dem Zugeständniß freilich darf man nicht zurückhalten, daß gerade die Eintheilung der Kirchengeschichte ihre großen Schwierigkeiten hat, viel größere als die der Weltgeschichte. Die Kirche hat es in viel höherem Maße mit geistigen Mächten zu thun, ihre Entwickelung ist eine innerliche, die ja auch in die Aeußerlichkeit tritt, die sich aber schwer in einem Punkte fixiren läßt. Ihre Epochen sind nicht so massiv und greifbar wie die der Weltgeschichte. Die Völkerwanderung, die Theilung des karolingischen Reiches 843, die Kreuzzüge 1096, die Entdeckung Amerikas 1492, der westfälische Friede 1648, die französische Revolution 1789, der wiener Kongreß 1815, sind Ereignisse, welche auch äußerlich tief in das Leben der Völker einschnitten, altgewohnte Verhältnisse aufhoben, äußeren Besitz wechseln ließen, die Lebensbedingungen änderten, eine gänzliche Umwälzung auch des äußeren Lebens zur Folge hatten. In dieser Weise machte sich der Antritt des Pontifikats durch Gregor den Großen oder das zweite trullanische Koncil nicht fühlbar. Indessen können die Schwierigkeiten, welche sich gerade für die Kirchengeschichte ergeben, nicht abhalten eine Periodeneintheilung der Geschichte der Kirche zu versuchen.

Es wird darauf ankommen, daß man auf alle Perioden ein und dasselbe Theilungsprinzip in Anwendung bringt, und daß man dieses Theilungsprinzip aus der Entwickelung der Kirche selbst hernimmt. Wenn z. B. Guericke, um diese Eintheilung als Beispiel herauszugreifen, seine Perioden in der Weise gewinnt, daß er die erste bis zum Ende der Bedrückungen im römischen Reiche zur Zeit Konstantin's des Großen, im J. 311, die zweite vom Ende der diokletianischen Verfolgung bis auf Gregor den Großen, 311—590, die dritte von Gregor dem Großen bis zum Tode Karl's des Großen, 590—814, die vierte vom Tode Karl's des Großen bis auf Papst Gregor VII., 814—1073, die fünfte von Papst Gregor VII. bis auf Bonifatius VIII., 1073—1294, die sechste von Papst Bonifatius VIII. bis zur Reformation, 1294—1517, die siebente vom Anfange der Reformation rechnet, so scheinen theils kirchliche theils nichtkirchliche Gesichtspunkte maßgebend gewesen zu sein. Bei der Bestimmung des

Anfangs der dritten, fünften, sechsten und siebenten Periode ist das kirchliche Moment unverkennbar, auch von der zweiten läßt sich das in gewissem Sinne behaupten, insofern als die Kirche nun anfing „Reichskirche" zu werden; dagegen ist der Anfang der vierten Periode von einer außerkirchlichen Betrachtungsweise aus gewählt worden. Der Tod Karl's des Großen ist wol ein weltgeschichtliches, aber kein kirchliches Ereigniß. Aber ebenso wenig wie es richtig wäre, innerkirchliche Ereignisse als Periodenbildend für die Weltgeschichte zu setzen, ebenso wenig angemessen ist es, Perioden der Weltgeschichte einfach auf die Kirchengeschichte zu übertragen. Ganz anders wäre es bei solchen Ereignissen, welche für die Kirchen- und Weltgeschichte einschneidende Bedeutung haben. Aber für die Bildung der kirchengeschichtlichen Perioden dürfen allein kirchliche Gesichtspunkte ausschlaggebend sein.

Fragt man nach dem Eintheilungsprinzip, welches auf die Kirchengeschichte angewendet werden soll, so findet man als das gebräuchlichste das nach den Bildungsformen, in welche die Kirche eingetreten ist.

Am klarsten und entwickeltsten ist diese Eintheilung nach den Bildungsformen von Zöckler in seinem „Handbuch der theologischen Wissenschaften" dargestellt worden. Er unterscheidet folgende Perioden:

a. Das kirchliche Alterthum, oder die Kirche in antiker (griechisch-römischer) Bildungsform.
   - Erster Zeitraum: Die Märtyrerkirche (Ecclesia pressa), oder die Zeit der Christenverfolgungen (100—323).
   - Zweiter Zeitraum: Die Reichskirche, oder die Zeit der trinitarischen und christologischen Lehrkämpfe (323—692).

b. Das Mittelalter, oder die Kirche in theils byzantinischer theils romanisch-germanischer Bildungsform.
   - Erster Zeitraum: Die Zeit des roheren Mittelalters, oder der mittelalterlichen Vorbildung (692—1085).
   - Zweiter Zeitraum: Die Blütezeit des Mittelalters, oder die Zeit der mittelalterlichen Ausbildung von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. (1085—1303).
   - Dritter Zeitraum: Die Zeit des sinkenden Mittelalters, oder der mittelalterlichen Durchbildung von Bonifaz VIII. bis zur Reformation (1303—1517).

c. Die neuere Zeit, oder die Kirche in moderner Bildungsform.
   - Erster Zeitraum: Die Reformationszeit, oder die Zeit der reformatorischen Grundlegung und der katholischen Gegenreformation (1517—1648).
   - Zweiter Zeitraum: Die Uebergangszeit, oder die Zeit der beginnenden Verinnerlichung und Vergeistigung der reformatorischen Kirchenwesen (1648—1814).
   - Dritter Zeitraum: Die Gegenwart, oder die Zeit des Ringens mit innerem Antichristenthum, bei zunehmendem Erstarken des Missionswirkens nach außen.

Bei der Eintheilung von Kurtz: Die Kirche
A. in der antik-klassischen Bildungsform,
B. in der germanischen Bildungsform, und zwar
1. in der mittelalterlich-germanischen,
2. in der modern-germanischen,
laufen die zweite (323—692) und die dritte Periode (692—1453) von A neben der ersten (4.—9. Jahrhundert) und zweiten (10.—13. Jahrhundert) von B her.

Nach Möhler, welcher dieses Prinzip der Eintheilung nach den Bildungsformen näher begründet hat, würde das Schema lauten:

I. Zeitalter (bis auf Johannes von Damaskus und Bonifatius) die Kirche in klassischer (griechisch-römischer) Bildungsform.
II. Zeitalter (vom 8. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts) die Kirche in germanischer Bildungsform.
III. Zeitalter (vom Ende des 15. Jahrhunderts) die Kirche in einer Verschmelzung von griechisch-römischer und germanischer Bildungsform.

Diese Eintheilung ist dann von anderen Kirchenhistorikern (z. B. von Guericke in den späteren Auflagen seines Handbuchs) in verschiedener Weise modificirt worden.

Ueber dieses Eintheilungsprinzip äußert sich nun Möhler[1] folgendermaßen: „Sehen wir uns nach den Gründen um, die uns bestimmen müssen, gerade diese drei Zeitalter anzunehmen, so scheint es nicht, als ob hinreichende Gründe dazu fehlten. Das Christenthum ist in der besonderen Gestalt zu wirken und unter den Menschen thätig zu sein, von Objekten abhängig, welche es bearbeitet, welche von ihm für seine Zwecke gewonnen werden sollen. Anders wird das Christenthum mit einem Kinde, anders mit einem reifen Mann verfahren, um sich ihm anzueignen, anders mit einem Barbaren und anders mit einem Gebildeten, wie es die Griechen und Römer waren. Indem die christliche Kirche im Umfang der griechisch-römischen Bildung auftrat, wurde eben durch diese Eigenthümlichkeit der Bildung ihre ganze Geschichte bestimmt und von dieser Bildung abhängig. Die Religion der Griechen und Römer, die Wissenschaft und Kunst derselben, die Eigenthümlichkeit der Sprache, alles dies übte einen sehr bedeutenden Einfluß aus. Um hier nur das eine und andere zu erwähnen, so hatten die Griechen seit Jahrhunderten eine Philosophie ausgebildet, welche bestimmte Philosophie als Gegnerin des Christenthums auftrat, und einen so wichtigen Einfluß auf manche Christen übte, daß diese nach ihr das christliche Dogma verfälschten. Man sieht, daß, indem die Kirche dagegen agiren mußte, sie eine bestimmte Geschichte erhielt, die sie unter jeder anderen Art von Bildung gar nicht würde erhalten haben. Wäre das Christenthum zuerst in Indien aufgetreten, so würde die ganze Art von Bildung eine ganz andere erste Erscheinung desselben hervorgerufen haben; es würden andere Angriffe auf sie gemacht worden und andere Sekten ꝛc. entstanden sein. Das Auftreten des Christenthums in griechisch-römischer Bildung gab seiner Ge-

1) „Einleitung in die Kirchengeschichte": „Gesammelte Schriften und Aufsätze", hrsg. von Döllinger. Regensburg 1840, II, 260 ff.

schichte ein eigenthümliches Gepräge. Diese Geschichte würde dem Wesen nach freilich überall dieselbe gewesen sein, aber da das Geschichtliche nicht eigentlich die Substanz des Beharrlichen, sondern nur dies Accidentielle betrifft, so sieht man begreiflich ein, daß eben dies Accidentielle durch die bestimmte Erscheinung der griechisch-römischen Bildung bedingt war. Daß aber diese Bildung damals sehr verbreitet gewesen, selbst unter Juden, daß dann Griechen und Römer häufig und bald ganz in das Christenthum eintraten, ist wol schon aus der allgemeinen Geschichte bekannt".

Daß diese Eintheilung ihre Schwierigkeiten bietet, zeigen die verschiedenen Gestaltungen derselben. Denn wenn Kurtz verschiedene Perioden nebeneinander hergehen läßt, so ist das doch ein Ausdruck für die Schwierigkeit, welches dieses Eintheilungsprinzip macht. Das tritt auch bei Zöckler hervor, wenn er zur Kennzeichnung der zweiten Periode ein theils — theils in Anwendung bringt (die Kirche in theils byzantinischer, theils romanisch-germanischer Bildungsform). Möhler selbst beginnt seine zweite Periode mit Bonifatius, mit der ersten Bekehrung der Germanen und der Gründung christlich-germanischer Reiche. Da aber ist nicht klar, wie seit Bonifatius die Kirche in die germanische Bildungsform eingetreten sein soll. Zu den Zeiten des Bonifatius scheint von einer germanischen Bildungsform noch nicht viel vorhanden gewesen zu sein; anders war es in der ersten Periode; da fand die Kirche allerdings eine klassische Bildung vor. Anders aber in der zweiten Periode; hier war es vielmehr die Kirche, welche die Bildung vermittelte. Und, selbst wenn man von Bonifatius noch so günstig urtheilt, so wird man doch dies von ihm sagen müssen, daß er es gerade war, welcher die germanische Kirche in Abhängigkeit von Rom brachte, römisches Wesen nach Deutschland zu verpflanzen und das vorhandene germanische zu unterdrücken suchte. Viel eher könnte man wol sagen, daß durch Luther germanisches Wesen auf die Kirche Einfluß erhielt. Und in der That hat sich auch Möhler zu dem Bekenntniß veranlaßt gesehen, daß in der ersten Periode die Kirche schon auf ein fest Bestehendes, auf eine vorhandene Bildung traf, dagegen in der zweiten Periode die ganze Neugestaltung mit der Einführung des Christenthums zusammenfiel, weil es eben nicht Gebildete, sondern Barbaren waren, auf welche die Kirche stieß. Legt man Gewicht auf den Ausdruck „Bildungsform", so könnte man sagen, daß es gerade die klassische Bildungsform ist, welche das Mittelalter bestimmt. Die Kirchensprache ist die lateinische, der herrschende Philosoph ist Aristoteles als praecursor Christi in naturalibus.

Setzt man den Anfang der dritten Periode mit der Reformation und charakterisirt diese als die Kirche in moderner Bildungsform, so soll dies wol bedeuten, daß die Kirche gerade durch die Reformation in die moderne Bildungsform eingetreten ist, oder, anders ausgedrückt, daß es das Charakteristische der Reformation ist, die Kirche in die moderne Bildungsform eingeführt zu haben. Allein das ist doch nicht das Eigenthümliche der Reformation, und mit dieser Charakterisirung wird man Luther und seinem Werke nicht gerecht. Sieht man die Besonderheit der dritten Periode darin, daß die Kirche sich nun in den modernen oder, wie es Möhler nennt, in einer Verschmelzung griechisch-römischer

und germanischer Bildung entwickelt, so scheint als Anfang weniger die Reformation als das Auftreten des Humanismus geeignet; dann ist wol der katholische Kirchenhistoriker Kraus gar nicht so im Unrecht, wenn er die neue Zeit von der Eroberung Konstantinopels (1453) an rechnet.

Die letzte Betrachtung führt uns auf den tieferen Grund, aus dem das ganze Eintheilungsprinzip nach den Bildungsformen Bedenken erregt. Statt eines kirchlichen wird ein aus einem fremden Gebiete hergenommenes Eintheilungsprinzip auf die Entwickelung der Kirche angewendet. Ein zweifaches muß man hierbei wohl unterscheiden; nämlich dies, daß man zugibt, daß die Bildungsformen, innerhalb derer die Kirche zu wirken hat, auch einen Einfluß auf ihre Entwickelung ausgeübt haben, und dies, daß man diese Bildungsformen zum Prinzip der Eintheilung macht. Denn damit behauptet man, daß diese Bildungsformen als erster und Hauptfaktor die Entwickelung der Kirche bestimmt haben. Erinnern wir uns nur an den Satz von Möhler: „Indem die christliche Kirche im Umfang der griechisch-römischen Bildung auftrat, wurde eben durch diese Eigenthümlichkeit der Bildung ihre ganze Geschichte bestimmt und von dieser Bildung abhängig". Das Prinzip der Entwickelung ist aber offenbar aus der Kirche selbst zu entnehmen.

Nur einen kirchlichen Anstrich, nicht aber in Wirklichkeit kirchlichen Charakter trägt die von Baur („Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung." Tübingen 1852) angenommene Periodisirung: Entwickelung des Dogmas, Entwickelung der Verfassung und Auflösung der Kirche. Dem Urtheile von Guericke, daß diese Theilung prinzipiell auf falscher Grundlage ruht, wird man nicht widersprechen können. Die Kennzeichnung der dritten Periode als Auflösung der Kirche bedeutet allerdings nichts anderes als Auflösung der Kirchengeschichte; denn wenn sich die Kirche auflöst, dann hört auch die Geschichte der Kirche auf. So würde also diese theologische Disciplin selbst ein Ende haben, und die Baur'sche Eintheilung würde nichts anderes heißen als Selbstauflösung der Kirchengeschichte. Ein ganz anderes Wesen offenbart z. B. die von Guericke in den späteren Auflagen seines Handbuches vorgeschlagene Charakterisirung der drei Hauptperioden: als die drei Zeitalter der kirchlichen Formation, der Deformation und der Reformation. Allein bei dieser Bezeichnung erscheint die zweite Periode wol nicht in einem ganz richtigen Lichte. Wäre sie als Ganzes nichts anderes als Periode der Deformation, dann verdiente sie gar keine Stelle in der Entwickelung der Kirche. Aber sie hat doch wol eine andere Bedeutung als die einer blosen Verderbtheit; auch in ihr findet ein Fortschritt in der Entwickelung der Kirche statt; sie hat die Periode der Reformation nicht blos negativ, sondern auch positiv vorbereitet. Die von Hase und Semisch gewählte Eintheilung nach den bisherigen wesentlichen Entwickelungen des christlichen Geistes, dem Katholicismus und Protestantismus, ist aus einem kirchlichen Prinzip entsprungen und wird den einzelnen Perioden mehr gerecht als die Guericke'sche; sie werthen die Bildungsformen, griechisch-römischen und germanischen Volksgeist, erst in zweiter Linie.

Gehen wir von der allseitig anerkannten Epoche, mit welcher die dritte Periode beginnt, der Reformation aus. Mit derselben ist eine Trennung zweier Kirchen eingetreten. Daß wir aber mit dieser Trennung der römischen und

evangelischen Kirche eine neue Periode beginnen, hat darin allein seinen Grund, daß wir in dieser Scheidung eine neue Phase für die Entwickelung der gesammten Kirche erkennen. Nicht als ob die Trennung als solche nothwendig gewesen wäre, oder als ob damit diese Scheidung als etwas Gutes anerkannt würde, aber thatsächlich tritt in dieser Trennung äußerlich die neue Entwickelungsphase hervor. Festhalten müssen wir allerdings, daß sich damals nicht etwa die evangelische Kirche von der katholischen getrennt hat, sondern daß es die römische Kirche ist, welche sich von der Kirche losgelöst hat. Die römische Kirche ist hier derjenige Theil der Kirche, welche die Entwickelung nicht hat mitmachen wollen, daher zurückgeblieben ist und sich von der Kirche getrennt hat.

Nicht in Betracht gekommen ist bei der Feststellung dieser Periode die griechische Kirche, und zwar deshalb nicht, weil sie ganz außerhalb der Entwickelung, welche die Kirche genommen hat, geblieben ist. Sie selbst hat auf die Entwickelung des christlichen Geistes in dieser Zeit keinen Einfluß ausgeübt, andererseits hat sie sich auch von dieser Entwickelung nicht beeinflussen lassen. Die griechische Kirche versteinerte, und weil sie kaum eine Entwickelung hat, kann sie fast gar nicht den Anspruch erheben, daß man von einer Geschichte derselben spricht.

Als Anfang der dritten Periode ist das J. 1517, das Jahr des Thesenanschlages, gewählt worden. Man hat weder das J. 1555 noch 1648 genommen, in welchen die faktische Trennung eintrat, sondern 1517, wo von einer äußerlichen Trennung noch nicht die Rede war. Es ist ein Ereigniß ausgesucht worden, welches „den Umschwung des kirchlichen Gesammtgeistes und hierdurch eine neue Entwickelungsreihe ankündigt“ (Semisch), in welchem die neue Entwickelung gleichsam keimartig beschlossen liegt. Wir haben also vor allem auf die prinzipielle Bedeutung dieses eine neue Epoche ankündigenden Ereignisses zu sehen, und dürfen uns nicht dadurch täuschen lassen, daß Luther nichts weniger als eine Trennung der Kirche wollte und sich auch der Tragweite seines Schrittes nicht bewußt war.

Außerdem ist noch zu beachten, daß um den Anfang der neuen Periode zu bestimmen und die Trennung der beiden Kirchen zu kennzeichnen, ein Moment genommen ist, welches die neue Entwickelungsstufe darbietet. Es ist eine That Luther's, welche als Anfang der neuen Periode gesetzt wird. Von dem entgegengesetzten Standpunkt aus würde man eine That der römischen Kirche dafür in Anspruch nehmen; dann könnte man z. B. an das J. 1520, an den Erlaß der Bannbulle, denken. Aber, wie gesagt, als Anfang einer neuen Periode nehmen wir ein Ereigniß, in welchem sich der neue Geist ankündigt, welches nicht der alten, sondern der neuen Entwickelungsstufe der Kirche angehört.

Wenden wir nun das bisher Ermittelte auf die Bestimmung der zweiten Periode an. Wir müssen also dabei eine Zeit ins Auge fassen, in welcher sich die griechische und die lateinische Kirche voneinander trennten. Es hat dies aber nicht ein Jahr zu sein, in welchem die Trennung definitiv wurde, sondern ein solches Ereigniß, welches dem Prinzip nach die Trennung in sich schloß. Und endlich ist die Bestimmung des Termins von der neuen Entwickelungsstufe, also von der abendländischen Kirche herzunehmen. Die das Mittelalter der Kirche be-

herrschende, den Gang der Entwickelung bestimmende Macht ist nun ohne jeden Zweifel das Papstthum. Sämmtliche Kirchenhistoriker gliedern das kirchliche Mittelalter nach der Geschichte des Papstthums, erkennen also die ausschlaggebende Stellung desselben an. Fassen wir dies zusammen, so werden wir ohne Zweifel auf die Zeit Nikolaus' I. geführt. Zu seiner Zeit trat das Schisma zwischen dem Abendlande und dem Morgenlande ein, welches dann 1054 zu einem definitiven wurde. Es könnte nun scheinen, als ob sich das J. 867 gleichsam von selbst darböte; aber dadurch würde Nikolaus I. noch zu der alten Zeit gerechnet und von der mit ihm beginnenden machtvollen Entwickelung des Papstthums losgelöst. Sehen wir die Geschichte des Papstthums an, dann kann Nikolaus I. nicht eine Periode schließen, sondern er muß sie eröffnen. Mit ihm tritt selbstbewußt ein neues Prinzip auf, mit ihm kommt eine neue Zeit in Kollision mit der alten. Nikolaus I. ist es, welcher zum ersten mal die Grundsätze der pseudoisidorischen Dekretalen mit Nachdruck vertritt. Der Antritt seines Pontifikats schließt keimartig die neue Entwickelung in sich, verkündigt den Umschwung des kirchlichen Gesammtgeistes an. Das öffentliche Hervortreten der Spaltung geschieht dann erst einige Jahre später. Auch in der Reformationszeit erfolgte die Bannbulle erst mehrere Jahre nach 1517; es dauert einige Zeit, ehe sich die neue Entwickelung weiteren Kreisen fühlbar macht, ehe derjenige Theil der Kirche, welcher die Entwickelung nicht mitzumachen gewillt ist, seinen Unwillen und seinen Widerspruch gegen das Neue auch öffentlich unzweideutig kundgibt. Das geschah von seiten der römischen Kirche in der Bannbulle des J. 1520, von seiten der griechischen in der Exkommunikation des J. 867. So werden wir also die zweite Periode mit dem Pontifikate Nikolaus' I., mit dem J. 858 beginnen können. Und in dasselbe Jahr fällt auch die Erhebung des Photius auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel.

So würde also das erste Zeitalter bis zum J. 858, das zweite von 858 – 1517, vom Pontifikate Nikolaus' I. bis zur Reformation reichen, und das dritte vor 1517 beginnen. Das erste Zeitalter würde sich kennzeichnen als das der noch nicht getrennten, sondern auch äußerlich geeinten Kirche. In der zweiten Periode hat die Führerschaft die abendländische Kirche, während in der ersten mehr die griechische Kirche in den Vordergrund tritt. Das zweite Zeitalter sieht als leitende Macht der Kirche das Papstthum; nicht blos in seinen Ansprüchen, sondern thatsächlich bildet das Papstthum den Mittelpunkt der kirchlichen Entwickelung. Das dritte Zeitalter wird durch die evangelische Kirche bestimmt.

Was nun die Unterabtheilungen der einzelnen Zeitalter betrifft, so hat auch für diese der Satz zu gelten, daß das Eintheilungsprinzip ein kirchliches sein muß, und zwar ist es dem Charakteristischen des einzelnen Zeitalters zu entnehmen. Im ersten Zeitalter begegnet als das epochemachende kirchliche Ereigniß das erste ökumenische Koncil von 325. Da erscheint auch äußerlich zum ersten mal die eine Kirche. Zugleich aber beginnt von da an sich die Spaltung der Kirche vorzubereiten. Die anderen Zeitalter werden in mehrere Unterabtheilungen zerfallen. Die jedesmalige erste Unterabtheilung trägt gewissermaßen einen Uebergangscharakter; sie wird freilich gebildet durch die neue Entwickelung, zugleich aber

bringt sie die definitive Trennung der Kirchen. Im kirchlichen Mittelalter, in der Geschichte des Papstthums bildet das Wirken Hildebrand's jedenfalls einen Abschnitt. Seine Wirksamkeit beginnt aber nicht erst als Gregor VII. seit 1073; da hielt er ja nur die Zeit für gekommen, öffentlich hervorzutreten. Sein Einfluß auf die Entwickelung des Papstthums machte sich schon unter Leo IX. (1048—54) bemerkbar; deshalb werden wir mit diesem einen neuen Zeitraum beginnen. Dazu kommt noch ein anderer Umstand; unter Leo IX. wird die Trennung der abendländischen von der griechischen-Kirche eine definitive. Es waren die Legaten Leo's IX., welche die Exkommunikationsbulle auf den Altar der Sophienkirche zu Konstantinopel niederlegten. Seit Hildebrand's Auftreten datirt die Blüte des Papstthums, sein Verfall aber äußert sich in dem Schisma 1378. Letzteres Jahr bringt den Verfall des Papstthums zu einem deutlicheren Ausdruck als die Zeit von Bonifatius VIII. Das Ende Bonifatius' VIII. schien mehr ein Unterliegen unter rohe Gewalt; die Verdammung seines Andenkens konnte sein Nachfolger noch abwehren. Dagegen trat der Zerfall der Papstmacht in dem päpstlichen Schisma auch für den einfachsten klar hervor; zwei Päpste mußten als Widerspruch mit der Idee des Papstthums erscheinen. Demgemäß zeigt der erste Zeitraum von Nikolaus I. die Ausbildung der Papstmacht, der zweite von Leo IX. die Blüte, der dritte von dem päpstlichen Schisma den Verfall des Papstthums. Im dritten Zeitalter können wir die erste Unterabtheilung mit dem J. 1648 schließen. Bis zu diesem Jahre kann man die Periode der Ausbildung der evangelischen Kirche rechnen. Dazu kommt nun noch das zweite Moment hinzu. In dem westfälischen Frieden war die Rechtsgleichheit zwischen den Evangelischen und Katholischen festgestellt, und dadurch die Trennung beider Kirchen eine definitive geworden. Vom westfälischen Frieden an folgt ein Nachlassen der konfessionellen Gegensätze; es kommt die Zeit der Unionsversuche. Einen Abschluß bildet der preußische Unionsversuch von 1817. Denn während die Union Friedrich Wilhelm's III., aufgebaut auf der Annahme, daß konfessionelle Unterschiede nicht mehr vorhanden seien, die konfessionellen Gegensätze auch für die Zukunft unmöglich machen sollte, diente sie gerade dazu, kirchliches Glaubensleben zu wecken und die konfessionellen Unterschiede zum Bewußtsein zu bringen. Von nun an beginnt der kirchliche Glaube wieder zu erwachen. Ist doch das J. 1817 zugleich das Jubeljahr der Reformation, und „am Jubelfeste der Reformation neigten sich die Herzen zum Glauben der Väter, und Luther erschien seinem Volke nicht blos als der Held der Freiheit" (Hase). War durch die schweren Drangsale der Revolutions- und napoleonischen Zeit die Religion wieder den Herzen nahe gebracht worden, so erwachte nun die Liebe zu der eigenen Kirche. Aus diesem Grunde können wir für die Entwickelung der Kirche von 1817 einen neuen Zeitraum rechnen. Und es ist ein kirchliches Ereigniß, der Ausdruck einer kirchengeschichtlichen Entwickelung, mit welcher wir einen neuen Abschnitt machen. Insofern scheint das J. 1817 geeigneter als 1814 zu sein. Denn nimmt man in diesem Jahre als maßgebend den wiener Kongreß an, so muß man sagen, daß dies kein kirchliches Ereigniß ist. Oder wählte man dieses Jahr auch aus dem Grunde, weil in ihm die Restitution des Papstes und die Wiederherstellung des

Jesuitenordens stattfand, so würde man das periodenbildende Moment von der römischen Kirche hernehmen; in dem Zeitalter der evangelischen Kirche ist aber das Ausschlaggebende von der Entwickelung der evangelischen Kirche zu entlehnen.

Auf Grund dieser Erörterungen würden wir folgende Zeiteintheilung der Kirchengeschichte gewinnen:

a. Erstes Zeitalter: das kirchliche Alterthum, oder das Zeitalter der „einen" Kirche.
   - Erster Zeitraum: bis zum ersten ökumenischen Koncil zu Nicaea (325), die Zeit bis zum ersten öffentlichen Hervortreten der Kirche.
   - Zweiter Zeitraum: von dem Koncil zu Nicaea bis zum Pontifikate Nikolaus' I. (325—858), die Zeit bis zur ersten Kirchenspaltung.

b. Zweites Zeitalter: das kirchliche Mittelalter, oder das Zeitalter des Papstthums.
   - Erster Zeitraum: von Nikolaus I. bis Leo IX. (858—1048), die Ausbildung des Papstthums, die Zeit bis zur definitiven Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche.
   - Zweiter Zeitraum: von Leo IX. bis zum päpstlichen Schisma (1048—1378), die Blüte des Papstthums.
   - Dritter Zeitraum: vom päpstlichen Schisma bis zur Reformation (1378—1517), der Verfall des Papstthums.

c. Drittes Zeitalter: die kirchliche Neuzeit, oder das Zeitalter der evangelischen Kirche.
   - Erster Zeitraum: von der Reformation bis zum westfälischen Frieden (1517—1648), die Ausbildung der evangelischen Kirche, die Zeit bis zur definitiven Trennung der römischen und evangelischen Kirche.
   - Zweiter Zeitraum: vom westfälischen Frieden bis zur preußischen Union (1648—1817), das Nachlassen des konfessionellen Glaubensbewußtseins.
   - Dritter Zeitraum: von der preußischen Union bis zur Gegenwart (1817—x), das Wiedererwachen des kirchlichen Glaubens.

Bei Lehrern und Zeugen in Carthago, Roma, Lugdunum.

Von **Ernst Noeldechen.**

II.

Mit „Oreto und Campidoglio" gelangte ich zurück nach Neapel[1] und binnen kurzem nach Rom. An der Stelle des Pompejustheaters auf dem alten Marsfeld erwachte, nun schon vor zahlreichen Jahren, mein Interesse für Tertullian,

1) Palermo unterwegs gemahnt an die Σικελικὴ μέλιττα (Clem. Strom. I, K. A. 274) d. i. an Pantänus und das alte, für uns so dunkle Christenthum auf Trinakria. Girgenti

für die Kaiser Severus und Marcus, die „Landesväter" des Autors, für Apulej,[1] seinen Landsmann, für Hippolyt seinen Zeitgenossen, für dieses Christengeschlecht des endenden zweiten Jahrhunderts. Wenn der Afrikaner hier hauste, wenn er in jüngeren Jahren für die Tibergemeinde geschwärmt hat, wenn er in späteren Zeiten dies „Babylon" kräftig verfehmt hat,[2] so mag uns auch jetzt die Epoche des zweiten Jahrhunderts hier fesseln. Noch nicht wie heute war Rom gepfercht in die aurelianische Mauer, die es noch schlottricht umkleidet, wie ein Mantel auf Zuwachs berechnet; dennoch war es längst jene Weltstadt, in die alles Große wie alles Schimpfliche einströmte, und für ihn vor allem die Stadt der Gräber der beiden Apostel.

Was ihm einmal als Wahrzeichen Roms laut einer seiner Reden erschienen ist,[3] ist es heute noch: seine Wasserfülle. Den Neid jener Provinzialen, die im Süden zeitweise durften, können wir uns heut noch erklären. Denn dies ist ja eben erwiesen, daß das Rom Umberto's des Ersten einen Theil seiner tanzenden Wasser aus dem großen Alterthum herleitet; daß nicht nur die große Kloake seit Jahrtausenden hier ihren Dienst that, sondern auch dieses Rieseln und Springen zum Theil den Alten zu danken ist. Kaum gibt es todte Zeiten, die das Gespräch dieser Wasser verstummen ließen, die diesen Tanz der Fontänen, dies Speien der ehernen Pferde, dies Geplätscher in den Becken ersterben ließen. Keine ökonomische Hand verfügt hier ein Abdrehen der Hähne, denn hier geht es stets aus dem vollen. Vergleicht man London, Paris, Berlin, Lyon ꝛc., so frappirt noch heute der Unterschied der zeitweise versagenden. namentlich in den Mittagsstunden pausirenden, und der ewig sprudelnden Wasser, Nahe der Piazza Colonna, die uns Markustage zurückruft und uns weiter im Geiste den Wärter der Severusepoche vor Augen rückt, rauscht die Fontana di Trevi, die „Aqua Virgo" der Alten. Der monumentale Prachtbau datirt ja erst seit Clemens XII. und Benedikt XIV. Vor dem großen Dom von Sankt Peter schwatzen Geschwisterfontänen. Auf der Piazza Navona, Domitianischen Andenkens, speien die Rosse ihr Naß. Im Norden, am „Popolo" rieseln die krystallenen Fluten in Fülle. Auch am majestätischen Aufstieg zur „Dreieinigkeit von dem Berge" dieser Reichthum belebenden Wassers. Und woher sie kamen, die Wasser, und wenigstens zum Theile noch kommen — die Prozessionen von Bögen,

---

(Akragas) an das sehr specifische Interesse, das Tertullian dessen altem Empedokles zuwendet, in dem er wol einen alten sicilianischen Nachbar berücksichtigt.

1) Zu Apulej's Amor und Psyche liefert bekanntlich die Farnesina den edelsten, freilich einen späten Kommentar.

2) Gepriesen de praescr. haer. 36. Oehl. II, 34, verfehmt (nach Apokal. 18, 4) de cor. 13, Oehl. I, 450. Die Form Romanensis ecclesia, mit der wol die stadtrömische Gemeinde specifisch bezeichnet wird de praescr. 30. Oehl. II, 26, findet ihre modern italienische Entsprechung in dem Adjektiv Romanese, das wir in der Inschrift über der Einfahrt zu den Borgheſischen Gärten beim Popolo lesen. (Die Lexika bieten öfters nur Romaniensis; so Georges.)

3) De cultu fem. II, 12. Oehl. I, 732. Frontin setzte das System der Wasserversorgung Roms an Großartigkeit der baulichen Leistung über die Pyramiden Aegyptens und andere ähnliche Weltwunder. O. Müller, a. a. O. 406.

die fern vom Albanergebirge als Wasserverkünder heranziehen, deuteten es, deuten es heute noch. In diesem Stück ist es noch das Tertullianische Rom: quae super septem colles et plurimas aquas praesidet.

Auch die feindlichen Wasser anlangend, die in Rom so viel Noth gemacht haben, die Ueberschwemmungswasser der Tiber, redet wie Tertullian so der heutige römische Boden; zumal soweit heutige Ausgrabungen uns das alte Planum der Stadt zu vergegenwärtigen taugen. Wenn so vielfach die Reste des Alterthums hier wie aus Kellern emporstarren, wenn Severusbogen, Trajanssäule aus tiefer Thalsohle aufsteigen, so erhärtet das Forum Romanum erst recht die mächtigen Schüttungen, die zum Theil eine planvolle Hand, zum Theil auch sich häufende Trümmer im Laufe der Zeiten verfügt haben. Das Niveau des römischen Marktes liegt bei der Säule des Phokas allerdings über dem Spiegel der Tiber (7 Meter) aber immer noch 4 Meter tiefer als das geringste der gemeldeten Hochwasser; auch dies ein Beweis der Gefahren, die gerade das ältere Rom von seiten des Flusses bedroht haben. Und so bezeugt denn auch mittelbar, wie verdutzend es immer auch klingen mag, diese Tieflage Roms die Gefährdung, der die alte römische Christenheit durch viele Jahrzehnte verfallen blieb: wenn die Tiber zu den Häusern emporklimmt, dann mit den Christen zum Löwen! Gleichwie der gewaltige Nilstrom, dessen Marmorbild Rom uns zu sehen gibt,[1] so bedrohte die gelbliche Tiber das Leben der gehaßten Sektirer, der Nilstrom, wenn er nicht anschwoll, die Tiber, wenn sie schwellend zu viel that, denn eins wie das andere, so hieß es, verfügten ja die rächenden Götter. Die Tiberfluten zumal schreckten oft in den Tagen des Markus. Tertullian spricht aus Erfahrung. Wenn die Christen schwerlich verschont wurden von den auswaschenden Wassern, so ernteten sie doppeltes Elend, insofern sie verantwortlich wurden für das eigene, wie für das Unglück der Heiden.

Steigen wir auf die Höhe, auf den alten palatinischen Hügel, auch da redet das zweite und der Anfang des dritten Jahrhunderts; denn hier, im Südwesten des Hügels, erheben sich die mächtigen Trümmer, die dem stolzen Bau des Sever, des Leptitaners gehören. Welche herrliche Aussicht, auch jetzt, wo die Berge noch weiß sind. Nahe zur Linken steigt auf das flavische Amphitheater, auf dessen riesiges Eirund das Auge des Herrschers herabsah; dann mehr zur Rechten und ferner steigt das Sabinergebirge an, weiter die Berge Albanos, wo die Legio Parthica (secunda Spartian Caracalla 6. Hirsch, Mittheil. aus der hist. Lit. XIV, 1) lagerte, des kaiserlichen Winkes gewärtig in der Nähe der mächtigen Hauptstadt; noch weiter rechtswärts, und nahe, wird sichtbar, zur Linken der Appia, das thurmartige Denkmal der einstigen Gattin des Crassus, zu Sever's Zeiten bereits ein Vermächtniß vergangener Tage. Zumal aber tritt man den Grund, wo Sever's Septizonium aufstieg, ein neuestes Wunder der Zeit, den afrikanischen Landsleuten von dem großen Landsmann erzählend,[2] wenn sie auf

1) Im braccio nuovo des Vatikanischen Museums. Vgl. die Abbildung bei Baumeister, Denkmäler.

2) Spart. Sever. 24. Chr. Hülsen, Das Septiz. des Sept. Sev. Progr. zum Winkelmannfest. Berlin 1886, Reimer.

der appischen Straße oder auf der ostischen herkamen. Das ist der Sitz jener Macht des „konsequentesten Kaisers", den die afrikanische Heimat mehr als die Götter verehrte, und für dessen gewaltiges Schalten man sogar in der Christenheit Lob hatte.

Selbst im modernen Rom, das den Campus Martius deckt, nicht wüst wie Palatinus und Forum, mag uns der Presbyter auftauchen, der mit kritischem Blick den „Großen Pompejus" betrachtet, den er nur „ein wenig kleiner" als sein Theater taxiren will. In einem Labyrinthe von Gäßchen, bei Maria di Grottapinta, macht man den kühnen Versuch, hier kaum unterstützt durch das Auge, wie beim alten Marcellustheater, sich den prachtvollen Bau des Pompejustheaters zu denken. Das Dürftige, was hier erhalten, ist eingebaut in Modernes; zumal zeigt eine Rundung der Gasse immer noch die geschwungene Linie eines Theils der umfassenden Mauer. Hier auf dem einstigen Marsfeld stand der gewaltige Bau, gekrönt von dem Tempel der Venus, um die Römer damit zu versöhnen, daß hier ein Hellas in Rom, ein Musentempel sich aufthat.[1] Dem kunsttrunkenen Haupt ward die Kappe der Andacht geliehen, gegenüber der strengeren Sitte eine Art von Schmuggel getrieben: so geißelt die strenge Feder des alten knorrigen Kirchenmanns. Aber auch der Obelisk am „Popolo", eines der zahlreichen Schmuckstücke, die die Weltbeherrscherin Roma dem südlichen Erdtheil abknöpfte, redet noch vom Karthager; denn dieser Obelisk ist derselbe, den der Ankömmling aus dem Süden im Circus Maximus sah. Selbst die Umgebung des Steines, als hätte man seine Gesellschaft ihm lassen wollen, ist noch der einstigen ähnlich. Ein Löwe, die Cybele tragend, war sein Nachbar vor Alters, und vier solcher „Wüstenkönige" speien um ihn her jetzt ihr Wasser (de spectac. 8. Oehl. I, 32 mit Note. Bädeker, Mittelitalien 134). Wie der Stein zwischen Aventin und Palatinus einst ragte, ein bedeutsamer Mittelpunkt der rasenden Freuden des Circus, hat er freilich wenig Gnade gefunden vor der Herbigkeit unseres Christen. Fort, ihr Christen, so ruft er, von diesem riesigen Steinblock, der dem scheußlichen Sonnenkult diente in der Nacht der ägyptischen Vorwelt, fort von den Eiern der Zwillinge in der Nachbarschaft des ägyptischen Unfugs, fort von den Euripuswassern, die den riesigen Cirkus umgeben, fort von dem fallenden Taschentuch, mit dem der Satan vom Himmel stürzt. Die Bewunderung von Werken der Kunst verspart er, wie immer, auch hier jenen späteren christlichen Kaisern, die ihm zum Trotze noch kommen sollen. Aber widerwillig trotzdem erweist er die bestrickende Macht dieses Zaubers;[2] rücksichtslos strenge im übrigen, hier räumt er etliches ein: daß die Christen in todten Stunden diese Herrlichkeit des Cirkus besehen dürfen.

Auch Einzelgedanken und Stilfarbe des alten Apologeten empfangen beim Wandern und Schlendern in Rom eine gute Beleuchtung. Er leiht dem Kapitol das Beiwort einer „zum Himmel dringenden Höhe". Von manchen Punkten be-

1) De spectac. 10. Oehl. I, 37 f. Eine ähnliche „Kappe der Andacht" (religionem mentiri) de pall. 4. Oehl. I, 943.

2) Eine andere Art von Bestrickung durch die Eindrücke des Amphitheaters schildert in späteren Zeiten Augustinus Conf. VI, 8 ed. v. Raumer 130.

trachtet spottet heute das Kapitol dieser Wendung. Sieht man den prächtigen Aufstieg von Michel Angelo's Meisterhand, steigt man die herrliche Treppe zum Markusbilde hinauf, die doch alles andere als steil ist, so wird man geneigt, still zu lächeln über die ungeheuere Hyperbel, und meint, das Auge des Alten verwende ein seltsames Metermaß.[1] Kennt der Karthager etwa gar keine mächtigen Höhen, ist der mäßige Hügel der Byrsa sein philisterhaft heimisch Maßstab? Aber andere Standpunkte heben diese Schwierigkeit einfach. Wer von dem Forum Romanum zum Tabularium aufschaut, zu jenem Staatsarchive, bei dem auch unser Autor verweilt hat,[2] wird kaum zu mäkeln versucht sein an dem Superlative des Rhetors. Der Vicolo della rupe Tarpea eröffnet einen ähnlichen Aufblick zu der Achtung gebietenden Höhe des hier steilen und schwierigen Anstiegs.[3]

Verwandt ist gleichsam ein anderes, die Frage des Längenmaßes der Statur seiner Landsleute und etwa das seiner eigenen. Aehnlich wie vor ihm dem Tacitus imponirte ihm die Länge der Deutschen, die er Leute von seltsamer Größe nennt;[4] er hatte sie in Karthago vor Augen. Bekannt ist nun, wie der Mensch den Menschen mit Maßstäben mißt, die, nicht gerade objektiv, oft angeboren zu nennen sind: wer die Deutschen so riesengroß findet, wird selbst wol mittler Statur sein. Und dieses Ergebniß bekräftigt ein Eindruck, den wir in Rom haben an einem Tage, der das Landvolk in Scharen hineinführt in die Hauptstadt. Ein politischer Mann soll bestattet werden, Agostino Bertani mit Namen:[5] die Piazza Montanara heut wimmelt von dem dazu mit entbotenen Landvolk. Und eins fällt hier merkwürdig auf, die durchgängig kleine Statur dieser Leute aus der Campagna. Hat man sonst aus zerstreuter Erfahrung, daß die heutigen Italiener in Wahrheit zu den Enakskindern nicht zählen, hier gewinnt man einen handlichen

1) Dies gilt ja vor allem von dem mittleren Aufgang, der asphaltirten Flachtreppe; links führt höher und steiler die Treppe nach S. Maria (in Araceli).

2) Hier im Tabularium, dem im J. 78 v. Chr. von dem Konsul Q. Lutatius Catulus erbauten Staatsarchiv wird die Phantasie alter Christen, auch des Tertullianus die Akten über den Census Augusti gesucht haben: quem testem fidelissimum dominicae nativitatis Romana archiva custodiunt Adv. Marc. IV, 7. Oehl II, 176. Vgl. adv. Marc. IV, 19. Oehl. II, 206. (Sentius Saturninus) apologet. 5. Oehl. I, 130. (Acta Pilati.)

3) Capitolia certantia ad coelum apol. 25. Oehl. I, 224. Natürlich kommen durchaus mit in Betracht die prachtvollen Hochbauten, die auf dieser Höhe sich thürmten. Namentlich war das „dritte Kapitol" Vespasian's höher als die früheren. Eckhel, Doctr numm. IV, 327. Vom „vierten Kapitol" Domitians s. Eckhel IV, 377. Vgl. Müller a. a. O. 212.

4) Vgl. m. Aufs. über Tertullian's Erdkunde in dieser Zeitschrift 1886, S. 313. Die Haarkräusler von seltsamer Größe (cinerarii peregrinae proceritatis) sind zwar selbstverständlich nicht mit den „germanischen Lastträgern" (Germanici bajuli) identisch. Auch könnte allenfalls bei der peregr. procer. eine biblische Reminiscenz (אַנְשֵׁי מִדָּה) Jesaj. 45, 14, vgl. Herodot III, 20) mitanklingen, wie die auffällige Größe gewisser Negerstämme heutzutage bekannt ist. Da wir aber bereits Ursache fanden (s. hier S. 335) das Negerelement kaum reichlicher in Karthago vertreten zu denken, und die Vorliebe der afrikanischen Römer wie für die germanischen Träger so für germanisches Haar (Oehl. I, 721) bezeugt ist, auch die Römer überhaupt bekanntlich die langen Germanen anstaunten (Tacit. Germ. 4) so werden die langen cinerarii wol auch germanischen Bluts sein.

5) Einer der Kombattanten von 1849. Der Zug setzte sich am Sonntag, 2. Mai vom Albergo d'Italia aus, Via delle 4 fontane, in Bewegung.

Durchschnitt, der sich namhaft verläßlicher ausnimmt. Was immer das Mittelalter von germanischem Blut hier hinzuthat, der Körpertypus im ganzen ist schwerlich radikal hier verändert. Der afrikanische Römer wird von ähnlicher Länge gewesen sein. Daß Rom hier besser erläutert als Tunis mit seinen Arabern, bedarf kaum der Erwähnung.

Von der endlosen Fülle der Schätze, die Roms Sammlungen bergen, läßt sich nur schmaler Gebrauch machen, wenn der Reisepfad, den wir treten, auch das ferne Lyon noch erreichen soll. Dennoch darf man zunächst noch der Markustage sich freuen, der tertullianischen Jugendzeit, in die mit der Piazza Colonna und ihrem Wunder im Quadenland [1] auch der Conservatorenpalast [2] und seine Reliefbilder [3] einführen. Roma empfängt hier im Helm seinen geliebten und siegreichen Fürsten; Feinde knieen vor ihm in hemdgleicher Gewandung. Der ernstbesonnene Kaiser, wie der Kirchenvater ihn nannte, vollzieht einen Akt des Erbarmens: die vorwärts gereckte Rechte kündet die Gnade des Kaisers. Ein verwandtes Relief zeigt den Herrscher auf dem Viergespanne einherfahrend; der Tempel des Jupiter ragt ihm oben zu Häupten auf „himmelanstrebender Höhe". Ein drittes verherrlicht die Frömmigkeit desselben siegreichen Fürsten. Dies dritte hat besonderes Interesse im Licht der tertullianischen Schutzschrift, die halb und halb gar gewillt ist, den Markus zum Christen zu machen. Der marmorne Kommentar verhält sich dazu freilich kritisch. In der Rechten die Opferschale libirt hier Markus den Göttern; ein Opferstier dieses Steines schaut dem Kaiser verwundert ins Angesicht, als illustrire auch er ein satirisches Epigramm seiner Tage. [4] Der Schlächter mit dem heiligen Beile, nackt bis zum Nabel herab, verkündet die letzten Momente des dem Tode geweihten Geschöpfes. Alles dies nicht gerade christlich. Und der Marmor wird Recht behalten gegen den Papyrus des Südens. Nur ist es nicht zu verwundern, daß dieser letztere irrte. Daß jene edle Gestalt des menschlichsten unter den Kaisern, daß dieses freundliche Haupt, das Arme und Reiche verehrten, wohl oder übel der Sage, der christlichen ihren Tribut gab, erklärt sich aus dem Bestreben, die Guten für sich zu haben und die edle Botschaft mit dem Ansehen der Edlen zu zieren. Was Christen unter ihm litten, ward wie mit dem Schwamme getilgt; dieser menschenfreundliche Markus muß durchaus den Allmächtigen kennen; dieser Kaiser muß Briefe verfaßt haben, die aufs mindeste den Christen nicht gram sind.

Die herrliche Villa Borghese in der Nähe der aurelianischen Mauer führt uns zum Herkuleskultus, den Tertullianus bekämpft hat: ein besonderer Herkulessaal ist hier diesem Heros verstattet. Zu den sechs unterschiedlichen Büsten und Statuen, die sich hier bieten, zählt die in Omphalekleidern mit dem Spinnrocken in ihrer Rechten: ganz die Gestalt u. a. auch der afrikanischen „Mantelschrift".

---

1) Das Dekret zur Aufrichtung der Säule erfolgte 174. Renan, Origines VII, 277.

2) Im oberen Geschoß des Konservatorenpalastes befindet sich unter zahlreichen und herrlichen Büsten auch die von Lodovico Antonio Muratori. Starke Züge, große Nase, hohe Stirn sind charakteristisch.

3) Gefunden bei San Martino am Forum. Bädeker 209.

4) Οἱ λευκοὶ βόες Μάρκῳ τῷ Καίσαρι χαίρειν Ἂν σὺ νικήσῃς, ἄμμες ἀπωλόμεθα.

Besonderes Interesse gewährt aber ein Sarkophag dieses Saales mit 10 Herkulesthaten auf dem gebildeten Marmor. Die Steine erzählen hier von einem nemeïschen Löwen und von der lernaeischen Schlange, von dem erymanthischen Eber und von der cerynitischen Hindin, von stymphalitischen Vögeln und von dem kretischen Stier, dann von Geryonesrindern und Hippolyta von Amazonien, vom Drachen der Hesperiden und von Nessus dem grimmen Centauren:[1] dies die Auswahl des Skulptors aus dem reichen Herkulesmythos. Man darf mit dieser Auswahl vergleichen die Eklektik der Christenpolemik, und wird bei der Vergleichung gewahren, wie die letztere politisch gefärbt ist. Von der zähen Kraft der Ideen, die im Herkulesmythos gewirkt haben, kann andererseits keine einzelne Sammlung, ja könnte ganz Rom selber keine völlige Vorstellung geben: eine umfassende Statistik der Kunstwerke, die diesen Mythos verkörpern, würde allein hier genügen, würde auch die Schwere der Arbeit, den Tirynthier zu depossediren, den Nazarener zum Erben zu machen, einigermaßen beleuchten. Das Heidenthum lag wol im Sterben, als die alten Schutzredner schrieben, aber der starb war ein Riese.

Der Lateran birgt bekanntlich eine Menge altchristlicher Kunstwerke und ist durch ihre Schönheit und Fülle der Byrsa weitaus überlegen; denn Rom ist eben „die Königin". De Rossi's fruchtbarer Eifer hat hier Großes geschaffen. Auch hier freilich sucht man vergeblich nach Denkmälern christlicher Kunst, die dem zweiten Jahrhundert uns zuführten, auch hier stellt die Epoche Sever's sich doch nur als Vorabend dar, dem ein Morgen der Kunstübung folgte. Dies bekunden zunächst schon die sehr zahlreichen Inschriften, die zum Theil chronologisch geordnet kaum bis Alexander Severus (238) zurückführen.[2] Tertullian ist da schon ein Todter. Allerdings meldet der letztere eine Neigung der eigenen Tage, das Gedächtniß des flüchtigen Daseins durch Grabinschrift zu erhalten.[3] Er thut das

1) Der Herkules gewidmete Raum ist das Zimmer Nr. 4. Die Sarkophagseiten tragen die Nummern 4 und 17. Nr. 15 in demselben Raume ist ein Herkules in Weiberkleidern d. i. im Frauenhemd, mit durchscheinendem Zeugungsglied; der Spinnrocken ist in seiner Rechten. S. Tertull. de pall. 4. Oehl. I, 935. Auch sonst hat das „Casino" manches für die bildliche Erläuterung des Kirchenvaters Bemerkenswerthe. So im s. g. Tyrtäuszimmer (VIII) eine Leda (10', 1823 zwischen Frascati und Monte Porzio aufgefunden. Die Leda hebt das Gewand, um es um den Schwan zu schlagen; die Augen blicken himmelwärts. Vgl. Tertull. ad natt. II, 13. Oehl. I, 386. de carne Christi 4. Oehl. II, 133. Ueber sonstige Darstellungen des Mythos s. Baumeister, Denkmäler 812. Müller a. a. O., S. 520 f. Interessant sind auch für die Veranschaulichung der amphitheatral. Spiele, denen als Zuschauer anzuwohnen bei den alten Christen verpönt ist und die sie doch mit aufführen müssen, im 2. Saal (Salone) die 1835 bei der Tenuta di Torre nuova entdeckten Mosaiken. Ein dicker Gladiator mit dem beigeschriebenen Namen Purpureus rennt da einem Genossen das Eisen von hinten in den Rücken; ein anderer, Licentiosus, treibt ähnlichen Sport. Ein Bestiarier, Serpentinus, gibt einem Leoparden den Rest — dafür halte ich das gefleckte, freilich graue Katzenthier — aus der speergeschlagenen Wunde stürzt das Blut eben mit Macht. Im übrigen sieht man Strauß, Stier und Gazelle, den Stier im Momente der Spießung.

2) Das hier vorhandene Unikum, das Bruchstück mit der Inschrift: Vespasiano III Consule (71 n. Chr.) ist an sich zu wenig beweisend und könnte auf zufällige Weise in die christl. Katakomben gerathen sein.

3) De testim an. 4. Oehl. I. 408. Trajan hieß bekanntlich ein Jahrhundert zuvor herba parietaria, Müller a. a. O. 214.

fast ohne die Bitterkeit, die sonst das spezifische Heidenthum kräftig zu geißeln beflissen ist, und somit scheint er nicht auszuschließen, daß auch schon in seinen Tagen Christengrabschriften da sind. Aber dennoch gerade Rom dürfte warnen, mit der ältesten datirten Inschrift, dieser Vermuthung viel einzuräumen. Sonst hat die Sammlung de Rossi's auch für uns viel inhaltlich Wichtiges. So wird der Verkehr zwischen Rom und dem Süden mehrfach bekräftigt. Wir erfahren, wie libysches Christenblut hier in der Hauptstadt zu Grabe geht.[1] Die bilingue Art der Gemeinden, bei dem Presbyter mehrfach hervortretend, bewährt sich in dem seltsamen Mischmasch, zu dem man lateinische Worte mit griechischen Lettern zusammenbraut.[2] Auch der technische Ausdruck „ein Gläubiger", d. i. nicht Presbyter, Bischof, aber auch nicht Katechumene hat seine Pendants schon im Süden, wie die Witwen und Jungfrauen andererseits ihre „Amtswürde" behaupten auf den Lateranplatten[3] nicht minder wie in den Broschüren am Bagradas. Bekannt ist, daß die Sammlung auch handlich Spätes beherbergt, und Tertullian beweist öfters, daß dieses und jenes nicht alt ist. Wo ein „erster Exorcista" z. B. auf römischem Marmor verewigt wird,[4] sind wir unter die Tage Sever's und Tertullian's hinabgerückt. Ein erster Exorcist ist nicht möglich, wo jeder beliebige Christ zum Geisterbannen befähigt gilt. Daß die Dornenkronen, hier häufig, daß das Händewaschen Pilati — man sehe die Sarkophage von Kallist und Santa Agnese, daß gewisse Mosaike, Sankt Paul und Sankt Peter vereinigt darstellend, schon von Seiten ihres Inhalts betrachtet sich wol hoch in das Alterthum aufrücken und im dritten Jahrhundert wol denkbar sind, beweisen, soweit es angeht, auch tertullianische Texte.[5]

Vieles des Aufmerkens Werthe[6] läßt sich nur im Fluge betrachten und etwa

---

1) So X, 34 der Sammlung: Ῥουφῖνος ἐνθάδε κεῖτε (κεῖται), ἐτῶν δύω μηνῶν ἑπτά, γένει λυβεικόν (Sic). Ein umgekehrtes Geschick wird erwähnt in dem heidnischen, rhythmischen Epitaphium bei Delattre, Expos. etc. S. 177: Roma tibi genus est, fatum fuit ut Libys esses.

2) So: αννους τριγιντα εν παχε. Vgl. Oehl. II, 637.

3) So werden im Rahmen XI der hier sachlich, nicht chronologisch geordneten Inschriften zusammenbegriffen virgines, viduae, fideles, peregrini, neophyti, catechumeni, Specifika der gläubigen Gemeinde, die bekanntlich bei Tertullian an zahlreichen Stellen bezeugt sind. Vgl. u. a. namentlich, allerdings aus der phrygischen Zeit des afrikanischen Autors de jej 11. Oehl. I, 868: sive spiritali sive tantum fideli.

4) X, 18 der Sammlung. Vgl. apolog. 23. Oehl. I, 212: Jussus a quolibet Christiano loqui spiritus ille tam se daemonem confitebitur de vero quam alibi dominum de falso.

5) Dornenkrone: Sic et tu coronare de cor. 9. Oehl. I, 438. Händewaschen Pilati und die daran sich anschließende von Tertullian gegeißelte Praxis de orat. 13. Oehl I, 565. Die Einheit von Peter und Paul z. B. de praescr. haer. 24. Oehl. II, 23. ibid. c. 36. Oehl. I, 34. adv. Marc. IV. 5. Oehl. II, 165. Auch die später bei ihm begonnene Polemik gegen die Petruskirche gehört, als die Kehrseite des Bildes, hierher.

6) Ich erwähne hier im Vorbeigehen unter anderem einer Amazone (im Salone des Obergeschosses des kapitolin. Museum's. Nr. 19) deren stark entwickelte Brüste — allerdings mit denen zusammen ihrer zahlreichen marmornen Schwestern — Tertullian (adv. Marc. I, 1: ubera excludunt) gleichsam bekämpfen. Die von Strabo (504) und Tertullian a a. O. erwähnte Exstirpirung der rechten Brust kommt bekanntlich auf Bildwerken nie vor. Baumeister, Denkmäler S. 5. Der Afrikaner hat die Nachricht aus Strabo.

sich andern empfehlen, deren Muße sie tiefer zu graben lehrt. Das Kapitel vom Fanum Carnae [1] und manche verwandte Materien wird am besten in Rom sich studiren. Auch der Marmor, der Hippolytos darstellt, [2] nicht lange nach seinem Tode gemeißelt, mag immer wieder geprüft werden; die Inschrift, längst publicirt, liest sich sicher mit besonderer Andacht, wo die Meißelführung des Skulptors jenen alten Gelehrten uns nahe bringt, der mit dem südlichen Presbyter mehrfach enge verknüpft ist; schade daß der Kopf ganz modern ist. Aehnliches Interesse gewährt der Stadtplan Sever's im Museum (Kapitolinum), das tertullianische Rom auf seinen Steinen enthüllend. [3] Ob die Ara, die Scipio Orfitus, voti compos redditus, dem großen Sarapis geweiht hat, [4] von dem Gönner Apulej's dedicirt ist, mögen andere ausmachen. Sicher beleben die Arae, die, in Kreis- rund oder Viereck gebildet, zuweilen auch Schiffsschnäbel zeigend, auf dem Kapitol zusammengestellt sind, auch mehr im allgemeinen betrachtet, das gute Gedächtniß der Helden, die vor den Altären der Götter wie Stephanus geistig den schauten, der sie zu bekennen versprochen vor seinem himmlischen Vater. In besonderen Zusammenhang rückt noch mit einer tertullianischen Stelle die Jesuskarikatur, die das Kircherianum beherbergt. Einst auf dem Palatinus im Pädagogium [5] aufgefunden, wirkt diese Kritzelei auf dem weißen Kalke gar seltsam. Der „Eselsmensch" steht etwas höher als sein christlicher Anbeter, mit weit ausgebreiteten Armen, wobei jede Perspektive mit tiefer Verachtung traktirt wird. Das Profil des betenden Christen, den der Buhlknabe verhöhnt hat, ist noch am besten gemacht; für die ganze Manier ist bezeichnend, daß auch bei ihm jeder Finger mit bloßem Grundstrich „gemalt" wird. Der Rival des römischen Lustbuben ist der

1) Ad natt. II, 9. Oehl. I, 370 und die dort angeführten Specialuntersuchungen.

2) Bekanntlich im Lateran.

3) Leider äußerst unvollständig.

4) Im kapitolinischen Museum, nach meiner Erinnerung im oberen Stock in der Stanza del Fauno. Ein Theil der Inschrift lautet: J. O. M. SOLI SARAPIDI SCIPIO ORFITVS. Vgl. Apulejus Florida ed. Elmenh. 357, 11: Utrumque enim a me, Scipio Orfite, longe abest. In Lyon, im Hause des Grafen d'Albon, hat man die Basis eines alten Portikus entdeckt, deren theilweise lesbare Inschrift, uns, wie es scheint, gleichfalls diesen Gönner Apulej's vergegenwärtigt:

DEDIC. XVIII . . .
ORFITO ET MAXIMO
COS.

Nach Hist. Cos. 99 und 100 waren Claudius Maximus und Cornelius Scipio Orfitus Konsuln im J. 172. S. Boissieu, Ainay S. 12. Die Danksagungsrede freilich, die Apulej für die ihm gesetzte Statue dem Scipio Orfitus hielt (Apul. ed. Elmenh. 353 ff.) fällt nach Tillemont Hist. des Emper. II, 534 „vers l'an 164". Sollte sie aber vielleicht ein gutes Jahrzehnt später fallen?

5) Paedagogia aulica s. apolog. 13. Oehl. I, 167. Jenen höhnenden Juden Karthagos, das Pendant dieses römischen Spottvogels s. hier S. 336. Die Kritik der Antinousschmach, jener Ausgeburt der „Pädagogien", erscheint als eine Art Gegenkritik, allerdings eine unbewußte, der älteren Kirchenlehrer, deren keiner vermuthlich je von dem Kritzler des Palatinus gewußt hat. Der Alexamenos des Graffito ist sicher mit hoher Wahrscheinlichkeit als ein christianisirender Insasse dieses sauberen Pädagogimus aufzufassen, den der namenlose „Künstler" verspotten wollte. Von fern her vgl. Paulus an die Philipper 4, 22.

erwähnte karthagische Jude, der den Eselschristus mit Toga den Heiden im Süden gezeichnet hat. Etwas weniger elend mag einst die andere Dummheit gemacht sein. Wol beide Hohnbilder übrigens sind älter als die Darstellungen des Meisters, die der Andacht verdankt werden.[1] Die bärtigen und bartlosen Männlein der laterauischen Sarkophage[2] zumal sind ganz unzweifelhaft jünger, und mit all ihrer rührenden Einfalt Erzeugnisse späterer Zeiten, die die Kunst des Malers und Skulptors nun nicht ferner dem Satanas zuschoben.

Ueber Genua, Turin und Modane geht es an der Küste des Mittelmeers und über schneeige Alpen in die Heimat Blandina's. Wenn man zur Morgenbegrüßung die Sprache Frankreichs hier eintauscht, mag uns das gar gemahnen an Irenäus' sprachliche Mühen; die keltische Zunge, mit welcher der Grieche einst in Gallien rang, ist ja freilich zu den Todten gegangen, hat aber bekanntlich die Spuren in der Sprache des Franzmanns gelassen.[3] Auch sonst ist nun manches verändert. Jene blühenden Rosen im Knopfloch, die zarten Orangeknospen, mit denen man den Frühling begrüßte, sind nun dem Weißdorn gewichen, der hier als die Gabe des Jahres die Schmuckliebe befriedigt. Dieselben Chrysanthemumblüten, die in Afrika Wildlinge waren, begegnen hier uns in Beeten, von den Händen des Gärtners gehütet. Endlich blinkt uns der Rhodanus, wälzt seine milchigen Wasser mit der Eile des Bergstromes westwärts, und wir erreichen Lugdunum; auch der langsam fließende Arar (Saone) altcaesarischen Andenkens[4] zeigt seine grünlichen Fluten. Wir haben das „Koblenz" des Südens, so berühmt in der Geschichte der Kirche. Der Brief an die Brüder in Asia, durch Eusebius der Nachwelt erhalten, ein Kleinod der Märtyrertage, von hier ging er aus in den Orient, um dann seinen Rücklauf zu nehmen in das spätere christliche Abendland. Hier in der Nachbarschaft endlich trug sich zu auch das furchtbare Schlachten, das seinen Nachhall selbst findet bei dem afrikanischen Christen im Süden: Albin, der Gegner Sever's, verlor hier sein Reich und sein Leben (197).

Tertullian's Bekanntschaft mit Gallien wird rein literarisch zu nehmen sein: so wenig wie nach Alexandrien scheint er nach Lugdunum zu kommen. Vergleicht man den Strom von Bezügen, die auf Rom und Griechenland vorkommen, und läßt man sich weiter ein auf die Eigenart dieser Data, die mehr oder minder bestimmt den Augenzeugen erkennen lassen — der Unterschied ist ein großer. Dennoch enthält sein Schriftthum Beweise von guter Bekanntschaft. Der blonde Typus der Gallier, wie es scheint, dem Brunetten erst weichend, seit Roms Herr-

1) Alles in allem erwogen ergibt sich als sehr wahrscheinlich, daß jener Pastor am Becher (de pud. 7. init. Oehl. I, 803. de pud. 10. Oehl. I, 813 in fine) wirklich die erste figürliche nicht höhnend gemeinte Christusdarstellung war.

2) Von San Callisto und Santa Agnese. Vgl. z. Th. auch Piper, Evangel. Kal. 1857, S. 45 ff. Die holde Einfalt dieser Bilder ist wie die einer traulichen Kinderfibel. Der Verstandesschematismus von Chalcedon (ἀσυγχύτως κτλ.) liegt weit ab.

3) Vgl. über die keltische Nasalirung Diez, Etymologisches Wörterbuch[4] Vorrede XI. Nissen 475.

4) Flumen est Arar, quod per fines Aeduorum et Sequanorum in Rhodanum influit, incredibili lenitate, ita ut oculis, in utram partem fluat, judicari non possit. Caes. de bell. Gall. I, 12. Die Schilderung ist wie von heute.

schaft hier einzieht, ist ihm eine geläufige Thatsache. Er kennt den Merkuriuskult als für Gallien charakteristisch; die etwa 30 Merkure des lyoner Museums, klein wie sie sind, erläutern ihn.[1] Vor allem dürfte ein Ausdruck, der poetisch mehr scheint, als er's ist, seiner Kunde von Gallien Ehre machen. Er streift die Schlacht bei Lyon, wo das Blut nach Dionischer Nachricht in beide Ströme herabrann. Er wählt die energische Phrase: noch jetzt, das sind mindestens Wochen, waschen die Gallier nicht in ihren Rhodanusfluten.[2] An der klaren Hyperbel des Ausdrucks,[3] die Dauer des Wasserverderbs anlangend, wird niemand Abzüge machen können; immerhin macht die Gegenwart wahrscheinlich, zusammen mit einem sprachlichen Datum, daß das fragliche Waschen im Flusse allerdings specifisch zu nehmen ist. Die gemeine Gewohnheit der Gegend ist eben, im Flusse zu waschen. Man wäscht in Valence in der Rhone, in Lyon in der Rhone und Saone, in Bourg in der letzteren Zufluß, in der kleinen Reyssouse. Es würde ja überkühn sein, wollten wir einfach betonen, nach anderthalb vollen Jahrtausenden sei dies lyonische Praxis; es folge, daß die Alten so wuschen, als 197 im Februar die blutige Schlacht dies unmöglich machte, bis das Römerblut südwärts verspült war. Solche gesteigerte Stetigkeit sucht man im heiligen Orient, weniger sind wir gewohnt, sie im beweglicheren Westen zu finden. Aber es kommt dazu ein sprachgeschichtlicher Umstand.[4] Der lyonische

1) Gallisches Haar de cultu fem. II, 6. Oehl. I, 721. Mercurius Gallorum apol. 9. Oehl. I, 145. Scorp. 7. Oehl. I, 514 (vgl. auch Tacit. Germania 9 init.). Auch den Todtenkult der Celten, den er vermuthlich aus Plinius kennt, hat er einmal erwähnt. de an. 57. Oehl. II, 648.

2) Der tertullianische Sprachgebrauch ist allerdings hier kein fester. Er hat sowol den ciceronianischen (baden = lavari) als auch den des Livius und des Komiker (baden = lavare). Ersteren apol. 42 (non lavor diluculo Saturnalibus) letzteren de bapt. 16 (Judaeus quotidie lavat) de orat. 11. Dies schwächt ja die Argumentation, die hier im Texte versucht wird. Das Bemerkenswerthe bleibt mir immer die wenn auch nicht völlige Zusammenstimmung Tertullian's mit Dio in Bezug auf einen charakteristischen Zug gerade dieser Schlacht bei Lugdunum: daß das Blut massenweis zur Rhone (Tertullian ad natt. I, 17 adhuc Galliae Rhodano suo non lavant) resp. in Rhone und Saone (Dio 75, 7 καὶ τὸ αἷμα πολὺ ἐῤῥύη ὥστε καὶ εἰς τοὺς ποταμοὺς εἰςπεσεῖν cf. Herodian III, 7. Hertzberg 500) herabrann. Kann an Entlehnung von Dio schon aus chronolog. Gründen nicht gedacht werden, so liegt der Gedanke an eine zeitungsmäßige Nachricht (acta diurna), die Tertullian überkommen, und die wesentlich auch Dio benutzte, im ganzen nahe genug. Nicht unwahrscheinlich wäre es dann, daß auch eine specifische Gewohnheit der „Galliae", im Flusse zu waschen, in der Information des Karthagers eine Rolle gespielt hat.

3) Die Hyperbel ergibt sich auch daraus, daß unmittelbar vorhergeht: adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant, während doch die Niederwerfung Niger's schon um Jahre zurückliegt. Wenn freilich Grotemeyer im Kemptener Progr. 1863, S. 20 nun noch 6—10 Jahre unter den Februar 197 herabgeht, so heißt das, die Rhetorik Tertullian's ohne jeden Grund ins Ungemessene steigern.

4) Πλάτη, Platte, die platte oder breite Oberfläche einer Körpers, daher Ruder, nach Hesych. selbst das Schiff. S. Passow s. v. πλάτη. Gewiß ist ja die weitverzweigte Aneignung des Adjektivs πλατύς in den roman. Sprachen: burgund. plai, span. plato; vgl. deutsch platt ꝛc. Aber daneben steht doch diese begriffliche Besonderung zu „Kahn", resp. „Waschkahn". Vgl. Littré s. v. plate: petite embarcation à fond plat pour la pêche (Manche). Auch in Bourg, an der Reyssouse, einem Nebenflüßchen der Saone heißt: aller à la plate zum Waschen, zur Waschhalle am Flusse gehen. Auch in Valence pflegt man in der Rhone zu

Name der Waschkähne (plates), die zahlreich in der sanfteren Saone, minder zahlreich am Ufer der reißenden Rhone schwimmen, scheint auf das griechische πλάτη: Schiff, flaches Flußschiff zurückzugehen, und somit in die Zeiten zu reichen, wo der griechische Bericht der Gemeinden an die Brüder in Asia ausging, wo eine griechische Kolonie hier bestand, jene griechische Liturgie hier in Brauch war, die im späteren Ritual u. a. so manche Spuren zurückließ.

Jene Schlacht selber anlangend, kann ich jetzt nur weniges beibringen. Die gelehrte Arbeit von Guigue, die lyonische Meinung darstellend über die Oertlichkeit des blutigen Ringens, konnte ich nicht mehr erlangen, doch verdanke ich einem lyoner Gelehrten[1] ein Resumé dieses Aufsatzes. Derselbe gab auch die Anregung, den von Guigue erörterten Schauplatz des furchtbaren Kampfes zu besuchen: er liegt zwischen Cuire und Caluire, an der Bahn, die nach Sathonay führt. Ein mächtiges Fort bei Caluire vertheidigt Lyon hier im Norden, die strategische Bedeutung des Punktes noch heutzutage bewährend. Ein handlich schmaler Landrücken, aber immerhin reichlich Raum zur Entfaltung von Streitkräften bietend, zieht hin zwischen Rhone und Saone, deren theilweise steiler Abfall und dann wieder sanftes Gesenke die Dionischen Blutströme nahe bringt, die laut ihm in die Flüsse hinabrannen. Der steilere Abfall führt links bei Caluire zur Saone hinunter, in deren Thaltiefe unten Saint Rambert und Isle Barbe liegen. Rechts von Caluire bei dem Fort ist das Gesenke zur Rhone dann sanfter.[2] Die Gegend grünt jetzt und lacht in der fröhlichen Sonne des Mai. Athmete doch Gravelotte ein Jahr nach dem Kampfe nur Frieden.

Die beiden wichtigsten Denkmäler, jetzt unter Dach und Fach,[3] die ins

---

waschen. Bei Lyon schwimmen die „plates" vorwiegend jetzt in der Saone, wegen der reißenden Strömung der Rhone, die nur wenige plates trägt: die meisten liegen rechts an der Saone, zwischen Lyon und Saint Rambert. Die Kohlenfeuer der plates sorgen für heißes Waschwasser. — Die literarisch-lexikalischen Mittelglieder zwischen Griechisch und Neufranzösisch kann ich zur Zeit nicht aufweisen, zweifle aber kaum, daß sie da sind.

1) Herrn Prof. Dr. Bloch von der Universität zu Lyon.

2) Sehr weit ab von Lyon führt die Annahme einer Schlacht bei Tinurtium am Arar bei Büdinger, Untersuchungen zur röm. Kaisergeschichte III, 91 (Leipzig 1870, Teubner. Die besondere Arbeit daselbst — über Marius Maximus — ist von Joh Jakob Müller'. Mit dem Dionischen Text scheint sie sich übel zu reimen.

3) Im Palais de Saint Pierre. Dasselbe enthält u. a. auch eine schöne Sammlung römischer Goldmünzen, die von Nero Drusus, dem Bruder Tiber's bis auf Konstantin, und dann gar weiter bis auf Romulus Augustulus laufen. Sie sind wenigstens meist in den Umgebungen Lyons gefunden worden. Im einzelnen zählen wir hier: von Pius 13, von Faustina Mutter, seiner Gattin 4, von Marc Aurel 10, von Faustina d. J. 4, von Verus 4, von Lucilla seiner Gattin 2, worauf dann in großem Sprung 2 von Heliogabalus folgen, eine von Alexander Severus. Dann folgt ein Nachtrag: 6 von Antoninus Pius, 2 von Marc Aurel, 1 von Faustina d. J., eine von Lucilla Veri, eine von Septimius Severus, eine vom associirten Caracalla (198–211), eine von Caracalla dem Kaiser. In einem besonderen Schrank sind die in Lyon unter röm. Herrschaft geprägten zusammengeordnet. Die Serie beginnt hier mit Marc Anton (43—31 a. Chr.) dann folgen Julius Cäsar, Augustus ꝛc. Hier finden sich u. a. 4 Stücke von Albin (nicht golden), 2 von Septimius Severus, 2 von Caracalla associé à l'empire, eine von Geta. Interessant ist ein römischer Münzstempel, bestimmt, eine Goldmedaille mit dem Bilde Faustina's d. J. zu prägen, gefunden in Lyon 1857.

2. Jahrhundert zurückführen — das eine freilich gar in das erste — sind ein Stein, der das Merkzeichen trägt eben dieser Schlacht bei Lugdunum, und ein Marmorstück mit der Inschrift der berühmten Ara Augusti, welche letztere mittelbar wenigstens mit 177 zu thun hat: beide im Kreuzgang von Saint Pierre.[1]

Ein Taurobolium ists, das der erste der Steine verewigt, das einst für die Wohlfahrt der Herrscher Sever und Albin hier gebracht ward (zwischen 193 und 197). Nachdem zwischen Cuire und Caluire die blutigen Würfel gefallen, das „Verrätherhaupt" des Albin von seinem Rumpfe getrennt war, ward auch der Heilsgruß zu nichte, den man dem Steine erst aufgeschrieben, und ein Meißel machte sich drüber, den verfehmten Namen zu tilgen. Wie auf dem Bogen Sever's nun zu Rom bald ein Name durchstrichen wird, nämlich der des gemordeten Geta, so ergeht es dem Namen Albin hier, welcher Name nur noch mühsam zu lesen ist. Wenn Tertullianus im Süden Albin parricida genannt hat, während er wie die Christen des Reichs auch Sever nur bedingungsweis hold ist, wie viel mehr wird ein heidnischer Hammer, hier in der Nähe der Blutströme, seine Kaisertreue erhärten, den Namen vom Ehrenstein tilgend.[2] Wir erfahren, wie Lyon seinen Frieden auch sonst mit dem Kaiser gemacht hat: ein neues Taurobolium feiert die Vertragung mit dem großen Dynasten, der eben vor den Thoren Lyons „eine Ernte von Rebellen gemäht hat".[3]

Die Frage nach der Ara Augusti wird für uns nur dadurch bedeutsam, daß in nächster Nähe derselben Blandina und Genossen gestorben sind. Eben jene Frage ist freilich bis heute nicht völlig erledigt. Allerdings auf der Höhe von Fourvières, die Straße heißt Antiquaille — zeigt man den alten Kerker, wo die Zeugen der Markusepoche vor ihrem Tode geschmachtet, und an der Echtheit des Ortes ist kaum gegründeter Zweifel.[4] Da wo das ewige Lämpchen brennt an der kleinen Nische, mag immerhin wol Pothinus der alte Bischof gesessen haben. Aber wichtiger wäre zu wissen, wo jene Panegyris stattfand, unter deren grau-

---

1) Herr Prof. Otto Hirschfeld, der nicht lange vor mir in Lyon war, ist in Begriff ein großes Werk über die röm. Inschriften Galliens herauszugeben. Die beiden Denkmäler, um die es sich hier handelt, sind längst publicirt. S. Alph. Boissieu, Inscriptions antiques de Lyon 1846—54 (der radirte Albin S. 33 ff.).

2) Wir lesen auf dem Steine: PRO SALVTE IMP. L. SEPTIMI SEVERI PERTINACIS AVG. ET CLODI SEPTIMI ALBINI CAES. Der letztere Name ist halb ausgekratzt. Seitlich erscheinen Widder und Stier mit dem Schwert über dem Haupt. — Zur Verwüstung von Inschriften vgl. Bädeker, Mittelitalien S. 222. Hierher gehört aus dem Alterthum auch das berühmte Gesuch an Pilatus Ev. Joh. 19, 22 Die lyonische Neuzeit zeigt den Vertilgungskrieg gegen Straßennamen: Rue de la République für Rue impériale etc.

3) Zwei und einen halben Monat nach der Schlacht „un taurobolion y (à Lyon) fut offert pour le salut de l'empereur, son fils premier empereur désigné, de l'impératrice Julia Domna, la mère des camps, et de toute la maison divine". Vier Tage lang dauerte dieser imposante Pomp. Duruy, Revue hist. VII, 265. Eine Schilderung der Taurobolien im allgem. („expiations affreuses mais saisissantes" Renan) gibt Prudentius Hymn. X, 1021 ff. Vgl. Duruy, Hist. des Romains V, 441.

4) So namentlich E. Renan in der interessanten Uebersicht über diese ganze Frage im Journal des Sav. 1881, S. 339—347. — Die Rue de l'Antiquaille passiert man bei dem Aufstieg zu Notre Dame de Fourvières.

samen Augen Blandina zu Tode gezerrt ward, wo Attalus durch seine Tafel seinem Meister am Kreuze verähnlicht[1] und der gräßliche Fettdampf erzeugt ward auf dem glühenden Eisenstuhl.

Jener lyoner Gelehrten, die die Frage der Ara studirt haben, ist eine stattliche Anzahl; ich nenne von Neueren Dausſigny, Boissieu, Vermorel, Allmer.[2] In einer Reihe von Aufsätzen führte Dausſigny aus, daß die alte Konfluenz beider Ströme, wo der Kaiseraltar gelegen war, an dem Hange von Croix Rousse, nicht fern von der Stelle zu suchen ist, wo die sogenannte Ficelle zu dem Bahnstrang nach Sathonay aufhebt. Mit nüchterner Sorgfalt erhebt er, gelegentlich mehrfacher Neubauten, aus dem Flußsande der Tiefe das alterthümliche Strombild, und zeigt wie der Einfall der Saone allmählich stromabwärts gerückt sei. Wird ihm sicher, daß bei Croix Rousse die Wasser ursprünglich sich mischten, so tritt nun in bedeutsames Licht jener Stein mit den riesigen Lettern, den der Palast Saint Pierre in Verwahr hat. An dem Hange von Croix Rousse ist der wichtige Marmor gefunden, da wo man den einstigen Einfluß der Saone vermuthlich zu suchen hat, und an diesem Einfluß der Saone lag ja die Ara Augusti. Man betont die riesige Größe der Buchstaben auf jener Platte, die wenn auch unvollständig: „Romae et Augusto“ uns zeigen, eben jene selbige Inschrift, die sicher an der Ara zu lesen war. Hier scheint der Mittelpunkt Galliens, der Ort der Panegyris aufgefunden. Mehr noch: nahe dem Steine ward ein Amphitheater bloßgelegt, mit dem deutlich erkennbaren Eirund, das an ein „Theater“ nicht denken läßt. Was schien nun nach jenen Daten, die der Bericht des Eusebius bietet, begründeter als die Annahme, daß hier Blandina geblutet. In der That war in Lyon eine Zeit lang eine einmüthige Meinung vorhanden, daß hier und nirgend wo anders jene Blutzeugen gelitten. Aber freilich diese Einmüthigkeit ist nachher in Trümmer gegangen. Man erwog, daß das Amphitheater an dem fraglichen Abhang gepflastert war, und die aufgefundenen Röhren eine Naumachie zu erhärten schienen. Jene Thierkämpfe, die im August 177 gehalten wurden, konnten aber wol schwerlich auf solchem Pflaster gehalten sein. Der tiefe Sand der Arena war eben für diese Schauspiele nothwendig. Dazu traten noch andere Bedenken, zumal aber ältere Ansprüche, die seit den Tagen der Mittelzeit das alte Athanacum geltend machte. Jener Fund, der auf Croix Rousse als entscheidend so freudig begrüßt war, hatte alte Sagen erschüttert, die Athanacum's Heiligthum waren, und diese fingen an sich zu wehren. Dort, viel weiter stromabwärts stehen nämlich in der Kirche von Ainay (Athanacum) mächtige uralte Säulen, von denen die Sage berichtet: sie standen an der Ara Augusti. Boissieu setzte hier ein und

1) Euseb. V, 1 ed. Schwegler 163, 10. Ev. Joh. 19, 20 (Ρωμαϊστί).

2) Martin Dausſigny, Recherches des antiquités et curiosités de la ville de Lyon 1860. Derselbe: Notice sur la découverte des restes de l'autel d'Auguste à Lyon 1863. Derſ.: Notice sur les découvertes faites en 1859, lors de la démolition de l'ancien hôpital des filles Sainte-Catherine etc. 1859. Derſ.: Description d'une voie Romaine découverte à Lyon en Octobre 1854. Lyon 1856. — Alphonse de Boissieu, Ainay, son autel, son amphithéâtre et ses martyrs. Lyon Scheuring 1864. — Mit Herrn Allmer hatte ich eine kurze Unterredung, in der er die Güte hatte, mir sein Bedenken gegen das amphithéâtre carrelé auseinanderzusetzen.

vertheidigte die Ehren von Ainay, wie Daussigny nicht ohne Scharfsinn, aber schwerlich ohne spürbaren Beisatz lokalpatriotischen Aufschwunges und traditionalistischer Frömmigkeit.[1] Um die Zahl der Ansprüche voll zu machen, tritt endlich Saint Jean an der Saone, jene herrliche Kirche des Mittelalters, mit in den Kreis der Bewerber: in der nächsten Nähe derselben waren Substruktionen entdeckt worden, die ein altes Amphitheater an dieser Stelle befürworten. Unter den obengenannten Gelehrten ist Allmer am meisten geneigt, in Saint Jean die Stätte zu sehen, wo, nicht ferne vom Kerker von Fourvières (foro vetere) die Zeugen Jesu geblutet. Vermorel endlich, von dem Renan eine Entscheidung erwartete, hat, so viel mir bewußt, sein gewichtiges Wort noch zurückgehalten.

Da wir diesmal von Afrika kommen, und der Afrikaner, der uns beschäftigte, ein jüngerer Zeitgenosse war dieser lugdunensischen Zeugen, kann die Frage am Schluß nicht befremden, wie weit seine Schriften ein Andenken an die Lyoner verrathen. Haben wir auch eine Anzahl dieser Schriften verloren, es bleibt der Bemerkung nicht unwerth, daß keine ausdrückliche Spur auf diese Zeugen zurückführt. Wenn er die Bekenner der Heimat in ihrem Kerker ermuntert, allerdings volle 20 Jahre nach den trüben lyoner Geschicken, so wählt er tapfere Heiden der älteren und seiner Neuzeit (ad mart. 4. Oehl. I, 11), um sie als Muster der Stärke den gefangenen Brüdern zu preisen. Daß er gar nichts von den Lyonern gewußt, erscheint um so weniger glaublich, als wir Spuren der Bekanntschaft mit Gallien sonst bei ihm zu erheben hatten. Dazu kommt noch der wichtige Umstand, daß der Mann Irenäus sehr gut kennt,[2] den lugdunensischen Bischof, den Nachfolger Pothin's, den man gar dafür ansehen konnte, er habe selber den Brief an die Brüder in Asia abgefaßt. Hatten Irenäische Schriften ihren sicheren Kurs nach Karthago, so ist nicht füglich zu denken, daß gar keine Kunde hinüberflog von den ruhmreich trüben Geschicken, die dort wenig früher sich zutrugen als der irenäische Griffel sein Buch gegen die Gnostiker abfaßte. Eine Auskunft in einem Wort wird nun unser Problem schwerlich lösen können. Einmal gilt es bedenken, daß der Brief der lyonischen Brüder seinen Weg nach Asia nahm, an die stammverwandten Gemeinden in dem heimischen Griechisch gerichtet, deren geschlossenes Leben im Osten spezifische Sagen erzeugte,[3] von denen man nachweisen kann, daß Tertullian sie nicht kannte. Dazu kommt auf karthagischer Seite eine Knappheit des geschichtlichen Antheils, die auch anderweit sich hervorthut,[4] und der Geschichte gehören bereits, als die Kerker sich in Afrika füllen, die Leichen der lyonischen Brüder. Auch andere Martyrien eben, und zwar auch unter Markus erlittene, konnten an und für sich einen ähnlichen Anspruch wie diese erheben. Vor allem wird wol in Betracht kommen der besondere Gesichtskreis der Leser, an die sich Ad martyras wendet, ein Horizont, dem noch Heid-

1) „Honte au siècle qui laisse perdre ses traditions, malheur à celui qui les sape". a. a. O. S. 3.

2) Adv. Valent. 5. Oehl. II, 387; bekanntlich von ihm stark benutzt in der nämlichen Schrift.

3) Vgl. meinen Aufsatz Tertullian und die Kaiser in Maurenbrecher's Hist. Taschenbuch.

4) Adv. Marc. II, 19. Oehl. II, 68.

nisches nahe lag, dem die Namen Heraklit und Empedokles, Mucius, Dido, Lucretia die Tastatur der Empfindungen kräftiger und unmittelbarer, als die minder bekannten des Attalus und der Blandina bewegen mochten. Auch die Apologetentendenz, den Markus, was es auch koste, als Christenfreund zu erhärten, konnte wol mit dazu wirken, jenen Schwamm hier bewußt zu gebrauchen, der die Leiden der Markusepoche auch sonst geflissentlich austilgt. Vielleicht, daß am Ende aller Enden gar die umfassendste Lösung hier zutrifft: daß Tertullian die Kritik dem Lobe der Märtyrer vorzieht.[1] Wie man immer die Zeugen verherrlicht, ihr Recht zum Binden und Lösen — das doch später vom Afrikaner bekämpft wird — man hatte in Lyon schon betont: nur einer sei wahrhaftiger Zeuge, nämlich Jesus der Herr. Und wundervoll selten begegnet zumal bei dem strengen Karthager überhaupt ein panegyrisches Urtheil über irgend welche Leistung der Gläubigen, und bestünde sie, wie Clemens das ausdrückt, in der That der „vollkommenen Liebe". Bald nach Tertullian wird freilich das Aktenstück aufgesetzt, das die Leiden Perpetua's meldete, deren kurz und emphatisch auch einmal der Kämpe Karthagos gedacht hat. Er selbst ist schwerlich Verfasser, und, wäre er es dennoch gewesen, die Glorien der „patria nostra", die frischere Nähe der Leiden, die soeben diese Heldin bestanden, würden ihm den Griffel geführt haben.

Lyon oder mehr noch Lugdunum ist die letzte Station, die uns angeht.[2] Ueber Genf, Basel, Straßburg und Frankfurt ging es zurück in die Heimat, und allmählich hinein in Gebiete, kaum erreicht von den römischen Adlern, und kaum noch erreicht von dem Kreuz in den älteren Tagen der Christenheit. Denn welche Reihen uns immer Tertullianus auch aufzählt von Völkern, die bereits dem Kreuze gehorchten (adv. Jud. 7. Oehl. II, 714), germanisches Blut zählt er wenig. Von Chlodovech zu geschweigen, lag die Ulfilaszeit noch in Weiten. Wenn in Basel uns Oecolampad als ein steinerner Lehrer begegnet, wenn an der Front seines Münsters uns Sankt Martinus begegnet — wollten wir bei ihnen weilen, sie würden unseren Rahmen uns sprengen. Nur bei einem Symbol darf man halten, das uns zwischen Straßburg und Zabern, dem Auge ja im Fluge,

1) Er ist sehr karg mit der Anerkennung und dem Lobe von Märtyrern. Er hat kritisches Salz genug für ganze und halbe Verleugner (Scorp. 9. Oehl. I, 519 u.) und schärfere Lauge zumal für die „Polkamärtyrer" späterer Tage (de jej. 12. Oehl. I, 817) für gewisse offenbare Greuel, die sich später mit Martyrien mengen (de pud. 22. Oehl. I, 845). Perpetua freilich erwähnt er panegyrisch als fortissima martyr (de an. 55. Oehl. II, 642) aber doch nur um sofort sie in Lehrinteressen zu ziehen. Die Cappadocier der Commodustage (ad Scap. 5. Oehl. I, 549) haben offenbar seinen Beifall, aber die Bestimmung der Schrift schon verwehrt an Paräneſe zu denken, der die Erwähnung dienen sollte. Rühmend gedenkt er einmal des Rutilius als sanctissimus martyr (de fuga 5. Oehl. I, 471), aber auch dessen nur, weil er vorher Verleugner gewesen und so einen specifischen Beitrag zu seinem Lehrzweck gewährte.

2) Mein Aufenthalt in Lyon war in die „weiße Woche" gefallen. Jene Mädchen in weißen Kleidern, die zahlreich auf der Straße begegnen (Quasimodogeniti), illustriren selber noch heute einen Brauch des christl. Alterthums, wenn auch zahlreiche Mittelglieder bekanntermaßen sich einschieben. Vgl. Alt, Kirchenjahr 33, Tertull. de bapt. 19. Oehl. I, 639 (diem baptismo sollemniorem Pascha praestat.). Heute sind's nicht Neugetaufte, sondern zum ersten Mal Kommunicirende.

bescheert wird, bei einem Crucifixus im Friedhof, hier dem einzigen Denkmal auf einem Anger der Todten. Denn freilich schließt er Altes und Neues, sonst getrennt durch starke Schattirung, in gutem Frieden zusammen. Er lehrt, wie auch die Geschichte seiner großen und weiten Gemeinde, die Seele geräumiger ausweiten, und alles, was ihm verwandt ist, daheim und heuer nicht minder wie in fernen Zeiten und Zonen, zu lieben und zu verehren.

Die Glaubensgewißheit eine Illusion bei Ritschl's Theologie.

Von Prof. Dr. **K. F. Nösgen** in Rostock.

II.

Für die vorliegende Untersuchung ist es an sich ganz gleichgültig, durch welche Beziehungen Ritschl auf die in den ihm eigenthümlichen Gedankengange einen Bruch bringende Bezeichnung als Vertrauen für eine ihrem Wesen und ihrer Genesis nach allein Gehorsam seiende Willensbewegung geführt ist. Wichtig bleibt für uns aber immer die zweifellose Wahrnehmung, daß mit der in Ritschl's System allein begründeten Begriffsbestimmung vom Glauben dessen Kennzeichnung als Vertrauen rein äußerlich zusammengeschweißt ist, weshalb auch Bender[1] das Moment des Vertrauens im Glauben offenbar unberücksichtigt läßt und nach ihm der Glaube lediglich als eine Art von Gehorsam zu beurtheilen ist. Doch wäre dies selbst anders, wäre das Moment des Verkehrs, der bethätigten Gemeinschaft mit Gott, für diesen Glaubensbegriff auch wesentlich — eine objektive Gewißheit in sich zu tragen, wäre er dennoch unfähig. Denn jenes wäre, wie es auch Ritschl erkennen läßt[2], höchstens ein Beweis von dem Lustgefühl, von der Befriedigung im Subjekt, also von Gewißheit nur insofern, als das Subjekt durch dauernde Bethätigung erweist, das sichere Gefühl (das Selbstgefühl) seiner inneren Befriedigung durch die eingenommene Gehorsamsstellung zu haben. Niemand aber hat bislang ein solches Seligkeitsgefühl im Glauben als Heilsgewißheit bezeichnet; denn sonst müßte auch jeder Schwärmer als im Besitze von Heilsgewißheit anerkannt werden. Ob bei Ritschl, insofern der Glaube Gehorsam gegen die in Christus erfolgte Offenbarung ist, die Sache vielleicht doch noch etwas anders zu stehen kommt, kann erst später untersucht werden.

---

1) Man lese S. 278 von Bender's Buch „Das Wesen der Religion" und man wird sich klar sein, daß Bender. was nach ihm auch der Glaube sei, muthmaßlich: Anerkennung der durch Christus begründeten Anschauungen, also Ritschl's von ihm verlassener Terminologie nach Gehorsam gegen die von Christus gebrachte Offenbarung, infolge seines geringeren Respekts vor den überlieferten Anschauungen das Moment des Vertrauens ganz fallen gelassen hat; er kennt nur Glaube und Kultus nebeneinander als Mittel der Erhaltung der Religion und Einheitsband der verschiedenen zum Christenthum bekehrten Völker.

2) „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 123.

Dem hier Ausgeführten gibt Ritschl selber recht, da er, sobald er bis zu diesem Punkt in seinem Gedankengange gelangt ist, sofort auf das seinem System angemessenere Moment des Glaubensbegriffs zurückgreift. Er erklärt nämlich: „die Gewißheit in dem Vertrauen auf die durch Christus gewährleistete Rechtfertigung kann also auch nur als eine Art des Gefühls, nämlich als Lust verstanden werden".[1] Damit unterscheidet er nämlich deutlich die Gewißheit von dem Vertrauen, welches hinwiederum als Vertrauen in die von Christus gewährleistete Rechtfertigung, die nach Ritschl nur der religiöse Ausdruck für die im Christenthum mögliche Abhängigkeit von Gott ist[2], seinem Wesen nach von ihm nur als Gehorsam gewerthet werden kann.[3] Gehorsam aber ist und bleibt eine Leistung und, wollte uns etwas darin unsicher machen bei diesem Urtheil zu verharren, so würde uns die Auseinandersetzung Ritschl's mit Thomas von Aquino über jedes Bedenken weghelfen. In dieser setzt er letzteren darüber zurecht, daß er den Glauben nur als Erkenntnißakt fassen will, führt aber seinerseits im hellsten Widerspruche mit der reformatorischen Auffassung aus, daß die fides caritate formata in nichts dem evangelischen Glaubensbegriff widerspreche. Denn, wenn es auch nicht gering angeschlagen werden darf, daß Ritschl betont, in der römischen Lehre werde der Satz dilectio caritatis est fidei forma mit Rücksicht auf die thätige Liebe gegen die Menschen behauptet, mit Thomas von Aquin müsse derselbe aber auf die Liebe zu Gott eingeschränkt werden, so ändert das doch in Betreff der Werthung des so bestimmten Glaubens als Leistung nichts. Denn man braucht nur den thomistischen Satz: et ideo caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur zu lesen, um zu erkennen, daß ein so bestimmter Glaube nicht auf gläubiges Aufnehmen und Empfangen beschränkt ist, sondern ein eigenes Thun und Erweisen einschließt, also als Leistung gewerthet werden muß.[4] Es genügt nun aber die Feststellung, daß der Glaube, der Bedingung der Rechtfertigung also Heilsglaube sein soll, nach Ritschl's Begriffsbestimmung desselben eine Leistung in sich schließt, um jeden, der vom evangelischen Lehrbegriff nur ein wenig erfaßt hat, es erkennbar zu machen, daß ein derart bestimmter Glaube eine certitudo salutis um deswillen nicht in sich tragen noch gewähren kann, weil der sündige Mensch dessen nie versichert sein kann, daß die seine Rechtfertigung subjektiv bedingende Leistung von ihm in genugsamer Weise prästirt ist. Wird hingegen der Glaube rein als fiducia, das ist als heils-

1) A. a. O.

2) A. a. O., III, 16. 73.

3) A. a. O., III, 86. Wenn man bei Ritschl allerdings auch Sätze liest wie diesen („Unterricht", S. 33, § 37): „In der Adoption (der Annahme als Kind) — die nach Ritschl mit der Sündenvergebung Verzeihung, Gerechtsprechung als specieller Begriff der Versöhnung mit Gott auch begrifflich zusammenfällt — wird die Gnadenabsicht des Urtheils der Sündenvergebung oder Rechtfertigung dahin ausgeführt, daß Gott die Gläubigen sich als Vater gegenüberstellt und sie zu dem völligen Vertrauen eines Kindes berechtigt", könnte es anders scheinen, als oben und schon früher angegeben ist. Allein es ist zu beachten, daß Ritschl infolge seines Rechtfertigungsbegriffs in dieser Art von Aufstellungen die Bedingung und die Folge der Rechtfertigung zusammenmengt.

4) A. a. O., III, 87 f.

verlangende Aufnahme der gratia dei und des beneficium Christi bestimmt, und allein, sofern er dies ist, zur Bedingung des Heils gemacht, so kommt es auf das Maß des Glaubens für die Gewißheit des Heils nicht an; auch dem schwachen Glauben gilt die Zusage: dein Glaube hat dir geholfen, und die Beziehung der Gnadenverheißung auf sich hat keineswegs ihre Zweifellosigkeit erst an dem Gefühl der Süßigkeit Gottes zu erproben (gegen „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 127).

Doch wir scheinen wiederum weit über das Ziel hinausgeschossen zu haben, indem wir den von Ritschl begrifflich bestimmten Glauben darum als zur Gewährung der Heilsgewißheit unfähig beurtheilten, weil wir denselben um seiner Bestimmung als eine Art des Gehorsams willen für eine sittliche Leistung erklärten. Denn Ritschl schreibt ja mit klaren Worten: „Die Freiheit und Selbständigkeit dieses göttlichen Urtheils besteht darin, daß keine sittliche Leistung (Verdienst) bei den so gestellten Menschen denkbar ist, um dieses Urtheil Gottes hervorzurufen und sachlich zu begründen. Vielmehr rechnet dasselbe nur auf den religiösen Glauben oder auf das Vertrauen zur freien Gnade und Gerechtigkeit Gottes (!), um gültig und wirksam zu werden".[1] Der letzte Satz bietet nun zwar manchen Angriffspunkt, von dem aus es ein Leichtes wäre darzuthun, daß die Aufstellung der vorangehenden Negation mehr eine aus der Gewöhnung an die evangelische Beurtheilungsweise unbewußt hervorgegangene Koncession als eine den eigenen Grundanschauungen entsprungene Beurtheilung des in Rede stehenden Vorgangs ist. Allein wir verfolgen diesen unserem Gegner leicht abzugewinnenden Vortheil für unsere Untersuchung nicht weiter. Ebenso unterlassen wir zu untersuchen, mit welchem Recht dem, was einmal als eine Art des Gehorsams mit aller Betonung gekennzeichnet wird, ein ander mal der Charakter als sittliche Leistung ebenso bestimmt abgesprochen wird.[2] Wir tragen Scheu uns logischer Haarspaltereien schuldig zu machen und bescheiden uns, durch jene ausdrückliche Erklärung Ritschl's uns darauf hinweisen zu lassen, daß bei ihm noch eine dritte Betrachtungsweise des Glaubens auftritt, um zu prüfen, ob, wenn man dieser folgt, der Glaube nach Ritschl's Theologie geeigneter ist, Gewißheit zu gewähren. Unentschieden bleibe es auch, ob es richtig ist, bei Ritschl von verschiedenen Betrachtungsweisen des Glaubens zu sprechen. Uns könnte es an sich als wahrscheinlich gelten, daß die beiden bisjetzt besprochenen Betrachtungsweisen des Glaubens als Selbstgefühl und als Gehorsam sich zu der, welche nun ins Auge gefaßt werden soll, analog verhalten, wie in dem altprotestantischen Glaubensbegriff die Momente der fiducia und des assensus zur notitia. Aber Ritschl mag es mit seinem Schüler Herrmann ausmachen, daß dessen früher erwähnte

1) „Unterricht", S. 32, § 36; vgl. „Die christl. Lehre" ꝛc. III, 92: Der Glaube kommt „für die Rechtfertigung nicht als eigene Leistung des Menschen von selbständigem Werthe in Betracht".

2) Sollte indeß darauf Werth gelegt werden, daß in den in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen nur das Inbetrachtkommen des Glaubens als Leistung für die Rechtfertigung in Abrede gestellt sei, um so die Einheitlichkeit der Gesammtdarstellung zu wahren, nun so bleibt unsere obige Darlegung um so mehr in Kraft, und es fragt sich nur, wie etwas, was seinem Wesen nach Leistung ist, vor Gott als solche nicht in Betracht kommen kann.

Polemik gegen jene begriffliche Trilogie von dem Versuche zurückhält, eine einheitliche Zusammenfassung der drei bei ihm auftretenden Betrachtungsweisen des Glaubens zu ermitteln, da es doch unzulässig erscheint, dem angeblichen Erneuerer des Glaubensbegriffs Luther's auch nur irgendwelches Wandeln in den Fußstapfen des Melanchthonischen Abfalls von jenem zuzumuthen.

Ritschl stellt nun aber ausdrücklich, wo er den Charakter des Glaubens als irrelevant für die Rechtfertigung erklärt, den Glauben als den Akt dar, durch welchen die volle Abhängigkeit des Menschen von Gott in Hinsicht der Rechtfertigung religiös anerkannt und thatsächlich konstatirt wird.[1] Und ein ander mal schreibt er[2]: „Derselbe (der religiöse Glaube an Christus) schließt nothwendig ein Erkenntnißurtheil in sich, ist aber selbst kein Akt theoretischen Erkennens". Diese Unterscheidung hat den Sinn, daß der Glaube auch als Erkenntnißakt individuelle Ueberzeugung d. h. eine Erkenntniß ist, für deren allgemeine Geltung auch das Selbstgefühl durch Erregung des Affekts mit eintritt, mit anderen Worten kein bloses Erkenntnißurtheil, sondern ein Werthurtheil ist. Bei einer weiteren Gelegenheit drückt Ritschl dies auch so aus, der Glaube „sei die durch das Gefühl von dem Werthe der erkannten Gnade Gottes in Christus vermittelte affektvolle, also persönliche Ueberzeugung".[3] Da aber nach Ritschl's eigener Darlegung der Affekt beim theoretischen Urtheil nicht nothwendig ist und der religiöse Glaube auch in Beziehung auf seinen Erkenntnißinhalt nur darum affektvolle Ueberzeugung ist, weil bei ihm die Erkenntniß unter die fremdartige Einwirkung der praktischen Rücksichten darauf gestellt ist, daß in dem Ganzen der von Gott geschaffenen und geleiteten Welt auch der einzelne Glaubende seine ihm verbürgte Stellung einnimmt, so kommt für die vorliegende Untersuchung nur das in Betracht, daß nach Ritschl letztlich der Glaube nur als ein Erkenntnißurtheil zu begreifen ist.

Handelte es sich nicht um fiducia cum certitudine salutis, sondern allein um eine Ueberzeugung, d. i. eine subjektive Gewißheit, so würde der Glaube, sofern derselbe als Erkenntnißurtheil oder als Werthurtheil begriffen wird, allerdings für eine genugsame Unterlage derselben gelten können. Die sämmtlichen Häupter der philosophischen Schulen des ablaufenden Jahrhunderts von Kant bis Schopen-

1) „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" III, 92.

2) a. a. O., III, 525.

3) „Geschichte des Pietismus" I, 88. Hier will Ritschl angeblich freilich die verschiedenen Ansätze, welche Calvin Institutio III, c. 2, § 7 sq. nach ihm zur Definition des Rechtfertigungsglaubens nacheinander vornehmen soll, in ein Ganzes zusammenfassen. Aber schon die von ihm angewendete Terminologie zeugt bis auf den von Calvin auch nicht verschuldeten Ausdruck „Gefühl vom Werthe" anstatt Urtheil über den Werth, daß es Ritschl begegnet, seine Anschauung im Spiegel der Calvinischen Darlegung wiederzufinden. Man braucht eben nur den betr. Satz der Institutio § 6 zu lesen: „Haec vera est Christi cognitio, si eum, qualis offertur a patre, suscipimus, nempe evangelio suo vestitum: quia sicuti in scopum fidei nostrae ipse destinatus est, ita nonnisi praeeunte evangelio recta ad eum tendemus", um zu erkennen, daß Ritschl diesen angeblich „umsichtigsten Interpreten Luther's" in Betreff der Heilsordnung ebenso wenig für sich hat wie die von ihm gleichfalls seiner Erklärung (III, 92) paralleliſirte Stelle der Apologie II, 56: fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam".

hauer hatten auf Grund ihrer Erkenntnißurtheile die volle Ueberzeugung und vollste subjektive Gewißheit von der Wahrheit ihrer Weltanschauung. Der Umstand aber, daß der eine noch kaum sein System aufgestellt, als bereits ein anderer feuriger Kopf über dasselbe hinausführen zu können überzeugt war, ist der schlagendste Beweis, daß auf Erkenntniß- und Werthurtheile sich keine objektive Gewißheit, also am wenigsten Heilsgewißheit, bauen läßt.

Unverkennbar müßte indeß die Betrachtungsweise des Glaubens sowol als eine Art Gehorsam wie als Werthurtheil in Bezug auf die im Glauben liegende Gewißheit noch einer anderen Beurtheilung unterliegen, und vielleicht nur als eine alles theoretisirende Auffassungsweise zu gelten haben, falls deren objektives Korrelat die promissio gratiae oder die Offenbarung in Christo von Ritschl begrifflich so gefaßt und dargestellt wäre, daß sie als die unzweifelhaft sichere Grundlage des also bestimmten Heilsglaubens erschiene. Bevor wir aber diese Seite: das, was Ritschl als Objekt des Glaubens hinstellt, ins Auge fassen, wollen wir uns noch in Kürze zu denen unter seinen Schülern wenden, welche sich über das Wesen des Glaubens an sich bereits geäußert, um zu sehen, ob es vielleicht diesen gelungen ist, den uns in Betreff der Glaubensgewißheit entgegengetretenen Defekt am Glaubensbegriffe des Meisters zu vermeiden.

Wie gewöhnlich, wenn von einem Meister verschiedene Betrachtungsweisen in einem wenn auch erklärlichen, so doch nicht innerlich nothwendigen Zusammenhang vorgebracht sind, gehen auch die, welche auf Ritschl's Schultern stehen, darin auseinander, daß sie nicht auf dieselben Betrachtungsweisen Gewicht legen und nicht die gleichen betonen. Das Gemeinsame der Ritschl'schen Schule ist es, die Religion als ein praktisches Gesetz des menschlichen Geistes zu beurtheilen, indem in ihr der Selbsterhaltungstrieb des Menschen befriedigt und jede Aeußerung der Religion durch den Zweck der Seligkeit bedingt wird.[1] Demgemäß ist auch der christliche Glaube nach Kaftan[2] nur da wirklich vorhanden, „wo die theoretische Ueberzeugung, die er ist, bestimmte Werthurtheile zur inneren Wurzel hat, die in eigenthümlichen Gefühlen da sind und dem Willen seine Richtung geben". Der Kern der Sache ist also die Ritschl'sche affektvolle Ueberzeugung. Indem Kaftan nun aber nicht so ängstlich bemüht ist wie Ritschl mit dem biblischen und reformatorischen Glaubensbegriff bei der eigenen Begriffsbestimmung Fühlung zu behalten, läßt er das von Ritschl in verschiedener Weise in seinem Glaubensbegriff eingewobene Vertrauensmoment ganz fallen. Die unausweisliche Folge ist, daß ihm das vorwiegende Moment im Glauben die theoretische Ueberzeugung wird und ihm zum Gegenstand des Glaubens nur die Offenbarung brauchbar erscheint und nicht Gott. Wenn er zur Rechtfertigung dieser Bestimmung darauf Gewicht legt, daß im Begriff der Offenbarung die vom höchsten Gut und von Gott zusammengefaßt seien, so beweist er damit nur, daß ihm nicht der, dem er vertraut, sondern das, wofür er

1) Bender (a. a. O., S. 80) drückt das zum Erschrecken der Schule drastisch und den Rahmen derselben fast überschreitend so aus: der Glaube „ist seinem Wesen nach praktische Weltbeurtheilung mit eudämonistischer Tendenz", übrigens vorbereitet von Kaftan, „Das Wesen der christlichen Religion" (Basel 1881), S. 55, Ende.

2) a. a. O., S. 411 f.

etwas hält oder erkennt, Objekt des Glaubens sein kann, daß von ihm also zum mindesten die fides, qua creditur und die fides, quae creditur nicht, wie im evangelischen Lehrbegriffe auseinandergehalten werden, wenn nicht gar letztere die erstere ganz verdrängt hat. Er unterscheidet sich dabei freilich von Biedermann, welcher ebenfalls Offenbarung und Glaube für Korrelata erklärt, dadurch vortheilhaft, daß er mit Ritschl in dem geschichtlichen Personleben Jesu eine konstitutive Selbstoffenbarung Gottes erkennt, und ihm darum das Verhältniß vom Glauben zur Offenbarung sich nicht wie für Biedermann als ein physisches, sondern als ein ethisches darstellt. Zum evangelischen Glaubensbegriff dringt er aber darum dennoch nicht durch. Vielmehr romanisirt er aufs stärkste, indem er es für im Prinzip unentbehrlich erklärt: den Glauben als Gehorsam gegen die Autorität der göttlichen Wahrheit zu fassen. Zu der von Ritschl inaugurirten Begriffsbestimmung des Reiches Gottes als höchstes Gut und sittliches Ideal und des Christenthums lediglich als sittliche Weltanschauung und Weltbeurtheilung mag das noch einfacher sich reimen, als der unbedingt komplicirtere eigene Glaubensbegriff desselben. Es ist das aber dabei zugleich nicht nur der eklatanteste Beweis dafür, daß derselbe seinen Hauptmomenten nach nicht in der Frontlinie der reformatorischen Anschauungen liegt, und denen der antireformatorischen Kreise sich bedenklich nähert, sondern auch dafür, daß der von Ritschl aufgebrachte Glaubensbegriff, in dem er nur Anwendung der äußerlich gegebenen Offenbarung und Aneignung des sittlichen Zweckes Gottes bei der Weltschöpfung und der Sendung Jesu ist, es zu einer certitudo salutis es nicht bringen kann, sondern Ungewißheit des Heils ihre nothwendige Folge hat[1], wie überall, wo beim Glauben dessen sittliches Moment vor allem betont wird.

Von einem ganz anderen, man kann sagen dem möglichst differentesten Gesichtspunkte aus bespricht Herrmann in seinen beiden jüngsten Schriften „Der Verkehr des Christen mit Gott" und „Die Gewißheit des Glaubens" das Wesen des letzteren. Dazu leitet ihn bei seiner Darstellung ein zwiefaches Interesse, nämlich dies: die wahrhaft und zweifellose Erbaulichkeit der Ritschl'schen Auffassung des Christenthums wie andererseits deren völliges Erwachsensein aus Luther's echtesten und eigensten Grundgedanken zur Anschauung zu bringen und auch den gebildeten Kreisen fühlbar zu machen. Zu letzterem Zweck benutzt er

1) Vgl. Conc. Trid. sess. 6, c. 9: „Nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti et ex ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est". Um die Berechtigung der oben angewandten Analogie noch mehr ins Licht zu stellen, werde hier auch noch der can. 21 derselben Session angeführt: „Si quis dixerit, Christum Jesum a deo hominibus datum fuisse ut redemtorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant: anathema sit", und andererseits zum Erweise der Berechtigung des über das Unreformatorische Gesagten die Sozinianische Lehre Cat. Rac. qu. 418: (Fides quam necessario consequitur salus) „est fiducia per Christum in deum. Unde apparet, eam in Christum fidem duo comprehendere, unum ut non solum deo, verum et Christi confidamus. Deinde ut deo obtemperemus non in iis solum, quae in lege per Mosen lata praecepit et per Christum abrogata non sunt; verum etiam in iis omnibus, quae Christus legi addidit". Vgl. auch Schneckenburger, „Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien" (Frankfurt a. M. 1863), S. 54.

ausschließlich das Erbauliche in Luther's Schriften, was ja allerdings ihn groß und gewaltig machte, da gerade darin die Macht des Reformators über die Gemüther sich bekundete und ihn befähigte in Tausenden das zu wecken, was wol als der animus naturaliter christianus bezeichnet ist. Aber der Ausdruck der tiefen subjektiven Frömmigkeit hat auch bei anderen wie z. B. Tauler dieselbe andere in Menge mit sich fortreißende und erbauende Gewalt über die Gemüther geübt. Aber dadurch sind jene noch keineswegs Reformatoren wie Luther und ist eben darum auch Luther durch das Erbauliche nicht zum Reformator, also zu dem, wodurch er über jene alle um mehr denn Haupteslänge hervorragt, geworden. Vielmehr muß man nach Luther, wie wir mit den Worten eines anderen Schülers Ritschl's, wenn gleichwol auch in etwas anderem Sinne sagen können,[1] „von den Gedanken des „Menschen" Christus, der für uns mit Sünde und Tod kämpft, bis zu der Erkenntniß, daß in ihm Gott unter uns ist, gelangt sein, sonst hat der Glaube abermals nicht das richtige Objekt, und findet man in Christus nicht das Heil, weil nicht den wirklichen Gott und den Muth sich diesem zu vertrauen", und Luther's erbauliche Schriften und Aussprüche wollen nur die praktische Seite des auf Christi Person und Werk selbst gerichteten Vertrauens aussprechen. Diese praktische Deutung allein als Luther's Eigenthümlichkeit und reformatorische Predigt hinstellen ohne deren Untergrund: Luther's von ihm selbst allezeit am meisten betontes vertrauensvolles Hangen am Werke und an der Person Christi, ist und bleibt, wie viele Aussprüche Luther's man auch häuft, eine Entstellung des Glaubens Luther's und hat in dogmenhistorischer Hinsicht denselben Werth oder Unwerth wie die an Quellenauszügen so überreiche Zeichnung der reformatorischen Zeit von Janssen, über welche alle unbefangenen Forscher den Stab längst gebrochen haben.

Andererseits ist es schon eine Sache von großem Belang für die unternommene Beurtheilung, daß Herrmann, um die wahrhaft erbauende Kraft der Ritschl'schen Theologie erkennbar zu machen, die drei hauptsächlich von Ritschl hervorgehobenen Momente des Glaubens liegen läßt und zum Ausgangspunkt seiner zu solchem Zweck unternommenen Darlegung gerade das bei Ritschl nur in dem Festhalten der Bezeichnung des Glaubens als Vertrauen anklingende und vornehmlich durch nicht in seiner Grundanschauung wurzelnde Beziehungen bedingte Moment, daß nämlich der Glaube der vergeistigte Kultus, Gemeinschaft und Verkehr mit Gott ist, zu nehmen sich bewogen fühlt. Es bekundet dies zum mindesten die dem Schüler Ritschl's sich trotz der festgehaltenen Behauptung der Schule: nur Luther's eigenste, wenn auch oft von ihm selbst nicht festgehaltene oder nicht durchgeführte Gedanken in ihrer Theologie erst fruchtbar gemacht zu haben, sich bemerkbar machende Schwierigkeit, aus Ritschl's vornehmsten Grundgedanken heraus in gleicher Leichtigkeit wie aus Luther die erbauende Macht des Glaubens zu bethätigen. Ritschl's Religionsbegriff, und das ist die sie von Luther's Anschauung trennende weite Kluft, ist eben nicht vor allem an der Stellung des Menschen zu Gott und seiner Gnade orientirt. Dieselbe ist bei Ritschl im Grunde für den Menschen nur das Mittel

1) Kattenbusch, „Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen" (Gießen 1883), S. 37.

dazu, die rechte Weltstellung einzunehmen, während bei Luther, der in der Schrift wahrhaft mit seinem Glauben wurzelt und steht, umgekehrt die vom Menschen einzunehmende Herrschaft über alle Dinge nur das dankbar hingenommene Accessit zu dem ihm allein anliegenden Angenommenwerden von Gott in Gnaden ist. Diese diametral einander gegenüberstehende Bestimmung des Verhältnisses des von Gott erschaffenen Erdenkindes zu Gott und zur Welt führt mit Nothwendigkeit dazu, daß diese neue Theologie an allen Punkten mit Luther nicht auskommt und demselben einen sehr großen scholastischen Schulsack aufladen muß, selbst aber trotz aller Berufung auf Luther in allen Hauptlehren wie sogar in Betreff des Wesens des Glaubens zu Aufstellungen gelangt, welche denen der römischen oder rein humanistischen Gegner Luther's fatal ähnlich erscheinen.

Diese bis in die tiefste Wurzel der Glaubensanschauungen zurückgehende Verschiedenheit läßt darum auch Herrmann, wenngleich er um der Beobachtung willen, daß bei Luther [1] der Glaube in und durch sich selber unmittelbarer Verkehr mit Gott ist, den Glauben zunächst als Verkehr mit Gott ins Auge faßt, nicht zu einer solchen Bestimmung des Wesens des Glaubens kommen, welche die Gewißheit des Glaubens verbürgte.

Herrmann sagt zwar wol einmal vom Menschen: sein Verkehr mit Gott muß daher damit beginnen, daß er sich der Wohlthat seines Gottes erfreut, und scheint damit [2] in den reformatorischen Glaubensbegriff einlenken zu wollen. Aber es zeigt sich bald, daß er doch bei seiner begrifflichen Entwickelung über ein affektvolles Erkenntnißurtheil als Bestimmung des Wesens des Glaubens nicht hinauskommt. Man denke nur folgende Aeußerung durch: „Keine andere menschliche Thätigkeit (?) hat in dem Verkehr mit Gott ihre Stelle, als daß wir diese Wohlthat Gottes verstehen und gebrauchen. Die Grundzüge der christlichen Frömmigkeit ergeben sich daher aus der Art, wie uns Gott in Christus erscheint und auf uns einwirkt". [3] Wie völlig Herrmann der Glaube nur ein das Sinnen und Denken regierendes Werthurtheil ist, zeigt noch deutlicher folgende Aeußerung: Indem wir durch das Verständniß der Offenbarungsthat Gottes in die rechte innere Abhängigkeit von Gott kommen, so empfangen wir damit eine Gabe, welche wir nur besitzen, indem wir sie gebrauchen, denn so zu Gott gestellt werden, das bedeutet die Klärung und Befreiung des

1) „Die Gewißheit des Glaubens", S. 22.

2) „Der Verkehr des Christen mit Gott", S. 73. Oben ist es, um nicht vom Hauptnachweise abzulenken, unbemerkt gelassen, daß Herrmann, der den altprotestantischen Dogmatikern es zum Vorwurf macht, daß sie den Glauben noch vor der fiducia assensus d. i. nach Quenstedt ein judicium intellectus approbans, quo in illis (nämlich beneficiis Christi) impliciter acquiescimus, sein lassen, gleich denselben den Verkehr mit Gott mit der Freude an der Wohlthat Gottes beginnen läßt. Es wird wenigstens eines eigenthümlichen Vergrößerungs- resp. Verkleinerungsglases bedürfen, um da einen Unterschied herausbringen zu können. Herrmann verkennt, daß er mit seinem Glaubensbegriff beim assensus höchstens hängen bleibt und zur fiducia gar nicht gelangt.

3) „Der Verkehr des Christen mit Gott", S. 81.

inneren Lebens, den neuen Sinn und Muth, den Luther Glauben nennt.[1] Und wie wenig wir uns durch die in dieser darauf berechneten Schrift, durch möglichstes Anschmiegen an Luther's Worte und Ausdrucksweisen für Ritschl's Theologie Propaganda zu machen, häufige Bezeichnung des Glaubens als Vertrauen blenden lassen dürfen, beweisen folgende Erklärungen: „Indem daher Luther einen Ausdruck für den Glauben sucht, der kein Menschenwerk ist, sondern in dem wir uns durch Gott zu Gott erhoben wissen, findet er auch keinen anderen als den kindlich einfachen, ein herzliches Vertrauen zu Christus".[2] Zum Beweise aber, daß dies „kindlich einfach" ein Zurückbleiben Luther's hinter dem wahren Glaubensbegriff bemerklich machen soll, dienen zwei andere Stellen. Wir lesen: „Sehr häufig haben die Reformatoren den Inhalt dieses Glaubens unvollständig ausgedrückt, indem sie nur die Gewißheit der Sündenvergebung hervorhoben. Die Gewißheit der Sündenvergebung ist freilich insofern das Erste im christlichen Glauben, als der sittlich gerechte Christ sich sie als die Voraussetzung aller anderen Erfahrungen der Gnade Gottes klar machen kann und soll. Aber daß die Gewißheit der Sündenvergebung zeitlich das Erste im Leben des Glaubens sei, ist nicht nöthig. Noch weniger ist es richtig, sie vom übrigen Leben des Glaubens zu trennen".[3] In einem anderen Zusammenhange, in welchem der Umfang des Verkehrs mit Gott, welcher doch der Glaube ist, näher erörtert wird, heißt es sodann:[4] „Denn dann muß jede Thätigkeit des Christen, in welcher er an diesem Reiche theilnimmt — und das gilt ohne Zweifel von der sittlichen Thätigkeit, in welcher das Gebot der Nächstenliebe erfüllt wird (das Reich Gottes ist Herrmann wie Ritschl nur ein platonischer Gedanke, ein sittliches Ideal) — zugleich als ein Erleben der väterlichen Herrschaft Gottes gedeutet werden, in welcher der Verkehr mit Gott besteht", sodaß also Herrmann auf Ritschl's Begriffsbestimmung des Glaubens als der subjektiven Form der im Christenthum allein möglichen Abhängigkeit von Gott zurückkommt. Und dann folgt weiter das Urtheil: „Ein solches Verständniß dieser Wahrheit (von der Einheit des Christenlebens), welches ihn zu einer klaren theologischen Formulirung befähigt hätte, hat nun Luther, so oft auch sein Nachdenken darauf zurückgekommen ist, niemals erreicht. Ferner wird es ebenda außerdem als eine merkwürdige Einseitigkeit, in welcher Luther befangen bleibt,

1) A. a. O., S. 133; vgl. „Die Gewißheit des Glaubens", S. 50: „Als ein Gedanke meines eigenen Glaubens muß es mir klar werden, daß ich in Christus mit dem Gott zusammengetroffen bin, der mich erlöst".

2) A. a. O., S. 95.

3) A. a. O., S. 103 ff. In dem Hinweis darauf, daß zeitlich der Glaube in vielen sich früher in einem allgemeinen Vertrauen auf Gottes Leiten rege, als er ein Ergreifen der Vergebung der Sünden wird, ist ja eine empirisch richtige Beobachtung verzeichnet. Aber es bekundet die völlig unevangelische, rationalisirend veräußerlichende Weise der Ritschl'schen Theologie, daß sie den allgemein religiösen Sinn nicht nur für ebenbürtig dem christlichen Heilsglauben erachtet, sondern sogar durch die im besten Falle anbahnenden Vorstufe sich bei ihrer Begriffsbestimmung des Glaubens ausschließlich leiten läßt. Sie handelt ebenso wie der Botaniker, welcher aus der Form und Art der Keimblüten einer Pflanze auf den häufig ganz andersartigen Bau derselben schließen wollte.

4) Vgl. a. a. O., S. 135 f.

hingestellt, daß er die guten Werke ihrem Zusammenhange mit der Abhängigkeit von Gott und dem Verkehren mit diesem ausschließlich als Früchte des Glaubens ansieht. Das erklärt sich vollständig aus der Anschauung, daß der Glaube nur ein Werthurtheil ist, durch welches der Mensch das rechte Selbstgefühl mitten in der ihn umgebenden Welt gewinnt. Ist es nämlich also, dann muß, da das Selbstgefühl sofort und unmittelbar als Willensbewegung in Aktion tritt, es zum Glauben mitgehören, sich als Bewußtsein der Freiheit von den Dingen der Welt zu erweisen. Darum kann Herrmann auch — und es zeigt sich da eine unverkennbare Geistesverwandtschaft mit Schweizer, Biedermann und Pfleiderer — den Glauben als einen solchen bezeichnen, „der uns erlöst",[1] was Luther, dem der Glaube ohne sein Objekt Christus nichts ist, nimmer über die Lippen kommen würde. Herrmann's Glaube ist nur ein Schluß, eine Abstraktion aus einer weltgeschichtlichen Thatsache,[2] nicht aber das Aneignen und Ergreifen der göttlichen Gnadenthat der Versöhnung durch Christus, als einer für ihn zu seinem Heile geschehenen Heilsthatsache. Man halte noch folgende Erklärungen zusammen: „Zu unserem Gott sind wir nur dann hindurchgedrungen, wenn wir uns in unserer

1) „Die Gewißheit des Glaubens", S. 21.

2) Vgl. a. a. O., S. 27: Uns leistet die Thatsache, daß Jesus Christus in unserer Welt steht, dasselbe in reicherem Maß (wie den Israeliten die Kundgebung Gottes am Rothen Meere). Es ist ein sehr einfacher (!) Vorgang, in welchem uns Jesus Christus zu dem Erlebniß wird, daß wir als den Verkehr Gottes mit uns verstehen können. Wir brauchen ihn nur kennen zu lernen, nur zu erfahren, daß seine Person durch ihren einzigartigen Gehalt (also nicht durch ihr Versöhnungswerk) uns zu dem Gedanken zwingt, es gebe eine Macht über alle Dinge, die ihn nicht in der Welt verloren gehen läßt. Wie fremd Herrmann Luther's Glaube ist, erhellt aufs unzweideutigste aus Folgendem. Herrmann kann nämlich auf Grund einer Stelle (E. A. 15, 340), in welcher Luther den Glauben der Sophisten, der allein mit menschlichen Gedanken fällt auf ein Ding, nimmt ihn für und glaubt, daß dem oder dem also sei, verwirft, weil er, wie unbeanstandbar, auch die Möglichkeit setzt, daß ein Sophist auch die Wahrheit von dem Christus für uns als Gegenstand solch gedankenmäßiger Annahme behandeln kann, mit gewaltiger Emphase als seine jüngste ihm Frieden gebende Erkenntniß es hinstellen, daß Luther vermocht hat, auch jenes für mich zu den vom Teufel geduldeten Gedanken zu rechnen. („Der Verkehr des Christen mit Gott", S. 86 f.; „Die Gewißheit des Glaubens", S. 42). Herrmann hat nur manche und die in diesem Falle sehr entscheidende Stelle aus der hochbedeutsamen Schrift: „Von zweierlei Menschen, wie sie sich in dem Glauben halten sollen und was der sei" 1523 (E. A. 22, S. 136) unbeachtet gelassen. Sie lautet: Es ist wahr, daß der Teufel das alles glaubt, aber sagt uns, ihr klugen Sophisten: „Glaubet der Teufel auch, daß ihm Gott zu seiner Seligkeit ein Gott und Herr ist, daß er ein Belohner sei seiner Werk, daß Gott für ihn sei Mensch worden, gestorben, gekreuzigt und gelitten habe? Hier könnten sie nicht vorüber und müssen alle auf einen Haufen nein sagen. Dawider haben sie keinen Buchstaben der Schrift. Darum ist es nicht genug, daß einer glaubt, es sei Gott, Christus habe gelitten und dergleichen, sondern er muß festiglich glauben, daß Gott ihm zu seiner Seligkeit ein Gott sei, daß Christus für ihn gelitten habe, gestorben, gekreuzigt, auferstanden sei, daß er sein Sünd für ihn getragen habe (Jes. 53, 4). Das glaubt der Teufel nit. Also liegt ihr Argument ganz darnieder." Diese Stelle beleuchtet Herrmann's Aufstellungen um so heller, als sie gegen solche Sophisten gerichtet ist, die „ein überkünstlich, überchristlich Argument, damit sie jedermann Ketzer schelten und sagen: Man predigt jetzund nichts, denn allein den Glauben, schweigt die guten Werk gar still", gerichtet ist.

Lebenstiefe von ihm abhängig wissen.[1] Es gibt nur einen Weg, diese Hingabe zu vollziehen (in der Zeile zuvor wird von der völligen Unterordnung oder Hingabe an Gott geredet, welche als Ideal christlicher Frömmigkeit zweifellos feststeht) und deshalb nur einen Weg zu Gott, das ist die Erfahrung, daß der überwältigende Eindruck seiner Liebe und Treue uns zu dem Vertrauen erhebt, unser Lebensziel sei bei ihm geborgen und breche daher aus allen unseren Nöthen doch schließlich immer wieder als der Zweck der Ereignisse, die uns wehe thaten, hervor."[2] „Darin (in dem Eindruck seiner Offenbarung in dem Menschen) eben lernen wir die schaffende Allmacht Gottes kennen, wie sie etwas vollkommen Neues zum Dasein bringt, das innere Leben des erlösten Menschen. Eine solche Neuschöpfung Gottes füllt nicht einen Moment, sondern das ganze Christenleben aus, und sie wird in ihrer Wirklichkeit nur dadurch fest ergriffen, daß zu jener Erfahrung des Glaubens ein Urtheil des Glaubens über sich selbst, welches er auf Christus gründet, hinzukommt."[3] Kein Unbefangener kann danach verkennen, daß, was von Herrmann als Vertrauen in den Begriff des Glaubens hingestellt ist, nur ein auf ein eigenes oder fremdes Erlebniß begründetes Werthurtheil über sich selber, nicht aber eine Zuversicht auf Gottes Gnade in Christo, eine in einer den Menschen angeblich Befriedigung gewähren sollenden Weltanschauung begründete Denkoperation, nicht aber ein Vertrauen auf eine in sein Leben objektiv eingreifende und darum allein volle Gewißheit bietende Gnadenthat Gottes ist. Es braucht hier nun nicht wiederholt zu werden, was bereits früher über die Unzulänglichkeit eines derart bestimmten Glaubens zu einer certitudo salutis, die doch mehr ist als eine enthusiastisch-schwärmerische Zuversicht sein muß, zu führen.

Da aber Herrmann noch mehr, zum mindesten mit mehr Emphase und viel zahlreicheren Worten, als Ritschl hervorhebt, daß der Glaube sich auf Thatsachen in der Person Christi als einer befreienden Offenbarung gründe, so führt uns dies auf den Punkt zurück, an welchem unsere Untersuchung bei Ritschl abbrach, um sich zu dessen Schülern zu wenden. Es kommt also jetzt darauf an, weiter zuzusehen, ob in Ritschl's Theologie der Glaube in solcher Weise auf Offenbarungsthatsachen oder genauer auf die in Christo erfolgte Gottesoffenbarung bezogen und gestützt werde, daß, wenn auch die begriffliche Bestimmung des Glaubens eine unzulängliche, dennoch demselben eine derartige objektive Grundlage beigemessen wird, daß aus dem im Glauben Erkannten und Erfaßten die Heilsgewißheit sich ergibt.

1) „Der Verkehr des Christen mit Gott", S. 100.
2) A. a. O., S. 101 f.
3) A. a. O., S. 102 f.

Autonomie und Heteronomie in Bezug auf die Begründung der Ethik.

Von Senior Lic. **E. Elster** zu Einbeck.

Es ist dem Christenthum, auch in neuester Zeit, mehrfach zum Vorwurf gemacht, daß das christliche Moralprinzip heteronomisch sei und deshalb nicht ganz auf der Höhe der echten Moral stehe. Man behauptet, daß nur da, wo das Moralgesetz auch ohne alle Rücksicht auf den Willen, oder auch das Dasein, Gottes wirksam sei, von wahrer Sittlichkeit geredet werden könne. Nur wo das Sittengesetz auf die Autonomie des menschlichen Geistes gegründet worden, sei die Begründung eine wirklich sichere und nur bei dieser Auffassung wahrer, absoluter Werth der sittlichen Handlungen möglich. Werde aber die Sittlichkeit an die Befolgung einer anderen, außenstehenden, wenn auch göttlichen, Willensnorm geknüpft, so geschehe dann nicht mehr das Gute um des Guten willen, sondern aus Rücksicht auf jenen Gesetzgeber und auf die von ihm zu erwartende Vergeltung.

Bevor nun auf letzteren Vorwurf eingegangen wird, ist es berechtigt, doch erst einmal zu fragen, wie denn die Autonomie, welche jene Philosophen annehmen, zu denken ist, und ob dieselbe überhaupt gedacht werden kann.

Der Mensch soll aus sich selbst den ethischen Werth bestimmen und das so erzeugte Gesetz um seiner selbst willen achten. Hier fragt man: welcher Mensch? Jeder Einzelne? Dann würde man doch bald auf den bodenlosen Subjektivismus kommen, der auch das Gesetz dem Ich unterordnet, damit alle Moral aufhebt und mit einem neueren Atheisten spricht: „Ueber mich geht nichts, vor dem Ich sind Recht und Wahrheit nur Phrasen“. Hier ist auch wohl zu erwägen, daß der Begriff des menschlichen Ich oder Selbst zwar der vulgären Meinung nach etwas unbedingt Selbständiges ist, daß aber nach metaphysischer Betrachtung das menschliche Ich weder äußerlich noch innerlich so atomistisch auf sein Selbst gestellt werden kann.

Jene Autonomisten sehen sich also gezwungen, den Ursprung des Ethischen nicht, wenigstens nicht ausschließlich, in dem einzelnen Selbstbewußtsein zu suchen, sondern zunächst in dem Wesen der Menschheit, da der einzelne Mensch immer nur als Glied der Menschheit existirt und ebenso wol die Möglichkeit seines Daseins als auch die Möglichkeit seiner geistigen, also auch sittlichen, Entwickelung an dieser Gemeinschaft hängt. Ist es auch verfehlt, das Ethische nur aus dem Gemeinschaftsleben zu deduciren, wie ja auch von manchen Moralphilosophen geschehen ist, so ist der Mensch andererseits doch nur Mensch, insofern das Gesammtleben der Menschheit auch in ihm ist. Der einzelne Mensch ist, auch in geistiger Hinsicht, nie schlechthin einzeln, das Selbstbewußtsein des Individuums ist unzertrennlich von allgemeinen geistigen Strömungen, und es wird daher das subjektive ethische Urtheil nur dann ein richtiges sein können, wenn sich in demselben zugleich das allgemein menschliche Gefühl, das Wesen der menschlichen Natur ausprägt.

Dadurch wird aber schon jene abstrakte Autonomie zersprengt, da das allgemein Menschliche, welches auf das ethische Bewußtsein des Einzelnen einwirkt, zwar dem Einzelnen Verwandtes bietet, aber doch mit seinem Einzelurtheil zwar zusammentreffen kann, aber doch damit nicht an sich identisch ist. Hier zeigt sich also etwas, was heteronomisch genannt werden könnte, da nicht der Einzelne das allgemeine Wesen der Menschheit producirt und dieses doch ein unentbehrlicher Faktor bei der Entstehung des sittlichen Bewußtseins ist. Genauer aber werden wir sagen, daß schon auf diesem Standpunkt der Gegensatz von Autonom und Heteronom sich als für das Gebiet des Ethischen gar nicht haltbar zeigt, da schon im Verhältniß der einzelnen Menschen zur Menschheit das eigene Urtheil mit dem Urtheil der Gesammtheit über ethische Dinge zwar nicht an sich identisch ist, aber doch völlig identisch werden kann, zugleich also autonom und heteronom.

Dies läßt sich nun leicht erweitern in Bezug auf das Verhältniß der Menschen zu Gott. Im Menschen ist etwas ursprünglich Gottverwandtes, welches durch das Christenthum neu belebt wird. Das göttliche Sittengesetz ist deshalb dem Wiedergeborenen zwar etwas Höheres, aber doch nicht etwas Fremdartiges. Er maßt sich nicht an, dieses Gebot selbst zu „setzen", aber in seiner vom heiligen Geiste erleuchteten Erkenntniß findet er doch zugleich in diesem Gebot den Ausdruck seiner eigenen wahrsten Natur. Und so erhebt er sich immer mehr dazu, das Gute aus freier Liebe zu thun, weil das eigene, von Christo erfüllte, Herz ihn dazu treibt, ein Herz, das er seines nennen kann, weil seine Persönlichkeit nicht aufgehoben ist, in dem aber das eigentlich Bewegende der heilige Geistestrieb geworden, der dem Christen ein anderes und doch wieder kein anderes ist, weil es des Vaters Geist, der das Kindesherz beseelt. Etwas aber rein um des Guten willen oder um Gottes willen zu thun, ist für den Christen gar kein Unterschied, da er „das Gute" allein als Wesen und Wirkung des lebendigen Gottes kennt, das nur in ihm und durch ihn real ist. So ist der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie für den Gläubigen aufgehoben, er ist Kind und Knecht Gottes zugleich, und dieses beides ist theoretisch wohl auseinanderzuhalten, aber im realen Christenleben ein untrennbares Eins.

Jene Autonomisten pflegen nun dem entgegenzuhalten die mannichfaltigen Lohnverheißungen, die sich in den biblischen Schriften für den Erfüller des Gesetzes finden. Wo aber, sagen sie, die sittliche That um eines Lohnes willen geschieht, da ist dieselbe nicht mehr sittlich. Dies wäre aber nur richtig, wenn das Gute und das, was den Lohn ausmacht, etwas wesentlich Verschiedenes wäre. Ein jeder, der das Gute thut, will doch des Guten theilhaftig werden durch seine That, und wenn er auch von allem äußeren Erfolg absieht, so muß doch auch der Uneigennützigste von seiner sittlichen That wenigstens dies Ergebniß hoffen, daß dadurch, soviel an ihm, die Idee des Guten realisirt werde. Würde auch dieses für gleichgültig erklärt, so würde man zu einem vollständigen Quietismus gelangen, zu dem auch manche Mystiker gekommen sind, die es für das Richtige erklärten, gar nicht zu wollen, womit dann alle Moral in der Wurzel vernichtet ist. Muß also vom sittlichen Standpunkt die Realisirung der Idee des Guten angestrebt werden, so wäre es Unnatur, wenn der Mensch gegen diesen Erfolg

ganz gleichgültig wäre, insbesondere kann und darf es ihm nicht gleichgültig sein, ob sein eigenes sittliches Thun auf das geistige Leben anderer Menschen heiligend oder verderbend einwirkt, noch weniger, ob er selbst dadurch in seiner Gemeinschaft mit Gott, welche die realisirte Idee des Guten ist, gefördert werde. Denn wir sind hier im Werden und nicht in der Vollkommenheit, und der Philosoph, der da glaubt, schon den absolut guten Willen als ein Allgenügendes zu haben, ist in trauriger Selbstverblendung befangen. Daß aber das Streben nach Vollkommenheit sein Ziel erreicht, das ist eben das Wesentliche des Lohnes, den das Neue Testament verheißt, dessen Verheißungen sämmtlich durchaus geistiger Natur sind. Es ist deshalb unmöglich, daß diese Verheißungen ein selbstsüchtiges Motiv bewirken könnten. Die christliche Ethik, welche die höchste Selbstverleugnung fordert, kann nicht in dem Sinne verstanden werden, daß die Befriedigung der Selbstsucht der Lohn jener Selbstverleugnung sein sollte, der Lohn ist vielmehr das völlige Gelingen der gläubigen Selbstverleugnung, daß Gott im Menschen alles sei. Dieser Lohn kann für ihn nur einen Reiz haben, insofern und insoweit er schon in der Selbstverleugnung begriffen ist.

Allerdings hofft der Christ dabei auch, daß einst auch alle äußeren Schranken fallen werden, die sein inneres Leben hemmen, daß der Fluch der Vergänglichkeit, die nur durch die Sünde eine Macht über den Menschen geworden ist, einst für ihn völlig aufgehoben werde. Das ist aber eine Hoffnung, die für den Weltmenschen nie ein Motiv werden kann, da der Weltliche gerade an das Vergängliche und die stete Abwechslung im Vergänglichen sein Herz hängt. Für den Christen aber ist diese Hoffnung darum kein selbstsüchtiges Motiv, weil das Leben, für welches er Befreiung und Vollendung hofft, ein Leben in der Liebe und nicht in der Selbstsucht ist.

Es ist noch zu bemerken, daß die Ansicht der Autonomisten, die von ihrem Standpunkte aus ganz konsequent ist, daß die Menschen, auch wenn nicht ein heiliger Gott Weltschöpfer sei, doch sittlich handeln könnten, nur die Haltlosigkeit dieser ganzen Auffassung in ein noch helleres Licht setzt. Denn wenn der letzte, ewige Grund der Welt ein „Unbewußtes", sittlich Indifferentes ist, so müßte das Geschöpf besser und edler sein können als der Schöpfer, wenn dann noch das Ethische das wahrhaft Werthvolle sein sollte. Es ist aber völlig absurd anzunehmen, daß aus einem solchem Urgrunde etwas hervorgehen könnte, was von diesem Grunde wesenhaft verschieden wäre. Wird ein Wesen, das weder der Heiligkeit, noch der Gerechtigkeit fähig ist, als die alles schaffende Macht angenommen, so muß man nothwendig das moralische Bewußtsein des Menschen auf dieselbe Stufe setzen wie den Instinkt, der manche Thiere zu Heerden vereinigt und ihnen die Beobachtung gewisser gesetzmäßiger Formen des Zusammenlebens eingibt. Freiheit gibt es nur bei Selbstbewußtsein, dessen nothwendige Folge das Vermögen der Freiheit, damit das Vermögen sittlich zu handeln, ist. Aus einem unbewußten und deshalb unfreien Wesen aber können niemals Geschöpfe hervorgehen, die eine ethische Natur haben.

Beiträge zur Ethik und ihrer Geschichte.

Von Dr. Chr. E. Luthardt.

Das Wesen der Liebe.

Die Liebe des Christen gegen Gott ist diejenige Sinnesweise, vermöge welcher der Christ vor allem Gott und was Gottes ist in Christo als das höchste Gut und Ziel seines Lebens will und sucht und sich und alles andere nur in Gott.

1. Die Möglichkeit. Aristoteles nannte es ἄτοπον, von Liebe zwischen Gott und Mensch zu reden (Eth. Eud. IV, 3 und Magna Moralia II, 11: ἄτοπον γὰρ ἄν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία; vgl. auch das echt antike Parzenlied in Goethe's „Iphigenie": „Es fürchte die Götter das Menschengeschlecht" ꝛc.). Das Verhalten der antiken Menschen gegen die Götter ist nur Anerkennung der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit, welche sich in der εὐσέβεια bethätigt und schließlich die Gestalt der Resignation hat. Das Christenthum weiß von einer persönlichen Liebe Gottes gegen uns, darum auch unserer gegen ihn (1 Joh. 4, 19). Amor descendit, ut ascendamus. Wie die Liebe Gottes zu uns das wesentliche heilsgeschichtliche Verhalten ist, so unsere Liebe zu Gott das wesentliche Verhalten unsererseits gegen Gott, die Aktivität unserer Gottesgemeinschaft und die Gottesabbildlichkeit unseres Verhaltens, sie ist „der Puls unseres Lebens und der allerinnerlichste und kräftigste Affekt unseres Herzens" (Luther).

2. Das psychologische Wesen der Liebe. Die Liebe der Mystik (im specifischen Sinne) ist etwas blos Zuständliches, und zwar Stimmung des Endlichen gegenüber dem Unendlichen, die Stimmung des Naturpantheismus, also ein ethnisches Element. Nach gewöhnlicher Denkweise bezeichnet Liebe etwas Pathisches, weshalb Kant keinen Platz für sie in seiner Moral hatte. Liebe aber ist ein persönliches inneres Verhalten, Gesinnung, also Sache des Willens, der auf werthschätzender Erkenntniß ruht, so der aneignenden Erkenntniß und des hingebenden aktiven (1 Joh. 2, 5; 5, 3) Wollens.

So im biblischen Sprachgebrauch. Von den drei griechischen Bezeichnungen ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν — alle drei im alttestamentlichen אָהַב enthalten — hat das N. T. ἐρᾶν und ἔρως nicht, weil dies ein leidenschaftliches Begehren bezeichnet, welches auch der platonische ἔρως im Symposion, das leidenschaftliche Streben nach der Welt der Ideen, nicht abstreift und damit den Gegensatz zur christlichen Liebe vertritt. Das in der Antike herrschende φιλεῖν aber unterscheidet sich von dem selteneren ἀγαπᾶν so, daß jenes die Liebe der natürlichen Neigung des Affekts (amare), dieses die höhere Stufe der Willensrichtung bezeichnet, daher in der Schrift weitaus bevorzugt ist, ausnahmslos (nie φιλεῖν) von der Liebe zu Gott, vom Gebot der Nächstenliebe und von der Feindesliebe gebraucht, φιλεῖν dagegen von der Liebe der Welt (Joh. 15, 19) und von persönlichen Verhältnissen (Joh. 11, 3. 36 [dagegen ἀγαπᾶν 11, 5]; 20, 2 [dagegen ἀγαπᾶν 13, 23;

19, 26; 21, 7]; 21, 15. 16. 17, abwechselnd mit ἀγαπᾶν 21, 15, 16). Ἀγαπᾶν ist also die höchste Liebe des Willensverhaltens, im Unterschied von der bloßen persönlichen Neigung; daher ist das der Profangräcität völlig fremde ἀγάπη die eigentliche Bezeichnung für die Liebe Gottes in Christo, wie für die Liebe zu Gott und der Christen untereinander. Die Vulgata gebraucht hierfür nicht amor, sondern caritas und dilectio.

3. Das materiale Wesen der Liebe in seinen einzelnen Momenten. Als Willensrichtung auf ein Objekt, also den anderen, welcher Gegenstand der Liebe ist, schließt die Liebe ein negatives Element in sich: nicht sich selbst wollen, ist also selbstverleugnend — bei Gott gegen uns: erbarmend, sich entäußernd und sich selbst mittheilend, bonum communicativum sui, bei uns gegen Gott wie gegen die anderen: selbstverleugnend, sich opfernd (Joh. 15, 13), dem Egoismus der Antike unbekannt — οὐ τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν, σκοπεῖν (1 Kor. 10, 24, 33; Phil. 2, 4), μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν Röm. 15, 1. Damit 2. zugleich das positive: ἀλλὰ τὰ τοῦ ἑτέρου — nach dem Vorbild der Selbstverleugnung Christi, Röm. 15, 2; Phil. 2, 5, also Gott vor allem wollen: Dein Name werde geheiligt, dein Reich komme ꝛc. Da aber Gott ein Gott der Gottesgemeinschaft, unser Gott sein will und soll, unser höchstes Gut, in welchem wir den Zweck und das Ziel unseres Daseins finden sollen: Gott als solchen wollen, und zwar 3. als persönliches Verhältniß, nicht als sachliches, nicht etwas von und an Gott, sondern ihn selbst (Ps. 73, 26: „Wenn ich nur dich habe“ ꝛc.); 4. Gott aber allein, weil von ganzem Herzen und von allen Kräften (Deut. 6, 5) wollen, nicht neben anderem, sondern vor allem anderen. Dies ist die christliche Einfalt, welche das Auge nur auf eines, nicht auf Verschiedenes zugleich gerichtet hat; denn man kann nicht zwei Herren zu gleicher Zeit dienen (Matth. 5, 21—24); uns und alles andere nur in Gott wollen, als in welchem alle Kreaturliebe ihre Wahrheit findet, weil die Beziehung zu Gott allem erst seine Wahrheit verleiht: „Herzlich lieb hab' ich dich, o Herr“ ꝛc. (Schalling). Wenn richtig verstanden: „Ich will dich lieben meine Stärke. Ich will dich lieben meine Krone, ich will dich lieben meinen Gott, ich will dich lieben ohne Lohne“ (Joh. Scheffler). „Dich alleine ich nur meine“ („Sieh hier bin ich Ehrenkönig“: Joach. Neander).

4. Die christliche Bestimmtheit der Liebe zu Gott: 1. ἐν Χριστῷ. Wie Gott uns geliebt hat in Christo (Röm. 8, 39; Eph. 1, 6 u. ö.), so ist auch unsere Liebe zu Gott nicht blos (geschichtlich) um Christi willen, sondern in ihm vermittelt, also Liebe zu Gott, indem Liebe, als persönliches Verhältniß, zu Christo (vgl. die Gebete und Lieder der Kirche), im Gegensatz einerseits zum Rationalismus, der Gott von Christo isolirt, oder zum landläufigen Christenthum, welches nicht persönliches, sondern nur sachliches Verhältniß zu Christo ist; andererseits zur herrnhutischen und pietistischen Frömmigkeit, welche den Vater im Sohn untergehen läßt.

2. Ein Verhalten der Freiheit im Sinne der inneren Nothwendigkeit, also der wahren Freiheit, sowol gegenüber dem Gesetz, weil die Erfüllung des Gesetzes, somit omnis praecepti finis, als gegenüber äußerem Werk: habe caritatem et fac quidquid vis (Augustinus).

3. Ein Stand der Seligkeit. Freiheit charakterisirt die Liebe in ihrer Aktivität, Seligkeit in ihrer inneren Zuständlichkeit. Sie ist die Erfüllung des antiken Postulats der Eudämonie, welche dort einstimmig als das höchste Gut gilt (vgl. Aristoteles' Nikom. Ethik), die Eudämonie aber entweder falsch realistisch oder falsch idealistisch (Stoa) gefaßt.

Die eudämonistische Moral, des vorigen Jahrhunderts, gegen welche Kant's Rigorismus sich wandte, hat den Eudämonismus in Verruf gebracht, bis erst in neuester Zeit wieder mehr oder minder maßvolle Vertreter desselben auftraten.

Auch hier ist das Entscheidende das Verhältniß zu Gott. Wenn überhaupt „geben seliger ist denn nehmen", so ist das Seligste, uns an Gott liebend zu geben; denn Hingeben an Gott ist die göttliche Bestimmung des Menschen.

Diese Liebe aber ist 4. in allen Gott liebenden die gleiche, und doch verschieden in ihrer Art (je nach der Naturart der Einzelnen) und in ihrem Grade (je nach der sittlichen Stufe der Gläubigen).

5. Das Zeugniß der alten Kirche. Durch alle Zeiten der Kirche geht der Preis der Liebe hindurch, allerdings vielfach auch auf Kosten des Glaubens. Meistens wird in der Darstellung die Liebe zu Gott in Christo und zu den Brüdern verbunden, oder nur die letztere gemeint, aber doch auch diese ἐν Χριστῷ, κατὰ θεόν und als Erweisung jener. So bei Clemens Romanus im Zusammenhang seiner Ermahnung zur Eintracht. Besonders in seinem schönen Preis der Liebe (49, 1 ff., in Erinnerung an 1 Kor. 13, besonders 4. 7). 1. Ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα (also die Liebe ist etwas Aktives); 2. τὸν δεσμὸν (das Band der Vollkommenheit) τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ (zu Gott) τίς δύναται ἐξηγήσασθαι; 3. τὸ μεγαλεῖον τῆς καλλονῆς αὐτοῦ τίς ἀρκετὸς ἐξειπεῖν; 5. ἀγάπη κολλᾶ (adglutinat) ἡμᾶς τῷ θεῷ (dieser Gedanke, daß die Liebe Einigung mit Gott ist, geht durch alle Zeiten und ist ebenso der Scholastik eigen wie der Mystik geläufig). ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ. δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστι τῷ θεῷ (durch die Liebe wird also alles erst Gott wohlgefällig). 6. Die Liebe Gottes ist in Christi Lebenshingabe offenbar geworden (die Liebe ist also Opfer, Hingabe); 50, 1 ff. die Größe und Vollkommenheit der Liebe: ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, πῶς μέγα καὶ θαυμαστόν ἐστιν ἡ ἀγάπη, καὶ τῆς τελειότητος αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἐξήγησις; c. 3: οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν ἔχουσι χῶρον εὐσεβῶν. Ja, ihr wird c. 5 zugeschrieben εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας mit Berufung auf Ps. 32, 1, obgleich als das Subjekt dieser μακάριοι dann die ἐκλελεγμένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet werden. Noch häufiger handeln von der Liebe die Ignatianischen Briefe Ad Eph. 9, 1: ἡ πίστις ὑμῶν ὁ ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν: sie führt also zur Einigung mit Gott; denn ihre Gegenwart ist Gott; Ad. Eph. 9, 2: καθ' ὅλον βίον οὐδὲν ἀγαπᾶτε εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν (Gott in Christo); „die gegenwärtige Gnade" (Ad. Eph. 11, 3), oder der Herr (15, 3; Ad Polycarp. 5, 1 u. ö.), damit auch die Nächsten (Polykarp Ad Phil. 3, 3); ihr Wesen ist das Heil der Brüder zu wollen (Martyr. Polycarp. 1, 2 ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς καὶ βεβαίας ἐστὶν μὴ μόνον θέλειν σώζεσθαι ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς). Sie ist etwas Göttliches, Abbild der göttlichen

Liebe, drückt dem Menschen das entsprechende Gepräge auf; denn die Menschen tragen entweder das Gepräge der Welt oder das Gottes (Ignatius Ad Magn. 5, 2: οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ [ἔχουσιν]).

Daß die Apologeten mehr die Nächstenliebe, oder die Freundesliebe als die Liebe zu Gott hervorhoben, war geschichtlich veranlaßt (vgl. Justin Apol. I, 15 (p. 62 C); Dialog. cum Tryph. 85 (p. 312 B), 93 (p. 321 B); Epist. ad Diognet. 1, 5. 10), aber gemeint als Antwort auf die Liebe Gottes zu uns und als Erweisung unserer Liebe zu Gott (Epist. ad Diognet. 10: τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν — δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτόν). Eine centrale Stellung nimmt bei Clemens Alexandinus die Liebe, und zwar die Liebe zu Gott ein. Das Gebot der Liebe ist das höchste, weil es sich auf das erste und höchste aller Wesen, auf Gott bezieht, und zwar ist unsere Liebe nur der schuldige und ein geringer Dank für die zuvorkommende große Liebe Gottes, dem wir ja sonst nichts schenken können (Quis dives salv. 27, p. 951: ἐκτίνοντας μόνην τὴν χάριν ταύτην μικρὰν ἐπὶ μεγίστοις. ἄλλο δὲ μηδοτιοῦν ἔχοντας ἀνενδεεῖ καὶ τελείῳ θεῷ πρὸς ἀμοιβὴν ἐπινοῆσαι). Dies ist aber die entsprechende Erwiderung; denn Gott heißt selbst Liebe, ἀγαθὸς ὤν (Strom. IV, 18, p. 614), erschienen in der Liebe Christi: τοῦτον οὖν ἀγαπᾶν ἴσα χρὴ τῷ θεῷ, ἀγαπᾷ δὲ Χριστὸν Ἰησοῦν ὁ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῶν καὶ φυλάσσων αὐτοῦ τὰς ἐντολάς (Quis dives salv. 29, p. 951); es ist also eine aktive Liebe.

Aehnlich öfters. Die näheren Erörterungen über das Wesen ꝛc. der Liebe galten allerdings mehr der Nächsten- und Bruderliebe als der Liebe zu Gott. Sie ist eine Liebe des Wohlwollens, der Gemeinschaft, der Hülfeleistung, der Barmherzigkeit, ebenso des Leidens wie des Handelns ꝛc. z. B. Paedag. I, 11, p. 156 εὔνοια; Strom. II, p. 483: οὕτω λαμβάνει μὲν ὁ διδούς, δίδωσι δὲ ὁ λαμβάνων), während die Liebe zu Gott für Clemens allerdings vielfach in Gnosis übergeht, die zwar keine unthätige ist (ἕπεται τὰ ἔργα τῇ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά Strom. VII, 13, p. 882), aber immerhin doch etwas Intellektuelles. Diese Nachwirkung der intellektualistischen Richtung der Antike (Sokrates: Tugend = Wissen, Stoa = der Weise) setzt sich in der griechischen Kirche in ihrer Bevorzugung der Erkenntniß und der Kontemplation vor dem aktiven Leben wie in ihrem Sprachgebrauch von φιλοσοφία und φιλοσοφεῖν fort; überträgt sich aber auch in die abendländische Kirche trotz ihrer stärkeren Betonung des Willens und des aktiven und praktischen Moments im Christenleben und kommt besonders in der Mystik zum Ausdruck, hat aber auch in der Kirchenlehre und ihrer Betonung der Gotteserkenntniß für die Seligkeit des ewigen Lebens eine Heimat gewonnen. Die Wahrheit dieses Gedankens ist die Betonung der Gemeinschaft in der Begriffsbestimmung der Liebe: amor est virtus unitiva (Dionysius Areop. De div. c. 4).

Diese Betonung geht in der abendländischen Kirche besonders von Augustin herab durch die ganze folgende Zeit. Augustin gebraucht und erklärt ausdrücklich amor, caritas und dilectio für identisch (VII, 269 c. f.; De civit. Dei XIV, 7). Die Liebe zu Gott ist für Augustin ihrer Bedeutung nach das Höchste (V, 486 f.; In Jo. sermo 145, 4: Omnia caritas vincit, omnia superat),

höher als das Wissen (maius est donum caritas quam scientia, X, 485 c; De gratia et libero arbitrio 42), begleitet von der Fülle des Wissens (sit in te caritas, et necesse est plenitudo scientiae consequatur IV, 633 d; Enarr. in Ps. 79. 2); denn die Erkenntniß ist erst durch die Liebe bedingt (I, 524 c; De mor. eccl. I, 77), größer als Glaube und Hoffnung, weil bleibend (IV, 737 c; Enarr. in Ps. 91, 1), diese vielmehr einschließend (VI, 176 b; Enchiridion 31), die eigentliche Tugend der civitas Dei (IV, 316 c; Enarr. in Ps. 47, 13) der civitas Jerusalem (IV, 1043 a; Enarr. in Ps. 122, 12). Ihrem formalen Wesen nach ist sie voluntas, nämlich bona voluntas (VII, 269 d; De civit Dei XIV, 7), und zwar der Zug der Seele pondus quo animus fertur. Wie das Feuer aufwärts steigt, der Stein niedersinkt, so ist das Gewicht unserer Seele der Zug der Liebe, den Gott in uns entzündet (I, 172 a; Confess. XIII, 10), animus qui spe velut pondere amore fertur, quocunque fertur (II, 414 b; Epist. 167 9; ebenso VII, 224 b; De civit. Dei XI, 28; ähnl. II, 101 f.; Epist. 55, 18); amore enim movetur tanquam ad locum, quo tendit (IV, 39 f.; Enarr. in Ps. 9. 15); die Liebe ist Verlangen, Sehnsucht, wie das Girren der Taube (amor noster gemitus columbae est; III, 2, p. 241 a; In Jo. tract. IV, 1). Ihrem materialen Wesen nach ist die Liebe Verlangen nach Gott; denn zu ihm hin sind wir geschaffen (Conf. in.). So geht der Zug der Seele unwillkürlich zu Gott hin, und unbewußt wird Gott geliebt in allem was geliebt wird (Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens sive nesciens I, 265 d; Soliloqu. I, 1). Die Liebe erhebt sich zu Gott; quanto ergo plus amaveris, tanto plus ascendes (IV, 666 b; Enarr. in Ps. 83, 9); amando Deum ascendis, amando saeculum cadis (IV, 1068 d; Enarr. in Ps. 126, 1). Gott lieben heißt also sich selbst vergessen, sich selbst im Vergleich zu Gott nichts achten (oblivisci sui, contemnere I, 476 d; De libero arbitrio III, 76), um nur Gott anzuhangen als dem summum bonum, und zwar um seiner selbst willen: Deum amamus, quo nihil melius invenimus; ipsum amemus propter ipsum et non in ipso, tamen propter ipsum (V, 907 e; Sermo 336, 2); minus enim te amat, qui tuum aliquid amat quod non propter te amat (I, 139 b; ähnlich I, 243 a; Soliloqu. I, 22); in ihm allein erst lieben wir auch uns selbst richtig (in eo quippe nosmet ipsos diligimus, si Deum diligimus, II, 294 a; Epist. 130, 14); also Gott um seiner selbst willen, ohne Lohn: si amas, gratis ama; si vero amas, ipse sit merces, quem amas (V, 556 b; Sermo 165, 4); denn was ist Himmel und Erde und alles andere gegen Gott und sein Angesicht? Er allein füllt unsere Seele (V, 552 a; Sermo 158, 7). Tu esto hereditas mea, amo te, totus amo te, toto corde, tota anima, tota mente amo te. Quid erit mihi, quidquid dederis mihi praeter te? Hoc est Deum gratis amare, de Deo Deum sperare, de Deo prosperare impleri, de ipso satiari (V, 906 a; Sermo 334, 3). Liebe also nennen wir motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximum propter Deum (III, 1, p. 38 c; De doctrina christiana III, 16). Denn Liebe ist nicht blos Verlangen, sondern zugleich Gemeinschaft, Einigung mit Gott: Deum non vides: ama et habes. Deus nobis se offert: clamat nobis, amate me et habebitis me (V, 120 f; Sermo 34, 5). Je mehr

und reiner wir Gott lieben, um so mehr haben wir ihn gegenwärtig (II, 410 d; Epist. 155, 13); die Liebe ist das Band der Einheit, wie in Gott selbst zwischen dem Vater und Sohn (III, 2, p. 314 a; In Jo. tract. 18, 4), so mit Gott in Christo, caritate Christo cohaeremus (II, 358 b; Epist. 145, 6); aber nicht, als wäre sie so am Ziel, daß sie nicht werdend wäre; denn in aliis major, in aliis minor, in aliis nulla est, plurissima vero, quae jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine (II, 456 c; Epist. 167, 15); sie behält also ihren Charakter des Verlangens ohne je den der Sattheit an sich zu tragen: nunc est in desiderio, nondum in saturitate (III, 2, p. 519 f; In Jo. tract. 86, 3).

Diese Gedanken Augustin's sind hier deshalb so ausführlich zusammengestellt, weil sie die Grundlage und das Material für die folgenden Zeiten, sowol der Scholastik wie der Mystik bilden, und weil hier zugleich der Irrthum, welcher besonders in der Mystik hervortritt, bereits sichtbar ist. Denn die Liebe zu Gott ist letztlich begründet in dem schöpfungsmäßigen Verhältniß, in welchem die endliche Kreatur des Menschen zu Gott dem absoluten und unendlichen Sein steht, und so mit dem allgemeinen Lebenszug, der durch alles Geschaffene hindurchgeht, identificirt, statt in der Erfahrung der göttlichen Versöhnungsgnade in Christo begründet zu werden. Damit verliert sie ihren specifisch christlichen und zugleich wahren sittlichen Charakter und geht in jene Allgemeinheit der mystischen Stimmung über, in welcher das Einzelne im Allgemeinen unterzugehen sucht.

Bei Gregor d. Gr. tritt der mystische Zug der Innigkeit, welcher Augustin's reiche Erörterungen auszeichnet, weniger hervor; er ist mehr praktisch und nüchtern; dürftig ist Isidor. Hisp. in seinen Sentenzen.

6. Die Theologie des Mittelalters. Anselm wiederholt die Augustinischen Gedanken und Sätze; Monol. 66: nihil aptius quam rationalem creaturam ad hoc esse factum, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum; imo ut nihil amet nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se et nihil aliud est bonum nisi per illam.

Auch Bonaventura bringt Stellen Augustin's ꝛc. in seiner Pharetra (II, 25 de caritate); und in seinem Breviloquium (V, 8) und noch mehr im Centiloquium (III, 40) wiederholt er im Grunde ebenfalls nur augustinische Bestimmungen; vielleicht stärker als Augustin das Moment der Einigung betonend: caritas est vita copulans amantem cum amato; rectissima affectio conjungens nos deo, und die Ruhe in Gott: fertur in illud bonum, quo fruitur et in quo quiescit; im Einklang mit der Mystik wie die Scholastik dieser Zeit überhaupt. Er fügt nur noch eine scholastische Distinktion der von Augustin unterschiedslos gebrauchten Begriffe amor, dilectio und caritas hinzu: amor gilt von vernünftigen und unvernünftigen Kreaturen, dilectio und caritas nur von vernünftigen, dilectio sowol von gerechten als ungerechten, caritas vero solum est justum. Das ist also die eigentliche Tugend.

Eine eingehende Erörterung gibt Thomas Aquinas (Summa II, 2, qu. 23—28). Vom amor concupiscentiae, von dem hier nicht die Rede, ist zu unterscheiden der amor amicitiae, welcher sowol benevolentia ist, sodaß wir dem

Geliebten Gutes wünschen, als auch mutua amatio; denn der Freund ist der Freund des Freundes (qu. 23, art. 1); hier also amicitia hominis ad Deum; und dieser motus dilectionis, quo Deum diligimus, ist Einwohnung des h. Geistes in der Seele (art. 2); die virtus, die uns mit Gott verbindet (art. 3); und wie die theologischen Tugenden höher sind als die anderen, weil sie sich nicht nach der Regel der ratio, sondern nach Gott als der regula humanorum actuum bestimmen, so ist hinwiederum die caritas die höchste von allen; denn attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat (art. 6), sodaß es ohne die Liebe Tugenden im untergeordneten Sinne geben kann — sofern sie auf ein bonum particulare gehen — aber nicht eigentliche Tugend, die auf das principale bonum oder ultimus finis geht (art. 7), die Liebe also die forma virtutum ist, forma im scholastischen Sinn als das bestimmende Prinzip verstanden (art. 8). Die Liebe kann nun in diesem Leben ein stetes Wachsthum haben: semper in via [caritas viae] potest magis augeri (qu. 24, art. 7), aber doch auch in hac vita potest esse perfecta (art. 8). Der selbstlose Charakter der Liebe aber zeigt sich darin, daß caritas magis consistit in amare quam in amari (qu. 27, art. 1); sofern nun Gott ihr Objekt ist, gilt: Deus diligendus est propter se ipsum (art. 3), und zwar liebt sie Gott immediate, alles andere Deo mediante (art. 4), totaliter (art. 5) und sine modo, sodaß quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior (art. 7).

7. Die Mystik. Das platonisch-mystische Element Augustin's kam in der Mystik zur vollen Entfaltung. Zwar bei Bernhard (De diligendo Deo und Super Cantic.) verbindet es sich mit evangelischer Erfahrung und Erkenntniß von der Rechtfertigung, die bei ihm mit zum entschiedensten Ausdruck im Mittelalter überhaupt kommt, ohne aber ihre Konsequenzen auch nach jener Seite hin zu ziehen. Er schildert die Stufen der Liebe Epist. 2: Inprimis ergo diligit se ipsum homo propter se, caro quippe est et nihil sapere valet praeter se; quumque se videt per se non posse subsistere, Deum sibi quasi necessarium incipit per fidem inquirere et diligere. Diligit igitur secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum. At vero quum ipsum coeperit occasione propriae necessitatis colere et frequentare, cogitando, orando, obediendo, quadam hujusmodi familiaritate paulatim sensimque Deum innotescit, consequenter et dulcescit, et sic gustato, quam suavis sit dominus, transit ad tertium gradum, ut diligat Deum jam non propter se, sed propter ipsum. Sane in hoc gradu statur, et nescio a quoquam hominum quartus in hac vita perfecta apprehenditur, ut se scilicet homo diligat propter Deum. Erit autem procul dubio, quum introductus fuerit servus bonus et fidelis in gaudium Domini.

Gott ist ihm als das schlechthinige Sein (wenn auch nicht pantheistisch gedacht) die Summe aller Vollkommenheiten, zu dessen Nähe die Seele in der mystischen Ekstase (excessus) sich erhebt sowol in der contemplatio als im affectus der Liebe, welche auf höchster Stufe in Gott nur Gott selbst liebt: causa diligendi Deum Deus est, und ohne Maß: modus sine modo diligere (De diligendo Deo c. 1 in.), alles andere und sich selbst nur in Gott. Wie Gott in

unabläſſiger Liebe ſich zu der Seele, die ſich von ihm getrennt hat und in der Fremde irregeht, herabſenkt und nicht ruht, bis ſie zur völligen Erkenntniß dieſer Liebe kommt, ſo liebt die Seele nun auch ihrerſeits Gott mit überſchwänglicher, von Gottes Liebe entzündeter Liebe, in ſehnendem Suchen, mit der Liebe der Braut zum Bräutigam, bis ſie jene höchſte Stufe erreicht, Gott nur um ſeiner ſelbſt willen und alles in ihm zu lieben. Das ſind die Gedanken, welche ſich durch ſeine berühmten Reden über das Hohelied hindurchziehen, bei aller Ueberſchwänglichkeit in richtiger Bahn erhalten durch die Bekonung des Mittlers Jeſus Chriſtus, des Glaubens und des Wortes Gottes. Dieſe Gedanken ſind beſonders durch Bernhard Gemeingut der Kirche geworden und haben in der folgenden Myſtik und asketiſchen Literatur weitere Ausbildung gefunden. So bei Bernhard's Freund Hugo von St. Viktor unter anderem in ſeiner ſchönen Epiſtel De laude caritatis. Die Liebe war es, welche von jeher die Männer Gottes erfüllt, getrieben und ſiegreich gemacht hat über alles. Was wir lieben, das erwählen, danach ſtreben, das ergreifen und genießen wir. Dilige ergo Deum, elige Deum, curre, apprehende, posside, fruere. Vide ergo, quomodo totum bonum tuum ex caritate pendet. O bona caritas, per quam Deum diligimus, tu es plenitudo justitiae, perfectio legis, consummatio virtutis, agnitio veritatis. Nescio si quid majus in laude tua dicere possim, quam ut Deum de coelo traheres et hominem de terra ad coelum elevares. So nährt ſie ſie ſich alſo aus der Betrachtung der Liebesherablaſſung Gottes in Chriſto. Sie iſt die Gegenwart Gottes im Menſchen. Dieſe Liebe aber omnium virtutum origo est.

Die Liebe, die in „unmäßiger Minne" nicht eher ruht, als bis die Seele in völliger Abgeſchiedenheit von aller Kreatur mit Gott eins geworden iſt, preiſt und lehrt auch die deutſche Myſtik. So Eckhart z. B. in ſeinem Traktat „Schweſter Katrei". „Freuet euch mit mir: ich bin Gott worden", ruft ſie aus; allerdings nicht der Perſon nach, aber doch dem göttlichen Weſen und Natur nach. Eine ledige Seele muß Gott allein wirken laſſen ohne Hinderniſſe, ſo wirkt er vollkommen jene Gleichheit an ihr und wirkt ſie in ſich ſelbſt hinein. So verſteht ſie mit ihm und minnt ſie mit ihm. Dies iſt das Weſen der Vollkommenheit. Da wird denn die „Minne", ſo ſehr Eckhart durch den Dienſt derſelben an den Dürftigen, den er fordert, ihr die Geſundheit und Nüchternheit zu wahren ſucht, doch ſchließlich im Sinne einer bloſen Zuſtändlichkeit gefaßt, in welcher es die Seele nur mit ſich ſelbſt zu thun hat, womit denn die eigentlich chriſtliche, weil heilsgeſchichtlich bedingte Beſtimmtheit ſchwindet. Vor anderen preiſt Suſo (im „Buch der Weisheit", in ſeinen „Briefen", in ſeinem „Minnebüchlein" über das Leiden Chriſti ꝛc) die Minne, wie ſie im Leiden Chriſti, der ewigen Weisheit offenbar geworden iſt, und nun unſere Seele „in die geiſtliche Genoſſenſchaft der ewigen Weisheit" zieht, und im inneren ſüßen Minneſpiel erfreut: wenn auch die geiſtliche Minne ſich ihren Freunden innerlich entzieht oder wehe thut. Denn „das iſt der Minne Spiel: ſolange Liebe bei Liebe iſt, ſo weiß Liebe nicht wie Liebe iſt; wenn aber Liebe von Liebe ſcheidet, ſo empfindet erſt Liebe, wie lieb Liebe war". Maßvoller als Suſo lehrt Tauler (in ſeinen

Predigten) auch die Einigung mit Gott in der Liebe, auf dem Wege der Entäußerung von aller Kreatur und Bildlichkeit, mit starker Betonung der „Werke der Liebe". Kontemplativer, aber nicht spekulativ, sondern erbaulich ist Thomas a Kempis in seiner berühmten „Nachfolge Christi" (Imitatio Christi), in welcher er auf die Liebeseinigung mit Gott auf dem Wege der Selbstverneinung und der Askese in immer neuer Wiederholung dringt. Auf der Bahn dieser deutschen Mystiker steht auch die bekannte s. g. „Deutsche Theologie": Brechen mit der Sünde des eigenen Wollens auf der einen, demüthige Liebe auf der anderen Seite ist der Weg zur Vollkommenheit der Erleuchtung und Einigung mit Gott. Denn durch die reine, lautere Liebe wird der Mensch vergottet.

Dieser Ueberblick zeigt, wie die Mystik die Liebe nicht selten so lehrt und preist, daß sie die Basis der Sündenvergebung und die persönliche sittliche Arbeit des Lebens verliert und in bedenkliche Verwandtschaft der neuplatonischen Naturmystik geräth, wie sie durch den Areopagiten und durch Skotus Erigena der kirchlichen Theologie vermittelt worden und aus der kirchlichen Mystik nie völlig schwand, wenn auch die Liebesglut derselben der Person Christi galt. Das Wesentliche auch in dieser christlichen Gestalt ist der Gefühlsüberschwang, in welchem die endliche Kreatur sich mit dem Unendlichen zu einigen sucht. So ist es z. B. bei Katharina von Siena (geb. 1347). „Die Seele, welche ihre Nichtigkeit erkennt, und daß all ihr Gut im Schöpfer ist, verläßt alle Kreaturen, stürzt sich ganz in den Schöpfer und wird durch die Anschauung der Liebe, die täglich in ihr gemehrt wird, gewissermaßen in Gott verwandelt, also daß sie nichts denken, nichts lieben kann als Gott; die Kreaturen und sich selbst sieht sie nur in Gott und gedenkt ihrer nur in ihm, wie einer, der sich ins Meer gestürzt hat und unter dem Wasser hinschwimmt, nichts berührt als das Wasser; die Gestalten, die außerhalb des Wassers sind, kann er wol sehen, aber nur im Wasser, und Gottes Liebe ist ein tiefes, stilles Meer." Diese Worte der Katharina zeigen eine pantheistische Stimmung, obwol verbunden mit christlichen Wahrheiten und dadurch ermäßigt oder korrigirt. „Wer da liebt, will sich einigen mit dem, was er liebt." „Durch die Liebe wird die Seele eine Sache, und diese Einigung der in Gott verliebten Seele ist vollkommener als ihre Einigung mit dem Leibe." Von seiten der Kreatur ist die Liebe Dank: „ich kann dir nichts geben, was du mir nicht gegeben hättest". Aber diese Liebe ist auch gegenseitig: „wie Gott in sich selbst versenkt, sich verliebte in die Schönheit seiner Kreatur und also trunken vor Liebe sie erschuf nach seinem Bilde, so gibt auch die Seele ihrem Schöpfer zu trinken, wenn sie ihm Liebe für Liebe gibt". Die Liebe zu Gott ist nicht ohne den Haß gegen die Eitelkeit ꝛc. der Welt und ohne den steten Kampf gegen die Sünde, welche wider Gott ist. „Die Kreatur soll sich hassen, nicht wiefern sie Kreatur ist, sondern wiefern sie sich erkennt als Rebell gegen ihren Schöpfer". Freilich ist es die „Sinnlichkeit", welche „stets rebellirt gegen den Schöpfer", nach römischer Lehre, welche immer auf die Bahn jener falschen Mystik und ihrer Askese verführt. So vor allem in der nachreformatorischen Mystik Spaniens (Theresia von Jesu † 1582, Johann vom Kreuz † 1591 u. a.); sowie in dem mystischen Quietismus einer Madame von Guyon († 1717, „Les torrens spirituels": Gott ist das

Meer, in welches sich die Ströme des inneren Lebens ergießen und verlieren). Eine maßvollere Vertretung hat diese Richtung in Fénélon († 1715) gefunden, und seiner „Explication des maximes des Saints", worin es ihm nach seiner Erklärung um die zwei Dinge zu thun war: daß die Liebe Gottes eine Liebe zu ihm um seiner selbst willen sei, abgesehen von der Seligkeit, die man in ihm finde, und daß im Leben der gefördertsten Christen, der vollkommensten Seelen, die Liebe alle anderen Tugenden übertreffe, beseele und deren Uebung regiere. Diese Gedanken haben in der asketischen Literatur und im Lied nicht blos der römischen Kirche (vgl. Angelus Silesius), sondern auch auf evangelischem Boden (vgl. Tersteegen) weite Verbreitung gefunden. Aber sie stehen immer in Gefahr, sich in die Stimmung der pantheistischen Naturmystik zu verlieren, oder der eigenen Gerechtigkeit in der feinsten Gestalt des innerlichen Gefühlslebens zu dienen, wenn sie nicht auf das Bewußtsein der Sündenvergebung in Christo gegründet werden.

8. Die evangelische Theologie. Luther hat daher die Lehre von der Liebe, indem er sie in der Gnadengewißheit von der Sündenvergebung begründete, richtig gestellt und gegen jene Abirrungen und die einseitige Betonung des Stimmungs- und Gefühlscharakters gesichert, so sehr seine Worte zuweilen mit jenen Worten mittelalterlicher Scholastik und Mystik stimmen. Die Liebe, welche das Widerspiel der Selbstsucht ist, meint nur das Eine, das sie liebt. „Denn solches ist der Liebe eigentliche Art, wes sie sich annimmt, des nimmt sie sich allein an, da bleibt und beruht sie auch und achtet sonst in der weiten Welt nichts mehr" (10, 20). So denn auch die Liebe zu Gott. Sie muß derart sein, „daß ich Gott so lieb habe, daß ich seinethalben könne verlassen alle Kreaturen, und wenn er's haben will auch Leib und Leben, ja daß ich ihn allein liebhabe über alles. Denn Gott ist ein Eiferer; er kann's nicht leiden, daß man über ihn etwas liebhabe; aber unter ihm etwas liebhaben, lässet er wohl zu" (14, 6). Es ist aber nicht etwas an oder von Gott, was die wahre Liebe meint und will, sondern Gott selbst. Dies spricht Luther in einer Stärke aus, wie es auch die Mystik eines Fénélon nicht stärker gesagt hat. So wenn er „die rechten frommen Christen und Kinder Gottes" denken und sprechen läßt: „Ich will nicht das deine, ich will dich selbst haben. Du bist mir nicht lieber, wenn mir wohl ist, auch nicht unlieber, wenn mir übel ist". „Und wenn sie schon wüßten, daß kein Himmel noch keine Hölle, noch keine Belohnung wäre, dennoch wollten sie Gott dienen um seinetwillen" (22, 132 f. „Von zweierlei Menschen" 1523). Im Gegensatz zur scholastischen Lehre, daß man nach Gott auch beatudinem formalem suchen solle, „die Freud, Lust, Süßigkeit, die da folgen aus der Erkenntniß Gottes, gleich als wäre es nicht genug, so man allein lauter Gott suchet, man müßte auch wie die Knecht von ihren Herrn verpflichteten Lohn haben": „Also sollen sie ohne allen Lohn und Genieß Gott suchen um seiner bloßen Güte willen, nichts mehr begehren, denn sein Wohlgefallen" (22, 139). Von der römischen Mystik aber unterscheidet sich dergleichen wesentlich dadurch, daß hier die Liebe nur wurzelt im Glauben an die Sündenvergebung in Christo und nicht, wie dort der Weg zum Heil, sondern die Erwiderung der Heilserfahrung ist. Dies hat unter den kirch-

lichen Bekenntnissen mit besonderer Klarheit und Energie die Apologie zum Ausdruck gebracht in dem Abschnitt De dilectione et impletione legis im Gegensatz zur römischen Lehre vom gerechtmachenden habitus infusus, qui est dilectio (p. 120. 168). Die Liebe zu Gott hat die Rechtfertigung zur nothwendigen Voraussetzung; denn die göttliche Gnadenverheißung sola fide accipitur. Haec fides sola accipit remissionem peccatorum etc. Deinde sequitur dilectio et ceteri boni fructus (p. 121. 171). Denn wir können Gott nicht lieben, solange wir ihn nicht als einen versöhnten wissen (p. 122). Hier ist die Liebe nicht nur psychologisch und ethisch richtig begründet, sondern auch selbst als innere sittliche Aktivität, nicht blos als jene allgemeine Stimmung und Zuständlichkeit und damit als Seele einer neuen sittlichen Lebensaktivität (impletio legis) gefaßt. Dies bildet denn auch die Voraussetzung und Grundlage derjenigen Erörterungen, welche die späteren Ethiker über die Liebe zu Gott anstellen mit, wenn auch vorsichtiger Wiederaufnahme der augustinischen und folgenden Bestimmungen.

Einen etwas abstrakteren Charakter hat die Erörterung des reformirten Danäus in seiner „Ethice christ.“, wenn er ausführt, daß wir Gott und seine gloria nicht um eines Gutes willen, des ewigen Lebens oder dgl. zum Ziel haben sollen, wodurch unser Verhalten ein Lohnverhalten würde, sondern lediglich um seiner selbst willen (I, 17, fol. 776 ff.). Hier wird Gott zu sehr nur in seiner Absolutheit, als abstrakte Ursache und höchstes Sein (fol. 80) gefaßt, zu wenig, wie es doch christlich und evangelisch ist, in seinem Heilsverhältniß zu uns. Die Lehre der Apologie mit traditionellen Gedanken kombinirend, definirt Baier („Compendium theologiae moralis.“ Jena 1698) die Liebe zu Gott als den motus animi fervidior, mit dem er in Deum feratur, imo quantum fieri potest uniri cum eo velit (III, 7, 3, § 1, p. 313), nicht blos als mit unserem Schöpfer, sondern vornehmlich wegen der Gnade der Erlösung ꝛc. Aehnlich Buddeus („Institutiones theologiae moralis.“ Leipzig 1723): Wir lieben Gott als das summum bonum und der uns zuerst geliebt hat, mit einer Liebe, die intensive summus und comparate summus ist, wie wir sonst nichts lieben: propter se ipsum, reliqua omnia propter Deum (I, 4, § 111 f., p. 143 f.). In ihm allein auch findet die Seele Ruhe und Genüge, in keiner Kreatur (§ 114, p. 146, wobei Buddeus nicht umhin kann, Thomas Aquinas lobend anzuführen). Wenn man die Liebe eintheilt in amor concupiscentiae et complacentiae, so sind das nur Modifikationen der Betrachtungsweise; amor unionis aber ist jede Liebe zu Gott: denn omnis amor Dei unionem cum Deo jam supponit et ad arctiorem cum eo unionem tendit (§ 116, p. 147).

So wiederholt denn auch Buddeus, daß Gott nicht vor allem propter dona spiritualia et aeternam beatitudinem zu lieben sei — das ist amor impurus — denn Gott ist supra omnia zu lieben. In dieser Unterordnung ist jenes damit allerdings eingeschlossen. Hierfür beruft sich Buddeus rühmend auf Bernhard's Traktat De diligendo Deo: non enim sine praemio diligitur Deus, etsi non praemii intuitu diligendus sit (§ 122, p. 150 ff.). Denn die Würdigung Gottes als summum bonum, von dem gilt, daß er dignus sit, qui supra omnia ametur, womit zugleich die Erkenntniß verbunden ist, daß wir in ihm

unsere Seligkeit finden, verunreinigt die Liebe nicht (§ 124, p. 152), womit denn eine Zurechtstellung früherer mystischer Aufstellungen gegeben ist. Buddeus verweist S. 145 auf Johann Arnd's „Wahres Christenthum" I, 28, wo von den Motiven der Liebe zu Gott gehandelt wird. Arnd hatte sich an der edlen Mystik eines Bernhard, Kempis, Tauler und der Deutschen Theologie genährt und erneuerte diese Mystik evangelisch gereinigt in der evangelischen Kirche, um neben dem Christus für uns auf den Christus in uns zu dringen. Und seine Predigt der Innerlichkeit des Christenthums und der völligen Liebe zu Gott dem höchsten Gut hat so gesegnete Wirkung gehabt, daß Spener sogar Arnd hart neben Luther stellte. Um ähnliche Zeit erschienen Joh. Gerhard's „Meditationes sacrae" (1606), in welchen nicht minder die beste frühere Mystik zum evangelischen Ausdruck kommt. Vgl. Medit. 9: de amando solo Deo, als dem summum bonum, in quo omnia bona, sine quo nullum aliud verum bonum, nicht blos weil wir für Gott geschaffen sind und unsere Seele nur in ihm ihr Genüge findet, sondern vielmehr noch weil die ewige Liebe uns ihre Feinde und Sünder in Christo bis in den Tod geliebt hat. Die Liebe wandelt den Liebenden in sich selbst und einigt ihn mit dem Geliebten. Qualis amor tuus, talis ipse es, quia amor tuus te in se transmutat; amor est summum vinculum, quia amans et res amata fiunt unum. So schließt denn (Medit. 13: de spirituali conjugio Christi et animi) in der Liebe Christus einen Bund mit der Seele als seiner Braut: ama, o fidelis anima, amorem illius, qui ex amore tui descendit in uterum virginis. Hier begegnen uns die Klänge der alten Mystik, vor allem eines Bernhard, wieder; aber gereinigt von den Ueberschwänglichkeiten einseitiger Gefühlserregung und den Trübungen pantheisirender Stimmungen und im Einklang mit der orthodoxen Lehre der evangelischen Kirche.

Aber wie es eine Orthodoxie gab, welche allerdings im richtigen Gefühl der von daher drohenden Abirrungen von der Mystik Arnd's nichts wissen wollte (z. B. Luk. Osiander in Tübingen), so entwickelte sich auch eine Mystik, welche von der Orthodoxie nichts wissen wollte und so denn die alten pantheisirenden Ueberschwänglichkeiten und Irrthümer erneuerte und in ihrer schwärmerischen Unmittelbarkeit und Innerlichkeit schließlich das heilsgeschichtliche Christenthum verlor (z. B. Gichtel). Dagegen suchte Labadie († 1674) die katholische Mystik des Jansenismus in die reformirte Kirche überzuleiten und mit reformirtem Gemeinschaftsleben zu verbinden; von da sind diese Einwirkungen durch den Pietismus in die lutherische Kirche gekommen; aber nach erster heilsamer Wirkung durch die Geringschätzung der kirchlichen Ordnungen ungesund subjektiv und gefühlig und dadurch für die Thätigkeit in der Welt unkräftig geworden.

Einer solchen Liebe zu Gott, die wesentlich Gefühlsstimmung ist, setzte Kant seinen Moralismus entgegen, welcher Liebe als persönliches Verhältniß nicht kennt, weil dies etwas Pathologisches und so denn Gott gegenüber, der kein Gegenstand der Sinne sei, nicht möglich sei, sondern nur die praktische Liebe, welche mit Erfüllung der Pflichten identisch ist. Im Uebergang von Kant zur Kirche steht Ritschl, wenn er mit Ausscheidung aller mystischen und pietistischen Elemente und mit Ablehnung der Rede von „dem mit Christo in Gott verborgenen Leben"

die Liebe bezeichnet als den „Willen, welcher aus dem Motiv des Gefühls von dem Werthe eines Objekts sich entweder auf dessen Aneignung oder auf dessen Förderung in seiner Art des Daseins richtet", sodaß also „der Wille der Liebe den Selbstzweck des anderen in den eigenen persönlichen Selbstzweck aufnimmt". Die Wahrheit ist, daß die Liebe zu Gott nicht einem ruhenden Sein oder einer Substanz gilt, sondern dem persönlichen und in Christo offenbar gewordenen Gott des Heils, den wir als Christen nicht denken und lieben ohne seinen Heilswillen in Bezug auf uns und auf die Welt, sodaß dieser Wille Gottes in unserem Willen der Liebe zu Gott mit aufgenommen ist.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Zur Chronologie des Lebens Pauli.

I. Paulus in Damaskus.

Von Oberprediger Lic. Dr. **Geo. Wandel** in Strausberg.

§ 1. Exkurs über 2 Kor. 11, 32—33.

Aus dem Umstand, daß wir unsere Untersuchung mit der Stelle 2 Kor. 11, 32—33 anfangen: Ἐν Δαμασκῷ ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως ἐφρούρει τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν πιάσαι με καὶ διὰ θυρίδος ἐν σαργάνῃ ἐχαλάσθην διὰ τοῦ τείχους καὶ ἐξέφυγον τὰς χεῖρας αὐτοῦ wird erhellen, daß wir derselben (mit Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 217) eine selbständige Bedeutung für die Chronologie des Lebens Pauli beilegen, und sie nicht etwa (wie Wieseler, Chronologie, S. 167 ff.) in den zweiten Rang verweisen. Hierin befinden wir uns von vornherein im Widerspruch mit denjenigen, welche zwar von der Stelle Notiz nehmen, aber nur um ihre Unbrauchbarkeit für die Chronologie zu konstatiren (Anger, De temporum in Actis Apostolorum ratione, S. 181; von den Neueren: Hofmann, Biblische Geschichte N. T., S. 358). Wieseler in seinem ausführlichen Werk über die Chronologie der Apostelgeschichte hat dies zwar nicht geradezu gethan, allein einen nur sekundären Gebrauch von dieser Stelle gemacht. Der Termin der Bekehrung Pauli stand ihm anderweitig bereits fest, und es kam ihm lediglich darauf an, die Korintherstelle mit seinen sonstigen Resultaten in Einklang zu bringen. Wir hingegen gedenken aus dieser Stelle ohne Rücksicht zunächst auf andere Data, soweit es angeht, das Bekehrungsjahr des Apostels zu ermitteln und alsdann von dem so gewonnenen festen Punkt aus die anderen wichtigeren Daten zu bestimmen. Ergeben diese in ihrer Gesammtheit einerseits einen angemessenen Rahmen, um die Lebensereignisse des Apostels darin unterzubringen, und widerspricht andererseits das so gewonnene chronologische Gerüst nicht irgendeiner sonst offenkundigen Thatsache, so wird durch die Angemessenheit des Ganzen rückwirkend der Anfangspunkt, der zunächst immer etwas Schwankendes hat, konsolidirt.

Man könnte gegen dies von uns befolgte Verfahren etwa einwenden, daß der Versuch, gerade das Bekehrungsjahr des Apostels aus unserer Stelle zu bestimmen, an der historischen Unsicherheit der Thatsache, aus der wir es zu erschließen gedenken, scheitern müsse (Nösgen zu Apg. 9, 23 ff.), daher man besser thue, etwa von hinten anfangend, das Jahr des Wechsels der Prokuratoren Felix und Festus zu bestimmen und von hier aus (wie der Verf. des Art. Paulus in

Riehm's Handwörterbuch) alsdann weiter zu operiren. Allein damit ist nichts geholfen; denn das Jahr dieses Wechsels läßt sich unmittelbar leider nicht bestimmen; es schwankt zwischen zwei Möglichkeiten, zu denen Nösgen neuerdings eine dritte gefügt hat, nämlich es schwankt jetzt zwischen den J. 57—59. Es muß aber doch wenn irgend möglich der Ausgangspunkt durch absolute Chronologie (um mit Wieseler zu reden) fest bestimmt werden. Man thäte dann noch besser, vom Todesjahr Agrippa's I. anzufangen, wenn es nur anginge, von hier aus Fühlung mit den anderen durch Paulus selbst verbürgten Thatsachen des Galaterbriefes zu gewinnen, von der Apostelgeschichte zu geschweigen; denn was hülfe es uns, wollten wir mit Zeller gegen Neander annehmen, die Kollektenreise der beiden Apostel falle ins J. 44, wenn doch die ganze Reise historisch unglaubwürdig sein soll (so Overbeck; Wendt zu Apg. 11, 30; und Krenkel, Paulus, S. 45) und die Beziehungen dieser Reise zu den übrigen völlig fehlen.

Dagegen ist das Faktum, von welchem wir unseren Ausgang nehmen, wenigstens durch den Apostel selbst gegen alle Anzweiflung gesichert, und es kommt zunächst darauf an, den einfachen Wortsinn der angeführten Korintherstelle zu erwägen.

Die kleine Erzählung (V. 31—33), welche der Apostel der vorangegangenen ausführlichen Darstellung seiner für Christum ausgestandenen Leiden nachträglich noch angeschlossen und mit einer besonderen Betheuerung ihrer Wahrheit eingeleitet hat, bildet ein Ganzes für sich, im Gedanken mit dem Vorangegangenen wesentlich eins, und doch von ihm getrennt. Das einleitende Ἐν Δαμασκῷ ist daher als allgemeine Bezeichnung der Oertlichkeit (Hofmann z. d. St.), an welcher die nachfolgende Begebenheit sich zutrug, ein elliptischer Satz, nicht eine Anakoluthie (Meyer z. d. St.), eine Bestimmung vielmehr, die sich auf alles Folgende mitbezieht (De Wette z. d. St.), dem Sinne nach gleichbedeutend mit: In Damaskus litt ich, was nun folgt (Olshausen z. d. St.).

Die Person des Aretas, von dessen Ethnarchen nunmehr die Rede ist, des damaligen Königs vom Peträischen Arabien, ist uns mit Wahrscheinlichkeit bekannt. Er führte den Beinamen Aeneas und folgte seinem Vorgänger Obodas in den letzten Lebensjahren Herodes' des Großen und am Ende der syrischen Statthalterschaft des Saturninus, d. h. ums Jahr 7 v. Chr. (Josephus, Antiq. 16, 9, 4; Bell. jud. 1, 29. 4; Schürer, Neutest. Zeitgeschichte, S. 234; Wieseler, Chronologie, S. 167; Keim in Schenkel's Bibellexikon unter Aretas). Wenigstens erwähnt Josephus keinen Thronwechsel in Arabien seit dieser Zeit bis zum Tode des Tiberius, daher Aretas, dessen Streit mit Antipas er ausführlich erzählt, eben der Aretas Aeneas sein könnte, wiewol er sehr bejahrt gewesen sein muß, weshalb Wieseler (in dem Artikel Aretas in der Realencyklopädie) unter dem Aretas zur Zeit des Antipas einen Nachfolger des Aeneas vermuthet hat, was übrigens für die vorliegende Frage gleichgültig ist.

Ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως kann daher nur der von ihm in Damaskus eingesetzte Statthalter und Stellvertreter des Königs selbst sein, eine andere Deutung lassen die Worte schlechterdings nicht zu (vgl. die Artikel: Ethnarch, bei Winer, Riehm und Herzog). Der Ausdruck Ethnarch oder Volksfürst bezeichnet

einen kleineren Fürsten, der den Königstitel nicht führen darf, oder den Vertreter eines Fürsten. Als Beispiel für ersteren Gebrauch des Titels mag Archelaus genannt werden, den Augustus nach des Herodes Tode dazu ernannte; für den letzteren Gebrauch sei der Vorsteher der ägyptischen Judenschaft in Alexandrien genannt, der diesen Titel führte. Keineswegs aber kann von einem Beamten, den der arabische Fürst speciell über die Juden gesetzt, die Rede sein, noch weniger von einem, den diese sich selbst gewählt. Der letztere müßte ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων heißen, und seine Existenz ist geschichtlich durch nichts bezeugt oder wahrscheinlich gemacht. Nur von den Juden in Aegypten berichtet Josephus, daß sie sich eines solchen Beamten erfreuten, dessen Existenz über Augustus hinaus auch wieder streitig ist, weil später nur von einem Alabarchen der Juden gesprochen wird (Josephus, Antiq. 20, 5, 2 auch 19, 5, 1), dessen Einerleiheit mit dem früher bezeugten Ethnarchen zur Zeit eine offene Frage ist. Die Zahl der in Damaskus ansässigen Juden betrug zur Zeit des jüdischen Krieges nur etwa 10,000 (Josephus, Bell. jud. 2, 20, 2), ungerechnet die Proselyten; eine zu geringe Zahl, um einen besonderen Ethnarchen nöthig zu machen.

Wollte man aber annehmen, daß Aretas den Juden einen ihrer Landsleute zum Ethnarchen gesetzt, so würde einestheils der Ausdruck: ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως eine sonderbare und ungeschickte Bezeichnung für diese Vorstellung sein, anderentheils dadurch ein Verhältniß des Araberfürsten zur Stadt Damaskus vorausgesetzt, wie wir es für geschichtlich nicht begründet ansehen können, nämlich eine längere Herrschaft des letzteren über die erstere, verbunden mit einer großen Nachsicht desselben gegen die Juden, von welcher uns sonst nichts bekannt ist, die auch im Hinblick auf das Verhältniß des Aretas zu Antipas wenig Wahrscheinlichkeit hat. [1]

Es kann daher unter dem Ethnarchen des Königs Aretas nur entweder der kriegführende Feldherr des Königs und zugleich Statthalter von Damaskus oder ein von diesem über die arabische Kolonie in dieser Stadt eingesetztes ständiges Oberhaupt nach Analogie des jüdischen Ethnarchen in Alexandrien gemeint sein. (Zu dieser Meinung neigt Anger, S. 143, Anm.; vgl. Keim in dem Artikel Aretas.) Die letztere Voraussetzung, nämlich die Annahme der Existenz eines eigenen Hauptes der sabatäischen Kolonie in Damaskus (so Rösgen zu Apg. 9, 23 ff.; Hofmann zu 2 Kor. 11, 32 ff.), kann geschichtlich nicht weiter begründet werden, man müßte denn annehmen, daß die vorrömischen Verhältnisse in Damaskus auch nach der Schlacht von Actium nicht aufgehört hätten, also dem Araberfürsten noch irgendein Einfluß auf die früher von ihm besessene Stadt verblieben wäre (das scheint Overbeck's Ansicht zu sein, Commentar zur Apostelgeschichte, S. 132, Anm.), eine Hypothese, die sich weiter unten als unwahrscheinlich und unhistorisch herausstellen wird. Da die Vertreter dieser Hypothese den Besitz der Stadt Damaskus durch Aretas aber leugnen, auch nicht zugeben wollen, daß der arabische Ethnarch,

1) Herodes Antipas war bekanntlich der Schwiegersohn des Araberfürsten und hatte dessen Tochter, seine Gemahlin, verstoßen; Josephus, Antiq. 18, 5, 1; vgl. auch Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, S. 258 ff., der die Trennung der ersten Ehe in das J. 15 n. Chr setzt.

falls er sich im Kriege gegen Antipas befand, die Juden hätte unterstützen mögen (Hofmann, Biblische Geschichte N. T., S. 358 ff., gibt dies allerdings zu), so wird weiter angenommen, daß die Juden in Arabien um der Missionsthätigkeit des Apostels willen den König Aretas gegen ihn erregt hätten (Anger, S. 181, Anm.), und überhaupt die ganze Begebenheit vor den Krieg mit Antipas falle, in welchen sie gewöhnlich gesetzt wird (Nösgen, a. a. O.).

Hiergegen sei bemerkt, daß die damascenischen Juden nicht Unterthanen des Antipas waren, also trotz des nationalen Zusammenhangs untereinander der arabische Ethnarch ihnen gefällig sein konnte, wenn man der Apostelgeschichte, welche sie als Urheber dieser Katastrophe darstellt, überhaupt Glauben schenken will. Sodann: Saulus war römischer Bürger, und wenn, wie wir später nachweisen werden, Aretas sich damals im Kriege mit den Römern befand, so ist eine solche Thätigkeit seines Ethnarchen um so leichter denkbar. Uebrigens ist die ganze Figur eines besonderen Vorstehers arabischer Kolonisten in Damaskus eine auf keine objektive Thatsache gestützte Hypothese, die dem Ethnarchen ein unmögliches, weil über seinen Berufskreis und seine Kompetenz hinausgehendes Handeln zumuthet, nämlich in einer römischen Stadt (denn dafür sehen die Anhänger dieser Hypothese Damaskus an) gegen den Bürger eines mächtigen Volkes, mit welchem der König Aretas in tiefstem Frieden (nach ihrer Annahme) lebte, in dieser Weise einzuschreiten, und das auf Veranlassung einiger glaubenseifriger Juden. Lagen die Verhältnisse wirklich so, dann bleibt nichts anderes übrig, als die geschichtliche Treue der Apostelgeschichte in dem Punkt wenigstens preiszugeben, daß sie unrichtig die Juden zu Anstiftern des Verfahrens gegen den Apostel gemacht hat; ja man müßte noch weiter gehen und die ganze Erzählung des Apostels anzweifeln, was natürlich umgekehrt dazu führen muß, vielmehr diese ganze Hypothese eines Vorstehers der arabischen Bevölkerung preiszugeben.

Wie soll man sich sonst ein φρουρεῖν τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν vorstellen? [1] Doch nur so, daß der in der Stadt befindliche Befehlshaber mit Militär die sämmtlichen Ausgänge der Stadt besetzte, um die Flucht des Paulus zu verhindern. Das ist auch die Meinung der meisten Kommentatoren mit Ausnahme etwa Neander's (Kommentar z. d. St.; Geschichte der Pflanzung und Leitung, S. 124 Anm.), der von einem Umzingeln der Stadt redet, sich also die Sache so dachte, der Ethnarch habe von außen, nicht von innen die Thore und Pforten bewacht. Jedenfalls muß aber vorausgesetzt werden, daß die Stadt im Besitz des arabischen Fürsten war und sein Ethnarch in ihr militärisch gebot; denn es kann doch ein römischer Bürger in einer römischen Stadt unmöglich von einem arabischen Ethnarchen verfolgt werden. Von einer Belagerung also zum Zweck der Eroberung kann φρουρεῖν nicht verstanden werden, sondern nur von dem Bewachen dessen, was man innehat. Die ganze Situation, welche der Apostel schildert, macht es unmöglich, sich den Vorgang so zu denken, er sei von den Juden in der Stadt verfolgt worden, und draußen vor dem Thore habe der Ethnarch mit

1) Φρουρεῖν πόλιν est: urbem praesidio militari munire vel contra impetus hostiles vel ne quis ex ea elabatur; Anger, S. 174, Anm. M.

Truppenmacht gelegen, bemüht ihn zu greifen. Wie hätten sonst die Juden auf den arabischen Feldherrn Einfluß gewinnen können, der vielmehr Veranlassung gehabt hätte, sich des Flüchtigen anzunehmen, ihn wenigstens vor ihren Händen gerettet hätte? Wollte man aber die Betheiligung der Juden an der ganzen Katastrophe leugnen, wie Overbeck thut (zu Apg. 9, 23 ff.), so bliebe nur die Annahme einer einfachen Gefangenschaft durch die Araber, wogegen das πιάσαι με streitet, welches bei dem Ethnarchen einen gegen den Apostel vorhandenen feindseligen Willen voraussetzt, und um diesen in den Ethnärchen hineinzubringen, ist der Aufenthalt des Paulus in Arabien benutzt worden, wo er die Juden durch seine Predigt unruhig gemacht haben soll ꝛc., d. h. man hat versucht Dunkles mit Dunklerem zu erhellen.

Die einführenden Worte: Ἐν Δαμασκῷ, welche sich auf das Ganze der Erzählung beziehen, nöthigen den Feldherrn mit seinen Truppen als in der Stadt befindlich, diese also als in ihrem Besitz zu denken. Auch daß in der Apostelgeschichte die Juden als diejenigen dargestellt werden, welche den arabischen Statthalter beeinflussen, kann unter gewissen Umständen als sehr wohl möglich gedacht werden, zumal eine große Menge jüdischer Proselytinnen unter den vornehmen Frauen sich befanden (Josephus, Bell. jud. 2, 20, 2). Deshalb braucht der Ethnarch selbst weder ein Jude, noch ein Proselyt gewesen zu sein, wie Hofmann (a. a. O., S. 358), wenigstens als möglich hingestellt hat; nur muß er eine herrschende, nicht aber eine geduldete Stellung in Damaskus eingenommen haben. Hierzu kommt, daß der Ausdruck des Apostels τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν keineswegs ein einfacher Pleonasmus ist, wofür er gewöhnlich ausgegeben wird (de Wette), oder gar eine Tautologie (Olshausen), sondern absichtlich gewählt, um dem Leser das Faktum durchscheinen zu lassen, daß der Ethnarch des arabischen Königs eine Stadt bewachte, die eigentlich und rechtmäßig den Damaskenern gehörte, also auf unrechtmäßige Weise in seine Hand gekommen war, wie weiter unten bei der Geschichte der Stadt sich noch klarer herausstellen wird.

Der einfache Wortsinn der ganzen Stelle kann daher nichts anderes besagen, als daß in den Tagen des (ersten oder zweiten) Verweilens des Paulus in dieser Stadt, der Ethnarch des arabischen Königs Aretas, welcher damals gerade aus irgendeinem Grunde die Stadt militärisch besetzt hielt, Anstalten traf das Entweichen des Apostels zu verhindern, und zu dem Zweck die Stadtthore bewachen ließ. Welche besondere historische Konstellation diese Thatsache erklärlich macht, ist eine Frage, die der Apostel leider nicht beantwortet hat, zu deren Aufklärung wir daher in die Profangeschichte hineingreifen müssen. Genauer: es handelt sich darum, durch eine möglichst ausführliche Darlegung der Geschichte dieser Stadt, soweit sie im Josephus, und hier allein aufbewahrt ist, zu ermitteln, wie es kommen konnte, daß ein Aretas durch seinen Ethnarchen in dieser Stadt gebot.

§ 2. Die Geschichte der Stadt Damaskus von Alexander Jannaeus bis zum Tode des Tiberius, 80 v. Chr. bis 37 n. Chr.

Da die Schwierigkeit, aber auch die chronologische Wichtigkeit der Notiz des Apostels in der Thatsache liegt, daß zur muthmaßlichen Zeit seiner Bekehrung

oder bald nachher ein Ethnarch des Königs Aretas in ihren Mauern gebot, so ist es nöthig, Schritt für Schritt die Geschichte dieser Stadt zu verfolgen, und nur Josephus allein kann hier Auskunft geben. Was er über die allgemeinen Zeitverhältnisse uns aufbewahrt hat, genügt, um die vom Apostel angedeutete Episode seines Lebens darin einzuflechten und das Jahr dieser Flucht zu fixiren.

Wir beginnen, um nicht zu weit in die Vergangenheit zurückzugreifen, die Geschichte der Stadt am besten mit dem Zeitpunkt, in welchem sie sich freiwillig unter die Gewalt eines Araberfürsten Aretas stellte, um nicht immerfort der Zankapfel zwieträchtiger Usurpatoren zu sein (Josephus, Bell. jud. 1. 4, 8; Antiq. 13, 15, 2). Diese Begründung arabischer Herrschaft über Damaskus und des dazu gehörigen Territoriums fällt noch in die Regierungszeit des Hasmonäers Alexander Jannaeus, etwa 80 v. Chr.; derselbe starb aber schon im nächsten Jahre, und seine Witwe Alexandra eroberte die Stadt zurück (Josephus, Bell. jud. 1, 5, 3; vgl. aber dagegen Antiq. 13, 16, 3). Unter den streitenden Söhnen der Alexandra, dem Hyrkanus und Aristobulus, griff Pompejus in die Verhältnisse Syriens ein. Seine Unterfeldherren Metellius und Lollius hatten im J. 64 v. Chr. Damaskus erobert, und Syrien und Phönicien wurden römisch eingerichtet (Dio Cassius, 37, 15).

Der Sieger kam selbst nach Damaskus und gab den streitigen Parteien dort Gehör. So ward die Stadt römisch, und der nun folgende Feldzug des Scaurus gegen den Araberfürsten läßt nicht annehmen, daß vorrömische Verhältnisse, die an die ehemalige arabische Herrschaft erinnerten, geblieben sein sollten. Die Stadt blieb geraume Zeit ein integrirender Bestandtheil der Statthalterschaft Syrien (Josephus, Bell. jud. 1, 7, 7). Der Statthalter Sextus Cäsar residirte in Damaskus, und nach seiner, sowie des großen Caesar meuchlerischer Ermordung erhält Damaskus einen neuen Präfekten in einem gewissen Fabius, der später, durch das Geld des Antigonus gewonnen, diesen gegen Herodes unterstützte. Als Kleopatra im J. 34 mit Antonius die Reise nach Judäa antrat, schenkte dieser ihr Cölesyrien und außerdem die Küstenstädte zwischen dem Libanon und Aegypten; ob auch Damaskus ist indeß streitig (Josephus, Bell. jud. 1, 18, 5); auch wurden diese Schenkungen eigentlich niemals vom römischen Senat öffentlich anerkannt.

Nach der Schlacht bei Actium fiel natürlich der Besitz der Kleopatra an Augustus, der endlich die verwirrten Verhältnisse von neuem ordnete (Dio Cassius 51, 18). Einen Theil des Besitzes der Kleopatra, nämlich denjenigen, welchen Antonius früher auf ihre Bitten dem Herodes abgenommen hatte (Josephus, Antiq. 15, 4, 1), nebst einer Anzahl von wichtigen Städten, schlug er zu Judäa, da sich ihm die Ueberzeugung aufgedrängt hatte, das Gebiet des Herodes sei zu klein für dessen Leistungen (Josephus, Bell. jud. 1, 20, 3; Antiq. 15, 7, 3).

Damaskus indessen kam nicht unter Herodes, es gehörte wie Tripolis, Ptolemais u. a. zu den auswärtigen Städten, die nichtsdestoweniger gelegentlich des Idumäers Freigebigkeit erfuhren (Josephus, Bell. jud. 1, 21, 11). Aber was wurde aus Damaskus bei der allgemeinen Ordnung der Dinge nach der Schlacht bei Actium? Auf diese Frage lassen sich mehrfache Antworten denken, und sind in der That gegeben worden. Die gewöhnlichen Antworten lauten: Damaskus

wurde wiederum eine arabische Stadt und dem Aretas (natürlich als Vasallenfürsten unter römischer Oberhoheit) zurückgegeben; oder: Damaskus wurde römische Provinzialstadt und ein integrirender Bestandtheil der Provinz Syrien.

Als Vertreter der ersteren These mögen genannt werden u. a. der Geograph Kiepert, Nöldeke (in Schenkel's Bibellexikon unter Damaskus) und Wendt. Wenigstens kann, was der erstere darüber sagt, nicht wohl anders verstanden werden: „Wieder beim Zerfall des seleucidischen Reiches seit 85 v. Chr. von arabischen Fürsten besetzt, wurde sie erst 105 n. Chr. durch Trajan direkt der römischen Provinz einverleibt". Der erste Theil dieser Behauptung ist in solcher Fassung nur theilweise richtig, wie wir bereits nachgewiesen haben; mit dem letzteren dagegen hat es insofern seine Richtigkeit, als das Reich des Araberfürsten, sammt seiner Stadt Petra unter Trajan, durch den Statthalter Syriens Cornelius Palma unterworfen und der römischen Provinz einverleibt wurde (Dio Cassius 68, 14). Wenn daher Damaskus nicht schon früher römische Provinzialstadt wurde, so war dies freilich der späteste Zeitpunkt seiner Einverleibung.

Etwas modificirt, doch ähnlich, scheint die Ansicht Overbeck's zu sein (Kommentar S. 132), der einestheils konstatirt, daß Damaskus vor der römischen Herrschaft in Syrien arabisch war, anderentheils nach derselben eine Einverleibung in die römische Provinz nicht nachweisbar sei, was wir beides acceptiren können, das letztere freilich nur mit der Einschränkung, daß nach der Schlacht bei Actium über dem Schicksal der Stadt eine gewisse Unsicherheit und Unbestimmtheit waltet; vor derselben war sie seit Pompejus unbezweifelbar römische Provinzialstadt. Den Schluß, welchen Overbeck auf Grund von 2 Kor. 11, 32—33 gezogen hat, daß die vorrömischen Verhältnisse (z. B. also der Einfluß des Aretas, Existenz eines Ethnarchen ꝛc.) nicht ganz aufgehoben worden seien, vermögen wir nicht zu billigen. Es hat für uns nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit, daß Pompejus, der bemüht war, eine Statthalterschaft Syrien zu gründen, und so viele Städte, wie nur irgend möglich, den Juden nahm, um sie zu Syrien zu schlagen (Josephus, Bell. jud. 1, 7, 7), Damaskus, die Residenz der Statthalter, unter arabischem Einfluß sollte gelassen haben. Es hat für uns noch weniger Wahrscheinlichkeit, daß bei dem fortlaufenden Hader zwischen den römischen Statthaltern und den nabatäischen Fürsten unter Scaurus und Gabinius (Josephus, Bell. jud. 1, 8, 1. 7) irgendeine amtliche Person, ein Ethnarch des Araberfürsten in Damaskus sollte geduldet sein. Erst gegen das Ende der Regierungszeit des großen Herodes befreundete sich Aretas mit den Römern (Josephus, Antiq. 17, 10, 9). Am wenigsten aber paßt die Stellung der Stadt Damaskus unter Augustus, wie sie sich aus einzelnen Andeutungen bei Josephus wahrscheinlich machen läßt, zu der Annahme einer, wenn auch noch so sehr abgeschwächten arabischen Herrschaft.

Die unleugbaren Schwierigkeiten dieser ersten Annahme führten die größere Zahl der Forscher dazu, die Einverleibung des Ländchens Damaskene in den römischen Provinzialverband auch nach der Schlacht von Actium anzunehmen. Diese zweite Hypothese zählt heute wol die meisten Anhänger, sodaß es über-

flüssig scheinen könnte, besondere Vertreter derselben aufzuzählen. Dennoch seien u. a. Winer, Wieseler, Meyer, de Wette, Neander, Schürer, Hofmann hier genannt. Es erscheint ja am einfachsten, bei dem Mangel genauer Nachrichten über das kleine Ländchen anzunehmen, Augustus habe den Statusquo einfach beibehalten. Wäre diese Annahme richtig, so bliebe zur Erklärung einer, wenn auch nur vorübergehenden arabischen Herrschaft in ihr, nur ein zwiefacher Weg. Entweder die Annahme, daß Aretas, der Vasallenfürst des Kaisers, die römische Stadt erobert, somit einen Krieg gegen den Statthalter von Syrien geführt habe, oder eine Schenkung des Kaisers an den Araberfürsten. Beide Annahmen sind gleich mißlich. Die Vertreter der Hypothese von einer römischen Stadt Damaskus haben die Schwierigkeit des ersteren Auswegs vollkommen gefühlt; eine Handlungsweise, wie sie dem Araberkönig hiermit zugemuthet würde, läßt sich nicht wohl denken, wenn man die Abhängigkeit der kleineren Vasallenfürsten vom Kaiser in Betracht zieht (vgl. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, S. 261). Ohne Erlaubniß des Kaisers durfte Aretas überhaupt keinen Krieg mit einem anderen Volke führen, und daß er es dennoch einmal wagte, rief den bekannten Befehl des Tiberius an den Statthalter Syriens hervor, den Araberfürsten lebend oder todt ihm zu bringen (Josephus, Antiq. 18, 5, 1). Nur Verhältnisse besonderer Art retteten Aretas vor diesem Schicksal. Also ein von ihm hervorgerufener Krieg gegen eine römische Stadt ist sehr schwer, eigentlich gar nicht denkbar.

Man hat daher meist wenigstens den zweiten Ausweg, den einer Schenkung des Kaisers Caligula an den Araberfürsten ergriffen (so namentlich Wieseler in der Real-Encyklopädie unter Aretas; Hilgenfeld, Kommentar zum Galaterbrief, S. 217; Schürer in Riehm's Handwörterbuch unter: Aretas), wohingegen einige andere zwar bei der Eroberung durch Aretas beharrten, aber als Zeitpunkt derselben die Vakanz des Statthalterpostens, den Zwischenraum zwischen dem Abgang des Vitellius und dem Antritt des Petronius, bestimmten (Winer, Neander), worüber wir uns später äußern werden, und Neander muthet uns gar zu, anzunehmen, daß Vitellius nach Tiberius' Tode es ruhig mitangesehen habe, wie der Araberfürst eine römische Stadt besetzte, wahrscheinlich weil ihm fernere Instruktionen von Caligula mangelten.

Aber kaum weniger mißlich ist der andere Ausweg, der einer Schenkung von Damaskus an die Araber (schon Zeller, Apostelgeschichte, S. 204 Anm., fand ihn unwahrscheinlich). Wieseler besonders, der eigentliche Hauptvertreter dieser Hypothese, hat sich Mühe gegeben dieselbe zu begründen, erstlich durch den Hinweis auf die häufigen Schenkungen römischer Caesaren an Glieder der Herodäischen Familie und andere Fürsten des Ostens. Mit diesem Hinweis freilich auf die vielfachen Gebietsveränderungen, welche in Syrien vor sich gingen, ist für seine Hypothese zunächst noch nichts gewonnen; denn Josephus, der sonst ziemlich genau über kleinere Gebiete, wie das Ländchen Chalkis, Abilene u. a. berichtet, erwähnt von Damaskene auch nicht eine Silbe. Tiberius wenigstens würde den Araberfürsten nicht damit belehnt haben. Aber die Schenkung soll vom Caligula herrühren, der die Verhältnisse im Orient einer neuen Ordnung unterzog (Dio Cassius 59, 12; Josephus, Antiq. 18, 6, 10—11). Außerdem sei höchst auf-

fallend, daß damaskenische Münzen mit den Bildern des Caligula und Claudius nicht existirten, wol aber eine solche mit dem Bilde des Aretas, deren Prägungsjahr zwischen 37 und 54 n. Chr. fallen dürfte. Hiernach müßte also Damaskus bis zu Anfang der Regierung Nero's arabisch gewesen sein, und Wieseler hat kein geringes Interesse daran, die Herrschaft des Aretas über Damaskus wenigstens über mehrere Jahre auszudehnen, damit im J. 43, in welches er die Flucht des Paulus setzt, noch ein Ethnarch dieses Königs darin stationirt werden könne.

Wir werden indessen sogleich nachzuweisen versuchen, daß diese ganze Schenkungshypothese auf sehr schwankenden Füßen steht. Die eben citirte Stelle des Dio Cassius berichtet, daß Caligula, etwa im J. 38, den Araber Soämius, einen Ituräer, zum Herrscher des Ituräischen Arabien einsetzte, also Nabatäisches und Ituräisches Arabien streng voneinander schied. Das erstere gehorchte dem Aretas, das letztere dem Soämius; zwischen beide Gebiete schob sich die Tetrarchie des Philippus, damals schon einige Jahre römisch und zur Provinz Syrien gelegt (Josephus, Antiq. 18, 4, 6), mitten hinein; sie befaßte die Landschaften Trachonitis, Gaulanitis und Batanäa. Wenn Caligula nun Damaskus verschenkte, so konnte er dieses Gebiet naturgemäß nur zum Ituräischen, nicht aber zum Nabatäischen Arabien legen, wohin es seiner Lage nach gar nicht gepaßt hätte; auch ist gar kein Grund ausfindig zu machen, warum Caligula alsbald denselben Fürsten, den sein Vorgänger todt oder lebendig haben wollte, sollte beschenkt haben.

Aber schon im J. 49, so berichtet Tacitus (Annal. 12, 23), wurden Ituräer und Juden, da ihre Könige Soämius und Agrippa gestorben waren, zur römischen Provinz Syrien geschlagen. Der römische Historiker war ungenau über diese Dinge unterrichtet. Schon 44 war Agrippa I. gestorben und über sein Reich ein römischer Landpfleger gesetzt (Josephus, Antiq. 19, 9, 2), und erst neun Jahre später folgte der jüngere Agrippa dem Vater in der Herrschaft. Daß Soämius todt war, wissen wir sonst nicht, müssen es also dem Tacitus glauben. Der Soämius, von welchem Josephus aus dem J. 54 berichtet, daß er seinem Bruder Aziz in der Herrschaft von Emesa gefolgt sei (Josephus, Antiq. 20, 8, 4), kann daher nicht derselbe sein, den Caligula zum König machte, vielleicht sein Sohn, wie der zu Lebzeiten Herodes' des Großen erwähnte Soämius ein Vorfahr, alle drei aber zweifellos Sprößlinge derselben altituräischen Familie. War nun Damaskus zum Ituräischen Arabien gelegt, so wurde es spätestens im J. 49 wieder römisch; wir könnten also aus den J. 49—54 sehr wohl noch Münzen mit dem Bilde des Claudius aus dieser Stadt haben. Daraus, daß sie dennoch fehlen, ist klar zu ersehen, wie wenig stichhaltig dieser Grund ist, um eine Schenkung des Caligula an Aretas zu beweisen.

Nun gibt es aber Spuren, die auf ein anderes Verhältniß von Damaskene zu Rom hinweisen, als es von den Vertheidigern der Schenkungstheorie angenommen wird, und die direkte Zugehörigkeit des Ländchens Damaskene zur römischen Provinz Syrien in Frage stellen. Diese Thatsachen verstehen sich allein dann, wenn Damaskene weder arabisch noch römisch, sondern ein selbständiger,

mit gewissen Freiheiten ausgerüsteter Staat unter römischer Oberhoheit und römischem Schutze war, ein Vasallenstaat ähnlich wie das Reich des Herodes, oder Aretas, oder Soämius, nur demokratisch eingerichtet ohne monarchische Spitze.

Zu dieser Stellung, welche Damaskene dem Augustus und seiner neuen Ordnung der Dinge verdankte, paßt allein die bekannte Erzählung des Josephus (Bell. jud. 1, 20, 4) von der Belästigung der Damaskener durch Räuberbanden aus Trachonitis, in welcher Nothlage die Damaskener den Statthalter von Syrien, Varro, baten, er möchte den Kaiser davon unterrichten; und von Rom aus ergeht dann die Instruktion an Varro die Räuber zu vernichten. Wie soll man sich die Handlungsweise des Statthalters zurecht legen, wenn Damaskus eine römische Provinzialstadt ohne jede Selbständigkeit war? In diesem Falle hätte Varro die einfache Pflicht gehabt die Stadt zu beschützen, und es bedurfte keiner Anfrage beim Kaiser. Die letztere war nur dann gerechtfertigt, wenn der Statthalter nicht ohne weiteres die Befugniß hatte, in die Angelegenheiten des Ländchens Damaskene militärisch einzugreifen, wenn dieses also ein freier Staat war. Auch zu einer Herrschaft des Araberfürsten paßt dieses Verhalten der Stadt in keiner Weise; denn dann war Aretas Obodas der natürliche Beschützer seiner Unterthanen. So wandte sich das militärtsch schwache Ländchen an seinen mächtigen Schutzherrn und bat um Hülfe. Es war dies im J. 23 v. Chr. (vgl. Gerlach, Die römischen Statthalter S. 14. 15).

Von diesem Gesichtspunkt aus ist das Benehmen der Damaskener wie das des Varro ganz wohl verständlich.

Eine andere, für die freiere Stellung des Ländchens Damaskene sprechende Thatsache ist seine Zugehörigkeit zur Dekapolis, jenem mit römischen Privilegien ausgestatteten Städtebund des Ostjordanlandes (im Westen gehörte nur Skythopolis dazu; vgl. Holtzmann in Schenkel's Bibellexikon unter Dekapolis). Plinius und Ptolemäus führen unter diesen Städten auch Damaskus auf, während Josephus nur gelegentlich einiger anderer dazu gehöriger Ortschaften Erwähnung thut, Damaskus aber nicht besonders namhaft macht. Aber er hatte niemals die Absicht alle Orte der Dekapolis aufzuzählen, sonst würde Damaskus nicht gefehlt haben. Diese Thatsache hat Schürer (Neutest. Zeitgeschichte, S. 398 ff.) befremdlich gefunden, wogegen sie mit unserer Voraussetzung recht wohl vereinbar ist.

Wieseler führt den Handel zwischen Damaskenern und Sidoniern (Josephus, Antiq. 18, 6, 3) als Beweis für die römische Unterthanenschaft der ersteren Stadt an; denn von der letzteren ist dies Verhältniß historisch bezeugt (Dio Cassius 54, 7). Das Beispiel spricht vielmehr gegen ihn. Beide Städte hatten eine Grenzstreitigkeit; ihre Territorien grenzten aneinander. Der damalige Statthalter von Syrien, Flaccus, war der natürliche Schiedsrichter zwischen beiden Städten; denn er hatte die Rechte Sidons als römischer Stadt zu vertreten, war aber zugleich der Schutzherr der anderen. Weil aber die Damaskener, denen er ferner stand, befürchteten hierbei zu kurz zu kommen, machten sie den Versuch durch Herodes Agrippa I., der damals noch ein abenteuerliches Leben führte, einen günstigen Entscheid von

ihm zu erlangen. Welchen anderen Schiedsrichter hätten die Damaskener sich wählen sollen, welchem anderen Schiedsspruch würde der Legat sich gefügt haben? Von einer Betheiligung des Aretas, die man erwarten müßte, wenn die Stadt arabisch war, ist in dem ganzen Handel keine Rede. (Gegen die Hypothese der nabatäischen Herrschaft in Damaskus benutzt auch Auger dies Beispiel, a. a. O., S. 175.)

In der späteren Erzählung von dem Blutbad, welches die Damaskener nach der Niederlage des Cestius 66 n. Chr. aus freiem Antriebe und den Römern zu Liebe unter den Juden anrichteten (Josephus, Bell. jud. 2, 20, 2), läßt sich höchstens aus dem Unterschied, welchen Josephus in seinen Ausdrücken zwischen Damaskenern und Römern statuirt, errathen, daß die Stadt nicht schlechtweg römische Provinzialstadt war, wiewol wir zugeben, daß diese Stelle nicht zwingend ist.

Vor allem ist auch der Ausdruck des Apostels zu beachten: τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν, der nur von diesem Gesichtspunkt aus völlig verständlich ist, während anderenfalls die Exegeten nicht recht wissen, was sie mit ihm anfangen sollen im Hinblick auf das vorangegangene ἐν Δαμασκῷ. Der Apostel will dadurch andeuten, daß der Ethnarch die freie Stadt unrechtmäßig okkupirt hatte.

Diese von uns begründete Lösung hat Menke in seinem Bibel-Atlas unter Nr. 5 kartographisch dargestellt. Wann die Stadt den letzten Rest ihrer Selbständigkeit verlor, ob erst unter Trajan, ob nach der Katastrophe im J. 70 oder noch früher, mag dahingestellt bleiben; in der Zeit, in welche die Bekehrung des Apostels fallen muß, war Damaskene ein freies Ländchen unter römischem Schutze, und von dieser Voraussetzung aus versuchen wir es, dem historischen Ereigniß, welches 2 Kor. 11, 32—33 angedeutet ist, näher zu treten.

Der Apostel Paulus und die Auferstehung Christi.

Von **H. Gebhardt**, Pfarrer in Molschleben bei Gotha.

Bei einer eingehenderen Beschäftigung mit der Pauliniſchen Eschatologie hat sich mir die Wahrnehmung aufgedrängt, daß der eigentliche Schlüssel zur Lehre des Apostels überhaupt, der Schwerpunkt seines Evangeliums (Röm. 2, 16), das alles beherrschende Moment seines Christenthums nicht, wie es nach der gewöhnlichen Darstellung scheinen möchte, in dieser oder jener Theorie, namentlich über das Gesetz, sondern einzig und allein in der Thatsache liegt, daß der gekreuzigte Jesus dem Pharisäer Saul oder Paulus der Auferstandene geworden ist (vgl. Gal. 1, 11 ff.).

Häufige, zwar zerstreute, aber miteinander übereinstimmende Aeußerungen des Apostels gestatten nicht nur, nein fordern gebieterisch den Rückschluß, daß er

früher den Alten Bund als die vollkommene Religion betrachtete, durch die Beobachtung der Gebote, Vorschriften und Satzungen oder durch die Werke des Gesetzes die Gerechtigkeit oder völlige Rechtbeschaffenheit vor Gott zu erlangen trachtete und für Israel als das Volk des Gesetzes das Reich Gottes oder die Erfüllung von Gottes Verheißungen erwartete: wenn die Zeit da ist, wird der durch die Propheten angekündigte Heiland kommen, Gericht halten und Israel, den lebenden und den auferweckten Gerechten, die Herrschaft und die Herrlichkeit zum Lohn ertheilen.

Später dagegen sieht Paulus im Alten Bunde nicht etwa falsche, nein die wahre Religion; aber die alttestamentlichen Feiertage, Neumonde und Sabbate sind ihm nur ein Schatten des Zukünftigen, während der Körper Christi ist (Kol. 2, 17); sie sind ihm schwache und dürftige Elemente (Gal. 4, 9 f.); das Gesetz ist ihm nur noch der Zuchtmeister oder Erzieher auf Christus hin (Gal. 3, 24). Er verwirft nicht etwa die Gebote des Gesetzes, dasselbe ist ihm vielmehr heilig, recht und gut (Röm. 7, 7. 12), aber durch das Gebot wurde die ohne Gesetz todte Sünde lebendig, und das zum Leben gegebene Gute gereichte dem Menschen zum Tode (Röm. 7, 9 f.; 13); das Gesetz besteht in Buchstaben (2 Kor. 3, 6 f.), es kann nicht lebendig machen, nicht die Gerechtigkeit geben (Gal. 3, 21). Gottes Verheißungen, Gnadengaben und Berufung bestehen für Paulus nach wie vor (Röm. 11, 29; vgl. 9, 4); aber die Juden eifern mit Unverstand um Gott, haben die Gerechtigkeit Gottes nicht erkannt und ihre eigene aufzurichten getrachtet, hingegen Gottes Gerechtigkeit sich nicht unterworfen (Röm. 10, 2 f.); sie haben sich gestoßen an den Stein des Anstoßes (Röm. 9, 32), haben sich verstocket bis auf einen Rest (Röm. 11, 7), sind gefallen und verworfen (Röm. 11, 11 ff.). Aber siehe, während alle Menschen, Juden wie Heiden, gesündigt haben (Röm. 3, 23), hat Gott seines eigenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für die Sünder dahingegeben (Röm. 8, 32); hat ihn gesandt, daß er, die unter dem Gesetze waren, erlöste (Gal. 4, 4), hat in ihm die Welt mit sich versöhnt (2 Kor. 5, 19). Nun wird der Sünder gerechtfertigt aus Gottes Gnade durch den Glauben (Röm. 3, 24); er wird Gottes Kind durch den Glauben (Gal. 3, 23 ff.), der Glaube ist durch die Liebe thätig (Gal. 5, 6), und die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10). Nun sind alle Gottesverheißungen ja und Amen (2 Kor. 1, 20; vgl. Röm. 15, 8); die Gläubigen sind gesegnet mit jeglichem geistlichen Segen im Himmel (Eph. 1, 3), und die Leiden dieser Zeit sind nicht werth der Herrlichkeit, die an ihnen soll geoffenbart werden (Röm. 8, 18).

Wodurch ist denn nun die Umwandlung des früheren in den späteren Paulus bewirkt worden? Wodurch ist für ihn die von den Propheten geweissagte Zukunft in angehender Erfüllung gegenwärtig geworden? Wodurch ist ihm der verheißene Heiland oder Sohn Gottes als gekommen, der Glaube an denselben als der Weg zur Gerechtigkeit, die Kindschaft, die Herrlichkeit, das Leben als bereits vorhanden erwiesen? Jesus, dem Fleische nach aus dem Samen David's geboren, ist dem Geiste der Heiligkeit nach als Sohn Gottes kräftiglich erwiesen durch Auferstehung von den Todten (Röm. 1, 4). Was hat dann aber sein irdisches Leben zu bedeuten? Er hat sich selbst entäußert (Phil. 2, 6 ff.), ist arm geworden

(2 Kor. 8, 9), ein Diener der Beschneidung (Röm. 15, 8). Sein Tod? Er ist für die Sünder gestorben (Röm. 5, 6 ff.); in ihm ist die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden (Eph. 1, 7); er ist das Sühnopfer geworden (Röm. 3, 25). Seine Auferstehung selbst? Er ist um der Sünden willen dahingegeben und um der Gerechtigkeit willen auferweckt (Röm. 4, 24 f.), die an ihn Glaubenden sind mit ihm begraben durch die Taufe und mit ihm auferweckt durch den Glauben an die Wirkung Gottes, die ihn von den Todten auferweckt hat (Röm. 6, 3 f.; Kol. 2, 12); er ist für alle gestorben, auf daß die, so da leben, hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferwecket ist (2 Kor. 5, 15). Gott hat ihn auferweckt und gesetzt zu seiner Rechten im Himmel (Eph. 1, 20; vgl. Phil. 2, 9 ff.); er ist gestorben, ja vielmehr er ist auferweckt, ist zur Rechten Gottes und vertritt die Seinen (Röm. 8, 34); Gott, der da reich ist an Barmherzigkeit, hat die Sünder um seiner großen Liebe willen, da sie durch die Sünde todt waren, mit Christus lebendig gemacht, hat sie mit erweckt und in den Himmel mitgesetzt in Christus (Eph. 1, 4 f.; vgl. Kol. 3, 3 f.; Phil. 3, 20). Dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er über Todte und Lebendige ein Herr sei (Röm. 14, 9; vgl. 1 Kor. 15, 25 f.), und die Christen warten des Sohnes Gottes vom Himmel, welchen er auferwecket hat von den Todten (1 Thess. 1, 10); er ist der Erstgeborene von den Todten (Kol. 1, 18), und Gott, der ihn auferwecket hat, wird diejenigen, in denen der Geist Christi wohnt, auch erwecken (Röm. 8, 11; Thess. 4, 14); Christus wird ihren nichtigen Leib verklären, daß er gleichgestaltet werde seinem Leibe der Herrlichkeit (Phil. 3, 20), und wie sie getragen haben das Bild des Irdischen, so werden sie auch tragen das Bild des Himmlischen (1 Kor. 15, 49).

Kann hiernach kein Zweifel sein, daß der Glaube und die Predigt des Paulus ganz und allein auf seiner Gewißheit von der Auferstehung Christi beruhen — wie er denn feierlichst erklärt: „Ist Christus nicht auferweckt worden, so ist auch unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich, so werden wir aber auch als falsche Zeugen Gottes erfunden . . ist Christus nicht auferweckt worden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in eueren Sünden, so sind auch die, welche in Christus entschlafen sind, verloren“ (1 Kor. 15, 14 ff.) —, so ist für die Würdigung dieses Glaubens und dieser Lehre die Frage von entscheidender Wichtigkeit: ist die Erscheinung oder Offenbarung oder Erweisung, durch welche Christi Auferstehung dem Paulus gewiß geworden, eine äußerliche, objektiv wirkliche Thatsache oder, wie von der gesammten liberalen Theologie einstimmig behauptet wird, ein blos innerlicher, nur subjektiver, in einer Selbsttäuschung bestehender Vorgang gewesen? Mit der Beantwortung dieser Frage hängt aber aufs innigste das Urtheil über die Berichte der Evangelien und die Verkündigung der Urapostel von der Auferstehung Christi zusammen. Denn auf der einen Seite zu betonen, daß Paulus (1 Kor. 15) die ihm gewordene Erscheinung denen vor den Urapostеln als gleichartig anreiht, und diese Gleichstellung zur Beseitigung von Hindernissen für die eigene Ansicht zu benutzen, auf der anderen Seite jedoch die Offenbarung an Paulus als eine nur subjektive von einigen früheren Offenbarungen als wenigstens einigermaßen objektiven zu unterscheiden, wie Keim das

gethan, ist ein innerer Widerspruch und hat wol auch weder hüben noch drüben Beifall gefunden. Und so erstreckt sich die Tragweite der Frage über die Paulus-erscheinung des Auferstandenen bis auf den Ursprung und das Wesen des Christen-thums überhaupt. Ob die Auferstehung Christi eine geschichtliche Thatsache oder eine Einbildung ist, das läßt sich mit allen Künsten der Verdrehung nicht gleich-gültig oder gar gleichbedeutend machen; selbst ein Strauß hat sich darüber nicht getäuscht, auch kein Hehl daraus gemacht, wie man das in der liberalen Theologie jetzt sogar mit einer gewissen Virtuosität zu thun pflegt. Auf die Länge läßt sich die Auferstehung Christi so wenig wie Christi Worte, Werk und Person als Symbol für christliche Ideen halten; oder hat die Symbolisirung der nicht ge-glaubten Götter bei den späteren griechischen und römischen Gelehrten lange Be-stand gehabt? Die Zeit wird kommen, in welcher man am Osterfest nicht mehr wird fragen müssen: ist dem Verkündiger die Auferstehung Christi Geschichte oder ist sie ihm Bild und Name für Unsterblichkeit, Fortleben im Gedächtniß, ver-klärende Anerkennung, segensreiches Nachwirken im Tode, sei es in Gestalt frucht-barer Gedanken, sei es in Form von Dünger für das Feld?

Da nun der Mehrzahl der liberalen Theologen in Sachen der Auferstehung Christi der Apostel Paulus als längst erobertes und nur noch zur Bestürmung der Innenwerke dienendes Außenwerk gilt; und da andererseits bei dem Stand der Evangelienkritik, worin ich Keim vollständig zustimme, „mit Hülfe des Paulus für die ganze Frage der feste Punkt, der archimedische Punkt gewonnen ist“: so wird es wol nicht als ganz überflüssiges Bemühen erscheinen, wenn ich 23 Jahre nach Veröffentlichung eines Versuchs über „Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner“ ausschließlich, aber mit Hervorhebung einiger, wie mich dünkt, neuer Punkte noch einmal an die Frage herantrete: ist der auferstandene Christus dem Paulus wirklich erschienen oder nicht? Wenn ich in der Beantwortung der-selben die Hauptstreiter auf beiden Seiten kaum einmal erwähne, so möge man das ja nicht als Verkennung nehmen, sondern damit wenigstens entschuldigen, daß ich schlechterdings nichts weiter vorhabe, als ein paar eigene „Funde“ der Be-urtheilung anderer anheimzugeben; alles übrige will nur als des Zusammenhangs wegen unentbehrliche Zuthat angesehen sein.

Daß und wie sich der Auferstandene dem Paulus auf dem Weg nach Damaskus geoffenbart habe, berichtet der Verfasser der Apostelgeschichte in Kapitel 9 und läßt er den Paulus selbst erzählen einmal in Kapitel 22 und noch einmal in Kapitel 26. Von dieser Offenbarung redet anerkanntermaßen der Apostel mehrfach in seinen Briefen, namentlich Gal. 1, 11 ff.; 1 Kor. 9, 1, 6; am aus-und nachdrücklichsten 1 Kor. 15, 1 ff. Wenn Baur das Zeugniß des Paulus in seinem Werth durch die Bemerkung herabzudrücken suchte, daß sich der Apostel selbst über die Art und Weise der ihm gewordenen Erscheinung nirgends erkläre, wie er überhaupt über diese in seinen Briefen kaum berührte und angedeutete Thatsache weit zurückhaltender sei, als man nach den beiden ausführlichen der Apostelgeschichte zufolge hierüber gehaltenen Reden vermuthen sollte: so ist ihm auf diesem Angriffswege, wie es scheint, niemand nachgefolgt. Kann doch auch die schärfste Kritik billigerweise nicht erwarten, daß der Apostel die Geschichte, die

er nach 1 Kor. 9, 1 und 15, 1 ff. in Korinth ebenso wie anderswo gleich bei seinem ersten Auftreten erzählt hatte und darum als seinen Lesern wohl bekannt voraussetzen mußte, anders „berühren und andeuten“ würde, als er 1 Kor. 15, 8 gethan hat. Daß aber Paulus über die ihm gewordene Erscheinung in heiligem Ernst die Wahrheit habe geben wollen, wird wol jetzt auch von den entschiedensten Bestreitern dieser Wahrheit zugegeben.

Wie erklären aber diese Gegner den Widerstreit zwischen der subjektiven Wahrheit und der objektiven Unwahrheit, welche beide sie gleichmäßig behaupten? Durch die Annahme einer Vision. Die ganze apostolische Zeit, so ist kurz zusammengefaßt ihr Gedankengang, ist reich an Erscheinungen eines aufgeregten Nervenlebens, voll der Gesichte und Verzückungen. Paulus selbst rühmt sich nicht weniger als seine judenchristlichen Gegner seiner Gesichte und Offenbarungen des Herrn. Zu der Vision des Auferstandenen war er dadurch vorbereitet, daß er mitten in seinem selbst nur forcirten Kampf gegen das Christenthum durch die innere Entzweiung mit dem Gesetz, durch seinen Geister- und Auferstehungsglauben, durch die Eindrücke der Christen endlich und ihre Appellation an den Wiederkommenden immer schon ein halber Gefangener des verfolgten Glaubens gewesen war. Paulus bezeichnet auch selbst die Erscheinungen des Auferstandenen mit demselben Ausdruck, welchen er und das N. T. überhaupt sonst von Visionen gebraucht. Das visionär Geschaute aber galt wie dem Alten Testament so dem Paulus als Wirklichkeit. Die Auszeichnung des Auferstehungsgesichtes gegenüber den späteren ergab sich ziemlich von selbst aus dem Unterschied des Aelteren und Jüngeren, des Grundlegenden und Abgeleiteten, des unbeschreiblichen ersten Eindruckes und der Wiederholung.

Darf die Visionstheorie mit Keim „heutzutage geradezu als die bevorzugte, wenn nicht gar herrschende wissenschaftliche Erklärung der dunklen Vorgänge nach dem Tode Jesu“ betrachtet werden, so überrascht es auf den ersten Blick förmlich, daß Baur schließlich gesteht, keine weder psychologische noch dialektische Analyse könne das innere Geheimniß des Aktes erforschen, in welchem Gott seinen Sohn in Paulus enthüllte; desgleichen daß Holsten, dessen „scharfe und pünktliche“ Durchführung der Visionshypothese allseitige Anerkennung gefunden hat, zuletzt bekennt, eine befriedigende Lösung des Problems sei nicht Eines Mannes noch Eines Males, und sich damit begnügt, die historische Kritik könne nun schon mit klarerem Bewußtsein und Recht behaupten, daß auch an diesem Punkte in der Entwickelung des menschlichen Geistes kein Riß durch ihre Weltanschauung gehen werde; daß Keim die Visionstheorie zwar auf Paulus anwendet, aber bei der Erklärung einiger weniger Auferstehungsberichte doch für unhaltbar befindet. Dergleichen Aeußerungen oder, wenn man will, Bekenntnisse von Visionstheoretikern werden indessen wohl begreiflich, sobald man die Visionshypothese näher besieht und findet, daß für dieselbe da freilich ungelöste Fragen, Dunkel, Räthsel bleiben müssen, wo sie als Vision behandelt, was keine Vision ist. Nehmen wir solche Besichtigung oder Prüfung vor!

Unstreitig kommen Visionen vor im Sinne „nur scheinbar objektiver Bilder, entstanden aus inneren rein geistigen Anschauungen, welche das Gefühls- und

Phantasieleben stark genug beherrschen, um mittels desselben den gleichen Reiz einmal von innen auszuüben, der auf die Sehnerven sonst von außen her erfolgt". Ebenso unstreitig ist die erste Bedingung für das Entstehen einer religiösen Vision, daß „der Visionär sein Bewußtsein aus der äußeren Welt des irdisch Wirklichen und ihrer Interessen zurückgezogen und mit einer gewissen Stetigkeit in die nur im Geist und im Glauben gewußte Welt des Transscendenten versenkt habe". Unstreitig endlich zieht „die energische Koncentration der geistigen Thätigkeit in die Innenwelt des Selbstbewußtseins auch die Processe des physischen Lebens in das Innere zurück, sodaß häufig eine völlige Lähmung des peripherischen Lebens in Empfindung und Bewegung eintritt".

In der Anwendung dieser Sätze auf die Christuserscheinungen im N. T. schlagen freilich die Bekämpfer der wirklichen Auferstehung selbst wieder verschiedene Wege ein, indem die einen diese Erscheinungen für subjektive Visionen erklären, nach Keim's Ausdruck für Gesichte, welche etwas menschlich Erzeugtes, Selbsterzeugtes, Blüte und Frucht einer täuschungsvollen Ueberreiztheit sind, in einfachen Worten für Visionen, die nur in der Disposition der Jünger ihren Grund hatten, und denen keine objektive Realität entsprach (vgl. „Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1886, S. 257), während einige andere diese Erscheinungen als objektive Visionen gelten lassen, nach Keim's Worten als Gesichte, welche Jesus als der Gestorbene und Wiederlebende, wenn nicht Auferstandene so doch vielmehr himmlisch Verherrlichte seinen Jüngern gab, durch welche er sich seiner Genossenschaft offenbarte, nach anderweitiger Kennzeichnung („Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1887, S. 257) als Visionen, die durch Gott oder den erhöhten Christus bewirkt waren, und denen die objektive Realität des erhöhten, bei Gott lebenden Christus entsprach. Dieser Unterschied, welcher von einzelnen Vertretern der objektiven Vision für so groß gehalten wird, daß sie die Erscheinungen Christi, wenigstens diejenigen vor den Urapostеln, gar nicht Visionen nennen, hindert jedoch nicht, daß die Objektivisten ebenso wie die Subjektivisten, die theistischen Gegner nicht weniger als die pantheistischen, schließlich sämmtliche Christuserscheinungen, insbesondere die dem Paulus auf dem Weg nach Damaskus gewordene, so wie sie berichtet sind, auf Selbsttäuschung beruhen lassen. Noch weniger aber verschlägt es für die Auffassung dieser Berichte, ob die subjektive Vision, wie die einen annehmen, auf dem Weg des Verstandes, oder wie die anderen behaupten, auf dem Gefühlsweg entstanden sein soll. Da es nun überdies hier nicht darauf abgesehen ist, der Visionstheorie in allen ihren Schattirungen und auf allen ihren Wegen nachzugehen, so darf wol ohne Umschweife als die eine Hauptfrage aufgestellt werden: ist es richtig, daß „Visionen mit der Gewißheit ihrer vollen objektiven Wirklichkeit und eines Mittels göttlicher Offenbarung ein unbezweifeltes Element des jüdischen Bewußtseins waren, und daß die ganze Weltanschauung des Paulus, wenn er einmal die subjektive Wirklichkeit der Vision Christi hatte zugestehen müssen, weder einen Grund noch ein Mittel noch einen Anlaß darbot, ihre objektive Wirklichkeit zu leugnen"?

Ein längst verstorbener Geistlicher, der sich viel mit der s. g. Nachtseite des Geisteslebens beschäftigt hatte, pflegte über die Wunderscheu und Wunderbekämpfung

der liberalen Theologie zu lächeln und zu prophezeien: die Zeit wird kommen, in welcher man die Wunder in der H. Schrift nicht mehr leugnen, sondern sagen wird: das können wir auch, wir können noch Größeres! Trügt nicht alles, so hat diese Prophezeiung bereits angefangen sich zu erfüllen. Nach dem, was neuerdings im Magnetisiren, Gedankenlesen, Hypnotisiren u. dgl. geleistet wird, nimmt es mich wunder, daß noch kein Gelehrter darangegangen ist, aus Jesus einen Hypnotiseur zu machen; möglicherweise wirkt da die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte noch zu stark nach. In der mythischen und nebenbei in der vom Thatbestand ganz absehenden symbolischen Auffassung der Wunder Christi sind wol auch gar manche Theologen befangen. Aber selbst bei völliger Voraussetzungslosigkeit dürfte den meisten von diesen doch die Herleitung von Christi Wunderthaten aus Hypnotismus und ähnlichen krankhaften Zuständen wenig sympathisch sein; wie denn Weiße's (vgl. Perty) magnetische Kraft Jesu, soviel mir bekannt, nicht einmal die verdiente Würdigung gefunden hat. Und doch würde solche Herleitung nur der visionstheoretischen Behandlung der H. Schrift entsprechen. Ihr Fehler liegt ja auch nicht darin, daß sie das Vorkommen von Visionen überhaupt anerkennt, sondern darin, daß sie die Theorie von mehr oder weniger krankhaften, wenigstens nur natürlichen Erscheinungen auf diesem Gebiet gleichsam unbesehen und unterschiedslos auf alle von der H. Schrift berichteten inneren und sogar auf nicht nur innere übernatürliche Vorgänge anwendet.

Fassen wir zunächst die inneren Vorgänge ins Auge! Im Unterschied von Erlernen, Einüben und Ausführen mit ihren mannichfachen Abstufungen in Leichtigkeit oder Talent, in Fleiß oder Mühe, in Geschicklichkeit oder Tüchtigkeit, gibt es auf allen Gebieten des geistigen Lebens geniale Anlagen oder Gaben, Schwung oder Begeisterung, Werke oder Schöpfungen. Auch das Geniale hat viele Gradunterschiede, z. B. vom Einfall bis zur Idee oder Intuition oder Eingebung, vom Hinwerfen bis zum originalen Meisterwerke. Die Kehrseite des Genius aber ist bekanntlich der Wahnsinn mit seinen Wahnvorstellungen und wahnwitzigen Vornehmen; auch er tritt in zahllos verschiedenen Gestalten auf, und wer vermag alle Schritte von der untersten bis zur obersten Sprosse der Wahnsinnsleiter anzugeben? Hat man doch mit gleichem Recht gesagt, daß in jedem Menschen etwas von einem Genius schlummere, und daß kein Mensch ganz ohne einige Verrücktheit sei. Weniger anerkannt und doch wahr ist es, daß Genius und Wahnsinn aus derselben Geisteswurzel, nur nach entgegengesetzter Seite hin, erwachsen oder auch nur die entgegengesetzten Richtungen derselben Geisteskräfte sind, und daß sich beide einander nahe berühren oder doch aneinander grenzen, und daß gerade so wie der Wahnsinn im weitesten und über den gewöhnlichen Begriff hinausgehenden Sinn auch der Genius oder das geniale Geistesleben wol der Anlage nach vorhanden ist, aber erst durch irgendwelche Einflüsse von außen geweckt und zur Entwickelung und Bethätigung gebracht wird.

Während wir aber für die entgegengesetzten Richtungen des natürlichen Geisteslebens auf den anderen Gebieten die zwei verschiedenen Namen des Genius und des Wahnsinns haben, mit dem ersten dieser Namen jedoch nicht das geniale

Leben, sondern die geniale Lebenskraft bezeichnen, gebraucht die H. Schrift im allgemeinen für die dem Genius und dem Wahnsinn entsprechenden Richtungen des religiösen Geisteslebens gleichmäßig den Namen „Geist", benennt auch mit diesem Namen sowol das religiöse Geistesleben wie den religiösen Lebensgeist. Sie redet von dem Geist aus Gott (1 Kor. 2, 12; vgl. 1 Kor. 1, 22), von dem Geiste Christi (Röm. 8, 9; vgl. Gal. 4, 6), vom Geist der Weisheit (Eph. 1, 17), der Wahrheit (1 Joh. 4, 6), aber auch vom Geist der Welt (1 Kor. 2, 12), vom Geist des Widerchrists (1 Joh. 4, 3), des Irrthums (1 Joh. 4, 6), von verführerischen Geistern (1 Tim. 4, 1); sie redet vom Haben des Geistes Gottes (1 Kor. 7, 40), aber auch vom Sein im Geist (Offb. 1, 10). Die Mehr- ja Vieldeutigkeit des Namens „Geist" besagt aber mitnichten, daß die Schrift keinen Unterschied mache zwischen Geist und Geist; der Geist der Wahrheit ist ihr das Gegentheil vom Geist des Irrthums (1 Joh. 4, 6). Das Geistesleben nach beiderlei Richtung hat die gleiche natürliche Grundlage: das Erkennen, das Gefühl, den Willen; es wird aber als heiliges hervorgerufen durch den h. Geist, als lügnerisches, unheiliges oder unreines, verderbliches durch den bösen Geist, der in der Welt herrscht.

Letzterer begreift in sich, hat unter sich, sendet aus mannichfach verschiedene Geister, welche in die empfänglichen Menschen fahren, sie in Besitz nehmen, in ihnen und durch sie wirken; man vergleiche die Legion des Gadareners (Mark. 5, 9), die sieben bösen Geister der Maria von Magdala (Luk. 8, 2), Beelzebub, den Obersten der Teufel (Matth. 12, 24), die unreinen Geister (Offb. 16, 13 f.; 18, 2; Joh. 13, 27; Mark. 1, 23 ff.). Denen, welche die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, daß sie selig würden, sendet Gott kräftiges Irrsal, daß sie der Lüge glauben (2 Thess. 2, 9 ff.); der Teufel und Satan verführt die ganze Welt (Offb. 12, 9; vgl. Eph. 6, 11 ff.; Joh. 12, 31). Aus dem Besessen- oder Verführtsein, dem Glauben an den Irrthum oder die Lüge und dem Wandel nach dem Lauf dieser Welt, nach dem Fürsten der Macht der Luft, der wirksam ist in den Söhnen des Ungehorsams (Eph. 2, 2 f.), heben sich die durch besondere Naturanlage und besondere Einflüsse oder Einwirkungen verursachten stärkeren und stärksten Grade des unheiligen Geisteszustandes ab, auf welchen einzelne Menschen Träger und Werkzeuge, gleichsam Medien des Welt- oder widergöttlichen Geistes sind. Hierhin gehören die Wahrsager (Apg. 16, 16) und die Zauberer (Apg. 13, 6 ff.; Matth. 12, 27; Apg. 19, 13 ff.). Auf dem religiösen Gebiete im eigentlichen oder engeren und engsten Sinn entsprechen denselben die falschen Propheten (Matth. 7, 15; 24, 11. 24; 1 Joh. 4, 1; Offb. 2, 20; 16, 13). Die falschen Propheten sind nicht einfach Lügner und Betrüger, sondern sie verkündigen in begeisterter Rede die Lüge, den Irrwahn, das Falsche, was ihnen in unheiligem Geisteszustand eingegeben, von ihnen geschaut oder vernommen worden ist, und falsche, täuschende, irreführende Zeichen und Wunder vollbringen sie mit Kräften, welche ihnen durch den unheiligen Geisteszustand zutheil geworden sind.

Auch der Geist Gottes, der Geist Christi, der h. Geist begreift mancherlei Geister in sich, hat mancherlei Gaben, Wirkungen, Dienste (Offb. 1, 4; 1 Kor. 12, 4 ff.). Niemand heißt Jesus Herr außer durch den h. Geist (1 Kor 12, 3);

die Christen haben die Erstlinge des Geistes (Röm. 8, 23; vgl. Gal. 3, 2 ff.; 2 Kor. 1, 22). Schon auf dieser sozusagen untersten Stufe, auf welcher alle wirklichen Christen stehen (Röm. 8, 9; vgl. Apg. 8, 15 ff.), werden Geistesarten unterschieden, z. B. der kindliche Geist (Röm. 8, 15), der Geist des Glaubens (2 Kor. 4, 13), der Geist der Weisheit (Eph. 1, 17), der Geist der Kraft und der Liebe und der Zucht (2 Tim. 1, 7). Dieses wahrhafte, heilige, selige Geistesleben wird empfangen in der christlichen Taufe oder durch den Glauben (Apg. 19, 1 ff.; Gal. 3, 2), wird aber gesteigert, verstärkt, potenzirt durch Beten und Fasten (Matth. 17, 21; Apg. 13, 1 ff.; 10, 1 ff. 9 ff.; 4, 31), durch Stehen vor Gericht um Christi willen (Matth. 10, 19 f.; Apg. 4, 8; 7, 55 ff), durch Handauflegen (Apg. 9, 17; vgl. 8, 14; 2 Tim. 1, 6). Daß der Geist dabei nicht neue Naturanlagen schuf, sondern vorhandene, schlummernde weckte, häufig auch schon entwickelte oder gebildete und geübte natürliche Geistesgaben heiligte, verklärte, in Kräftigkeit und Gehalt hob, das geht aus der Aufzählung der Geistesgaben 1 Kor. 12, 4 ff. deutlich hervor. Eine natürliche Grundlage ist ebenso beim Zungenreden, Weissagen und Wunderthun vorauszusetzen wie beim Reden von der Weisheit, von der Erkenntniß, beim Glauben, beim Beurtheilen der Geister und beim Auslegen der Zungen. Andererseits sind auch diese gerade so wie jene Gnadengaben, Dienste, Wirkungen des h. Geistes. Was geweissagt wurde, war nicht selbsterdacht, sondern eingegeben, obwol die Geister der Propheten den Propheten unterthan waren (1 Kor. 14, 32); und Wunder an Kranken waren nicht selbstthervorgebrachte Wirkungen, sondern Thaterweisungen des h. Geistes. Christen, die stetig in den Geisteszustand geriethen, vom h. Geist erfüllt wurden, im Geist, Begeisterung, waren und das in solchem Zustand ihnen Eingegebene oder die ihnen gewordene Offenbarung in begeisterten Worten verkündeten oder darstellten, wol auch zuweilen durch Wunderwerke bekräftigten, waren Propheten (Offb. 1, 10; 4, 2; 10, 7; 11, 18; 22, 9; Apg. 11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 10; 1 Kor. 12, 28; 14. 32; Eph. 2, 20; 4, 11). Eine besondere Art des Gerathens in und des Seins im Geisteszustand ist die Ent- oder Verzückung, die Ekstase (Apg. 10, 10; 11, 5; 22, 17; vgl. 2 Kor. 12, 2. 4; Offb. 4, 1), in welcher die leiblichen Sinne, Auge und Ohr, geschlossen, in Unthätigkeit versetzt sind, wol gar vollständig ruhen, der Geistessinn dagegen, gleichsam das innere Auge und das innere Ohr, Gesichte und Offenbarungen (2 Kor. 12, 11) empfangen, Un- und Uebersinnliches in Gestalten schauen und in Worten vernehmen so klar und deutlich, als ob sie mit leiblichem Sinne gesehen und gehört hätten. Begreiflich, daß der Verzückte hinterher manchmal nicht zu unterscheiden vermochte, ob er d. h. seine Seele im Leibe oder außer dem Leibe gewesen sei (2 Kor. 12, 2 f.).

Dieses Schauen und Vernehmen in Verzückung ist es, was man jetzt mit dem Namen Vision bezeichnet und gegnerischerseits zur Bestreitung der Auferstehungsthatsache verwendet. Sehen wir von dieser vorerst ab, um der „Vision" ganz gerecht zu werden! Da behauptet nun Holsten, die objektive Wirklichkeit der Visionen sei unbezweifeltes Element des jüdischen Bewußtseins, und die ganze Weltanschauung des Paulus habe weder einen Grund noch ein Mittel, noch einen Anlaß dargeboten, die objektive Wirklichkeit einer ihm subjektiv gewiß gewordenen Vision

zu leugnen. Beyschlag macht dagegen geltend, daß man nach biblischem Bewußtsein nicht gemeint habe in der Vision Wirklichkeit zu schauen, sondern lediglich Bild, Gleichniß, Symbol; gibt jedoch zu, bei der im engeren Sinne ekstatischen Vision, d. h. bei der äußersten Steigerung des visionären Zustandes, bei welcher die äußere Empfindung und das verständige Bewußtsein völlig zurücktritt, habe das eigenthümliche Gefühl der dann aus dem Zusammenhang mit dem Leibe wie losgelösten Seele die Frage aufdrängen müssen, ob dieselbe etwa nicht blos geistig entzückt, sondern wirklich in eine überirdische Raumwelt entrückt sei. Daß sich Ekstase im weiteren und im engeren Sinn unterscheiden lasse, und zwar so, daß nur oder erst bei der letzteren dem Verzückten später fraglich gewesen, ob er nicht wirklich in eine überirdische Welt entrückt worden sei, dafür spricht die unverkennbare Absicht von 2 Kor. 12, 1 ff. Auch ist ganz richtig, daß Petrus nach seinem Gesicht in Joppe sicherlich nicht gemeint hat, es sei ihm das Tuch vorgehalten worden, damit er mit dem Inhalt desselben seinen Hunger stille (vgl. Apg. 9, 17); dem Paulus ist ebenso bestimmt nicht in den Sinn gekommen, in Macedonien den Mann zu suchen, der ihm in Troas im Gesicht erschienen war (Apg. 16, 9 f.); ist es denkbar, daß Johannes der Täufer das Haupt Jesu darauf angesehen habe, ob die von ihm geschaute Taube noch da sitze, oder sollte derselbe wirklich die Gegend, aus welcher er die Himmelsstimme vernommen, für die Thür oder das Fenster des Himmels gehalten haben (Matth. 3, 16 f.)? Aber damit scheint mir die Frage von der objektiven Wirklichkeit der Visionen im biblischen Bewußtsein nicht erledigt. Für Paulus sind die Erscheinungen und Zusprachen Jesu im Gesicht zu Jerusalem (Apg. 22, 17 ff.) und in Korinth (Apg. 18, 9 f.) ganz ebenso objektive Wirklichkeit gewesen wie die tröstende Antwort, welche er nach 2 Kor. 12, 8 f. auf seine flehentliche Bitte vom Herrn erhalten hat. Nach biblischer Auffassung ist es falsch, bei Visionen zwischen Symbol und objektiver Wirklichkeit zu unterscheiden; der Unterschied besteht vielmehr darin, daß dem Petrus in Joppe, dem Paulus in Troas ein objektiv wirkliches Bild oder Gleichniß oder Symbol, dem Paulus im Tempel hingegen der objektiv wirkliche Jesus erschienen ist.

Eine ganz andere Frage aber ist, ob im biblischen Bewußtsein jeder Vision als solcher objektive Wirklichkeit beigemessen oder zugeschrieben wird. Daß dies nicht der Fall ist, läßt sich beweisen. Religiöse Visionen oder Gesichte und Offenbarungen sind, wenn auch mehr vereinzelte und besonders ausgezeichnete Bethätigungen oder Erscheinungen des Geisteslebens im Sinn des N. T. Da wird aber vor allem unterschieden zwischen dem h. Geist mit seinen Gaben und dem Geist der Welt oder den unreinen Geistern; und Jesus warnt vor den falschen Propheten nicht mit der Erklärung, daß in ihnen kein Geist sei, sondern mit dem Hinweis auf ihre Früchte (Matth. 7, 15 ff.); den falschen Christussen und falschen Propheten sollen die Seinen nicht folgen, obwol jene Zeichen und Wunder thun werden so groß, daß sie, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten verführen (Matth. 24, 24 f.). Also sind Geisteskräfte und Geistesthaten an sich nicht auch schon der Beweis göttlicher Eingebung und göttlicher Vollmacht, sie sind vielmehr verführerisch und verderblich, wenn sie der anderswoher, nämlich aus dem Worte Gottes im Alten Bund und aus seiner Erfüllung in und durch Christus, be-

kannten göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit widersprechen, und in diesem Falle sollen sie verworfen werden. Auf ebendies kommt es hinaus, wenn Johannes 1, 4 ff. schreibt: „Glaubet nicht jeglichem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind. Denn viele falsche Propheten sind ausgegangen in die Welt. Daran erkennet den Geist Gottes: jeglicher Geist, der da Jesum Christum als im Fleisch erschienen bekennt, der ist von Gott; und jeglicher Geist, der da Jesum Christum als im Fleisch erschienen nicht bekennt, ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Widerchrists, von welchem ihr gehöret habt, daß er kommen wird, und der jetzt schon in der Welt ist". Aber auch wo es sich nicht um widerchristliche Geister handelt, wird keineswegs alles sozusagen unbesehens für bare Münze genommen. So ermahnt Paulus 1 Thess. 5, 19 ff.: „Den Geist dämpfet nicht; Weissagungen verachtet nicht; prüfet aber alles, das Gute haltet fest"! und 2 Thess. 2, 2 warnt er die Thessalonicher, weder durch Geist noch durch Wort noch durch Briefe als von ihm geschrieben sich vorschnell die Besinnung rauben oder erschrecken zu lassen, als ob der Tag Christi gegenwärtig wäre. Unter den Gnadengaben des Geistes zählt Paulus 1 Kor. 12, 10 namentlich auch die Gabe mit auf, Geister zu beurtheilen oder zu unterscheiden; 1 Kor. 14, 29 ordnet er an: „Propheten sollen (in der Gemeindeversammlung) reden zu zwei oder drei, und die anderen sollen beurtheilen". Es kann demnach einer sogar Prophet sein, und doch ist darum mitnichten alles, was er in prophetischem Zustand empfangen hat und wiedergibt, von Gott eingegeben oder göttliche Offenbarung; vielmehr sollen die Reden der Propheten von anderen Christen, unter denen einzelne eine besondere Geistesgabe dafür besitzen, geprüft, und das Gute, doch wol das nach der Sprache der alten Dogmatik der analogia fidei Entsprechende oder Gemäße behalten, das übrige aber als menschliche Zuthat, Schalen oder Schlacken weggelassen werden. Ist das aber nicht gerade das durch blos natürliche Vorgänge im Menschen entstandene Visionäre, die auf Selbsttäuschung beruhende Vision, zu welcher man nicht nur alle Gesichte und Offenbarungen, sondern auch die sinnenfälligen Erscheinungen Christi macht? Ja wohl, es sind auch in der Apostelzeit „Inspirationen" u. dgl. ebenso wie später und bis heute vorgekommen; aber man hat das auch gewußt und das Natürliche und das Uebernatürliche auseinander gehalten; es hat auch unter den Christen jener Zeit „Schwärmer" gegeben, und sogar in denselben Personen mag zuweilen Prophetisches und Schwärmerisches und Eingebildetes miteinander vermengt gewesen sein; aber darum war nicht das Prophetische Schwärmerei, und darum wurde nicht Schwärmerei mit Prophetenthum verwechselt. Paulus, der getrost schreiben darf (1 Kor. 7, 40): „Ich glaube auch Gottes Geist zu haben"! und der sicherlich nicht im geringsten gezweifelt hat, daß er mit seiner Weissagung: „Wir werden nicht alle entschlafen, alle aber verwandelt werden, plötzlich, im Augenblick, bei der letzten Posaune" (1 Kor. 15, 51; vgl. 1 Thess. 4, 15), ein Geheimniß oder Gottes Weisheit im Geheimniß, Gottes der Welt verborgenen Rathschluß (1 Kor. 2, 7 ff.) verkündige, unterscheidet gleichwol ausdrücklich und nachdrücklich: „Den Ehelichen gebiete ich, vielmehr nicht ich, sondern der Herr" (1 Kor. 7, 10) und: „Anlangend die Jungfrauen habe ich kein Gebot des Herrn, gebe aber meine Meinung, als

der Barmherzigkeit erlangt hat vom Herrn, treu zu sein" (1 Kor. 7, 25); und als ihm zweifelhaft geworden ist, ob er die Zukunft des Herrn erleben werde, wie 2 Kor. 5, 1 ff. zeigt, sagt er kein Wort zur Vermittelung mit seinen früheren widersprechenden Aussagen (z. B. 1 Thess. 4, 17 und noch 1 Kor. 15, 52), offenbar nicht aus Scheu sich herabzusetzen, sondern einfach darum, weil er es als selbstverständlich voraussetzt, daß er das „Geheimniß" mit Vorbehalt möglichen menschlichen Irrthums in dem einen oder dem anderen Punkt, insbesondere in der Anwendung auf seine eigene Person verkündigt habe. Dem Paulus war, wie die besonders lehrreiche Stelle 1 Kor. 13, 8 ff. zeigt, die Unterscheidung zwischen dem Sehen durch einen Spiegel in ein Räthsel und dem Sehen von Angesicht zu Angesicht (vgl. Num. 12, 6 ff.; Exod. 33, 11; Deut. 34, 10 ff.) nichts weniger als fremd. Man hat überhaupt in der Apostelzeit weder die Weissagungen des A. T. noch die Geistesgaben und Erweisungen der Gegenwart in der Weise der jüdischen Inspirationslehre, ebenso wenig freilich in der Weise der modernen Visionstheorie angesehen; für die Auffassung und Würdigung der damaligen Christen bedurfte es beim Nichteintreffen einer Weissagung, wie z. B. der in der Apokalypse so feierlich gegebenen, der exegetischen Künsteleien und Deuteleien nicht, die man nachher oft gebraucht hat, um das Nichteintreffen wegzuerklären; für sie gilt aber noch weniger, daß die ganze Weltanschauung eines Paulus weder Grund noch Mittel noch Anlaß dargeboten habe, die objektive Wirklichkeit einer ihm subjektiv gewiß gewordenen Vision zu leugnen.

Mit Recht wird jetzt gespottet über eine Theologie, deren Schriftauslegung in nichts weiter bestand als gründlichster Erörterung der Beweisstellen für die einzelnen Sätze der Dogmatik. Allein ganz abgethan scheint sie mir noch keineswegs. Man geht noch gar zu häufig mit neumodischen Begriffen an die Schrift, legt ihr dieselben unter und streitet wacker um des Kaisers Bart, weil das „biblische Bewußtsein" in ganz anderen Kategorien denkt und schreibt. Daß doch endlich die induktive Methode in der Theologie zu voller Geltung käme! Viel Streit würde aufhören, und der Streit um die Sache würde auf dem richtigen Felde ausgekämpft werden. Namentlich dürfte das Verfahren nach induktiver Methode auch der Behandlung der Auferstehungsfrage zugute kommen. Mit dieser Erwartung stelle ich mich nun vor die Frage: war die Erscheinung des Auferstandenen, welche dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus zutheil wurde, eine sei es Verstandes- oder Gefühls-, sei es subjektive oder objektive Vision? und sollte mir die Lösung mißlingen, so bitte ich, solchen Erfolg nicht der Methode, sondern nur meiner Ungeschicklichkeit in der Anwendung derselben zuzuschreiben.

Es liegt nicht in meiner Absicht, Einwände gegen die Thatsächlichkeit der Christuserscheinung von Damaskus oder vorgebliche Beweise für das visionäre Wesen derselben, welche mir bei vorurtheilsloser Würdigung erledigt scheinen, noch einmal ausführlich zu erörtern. Ich begnüge mich damit, sie selbst und ihre bereits erfolgte Widerlegung kurz zu erwähnen.

Wenn noch Keim unter Berufung auf verschiedene Vorgänger hervorhebt, mit ὤφθη gebrauche Paulus denselben Ausdruck von den Erscheinungen Jesu, mit welchen er und das N. T. überhaupt sonst Visionen bezeichnen, die mit Auf-

erstehungserscheinungen Jesu nichts mehr zu schaffen haben, auch die ὀπτασία οὐρανιος Apg. 26, 19 heranzieht, vergleichend auf ὅραμα und ὅρασις hinweist und sagt, alle diese Ausdrücke kämen nur bei Erscheinungen Gottes, der Engel, Moses', und Elias' vor: so hat er zwar den Schein erweckt, als ob die letztgenannten Ausdrücke gleichbedeutend mit den erstgenannten gebraucht würden, hat sich aber wohlweislich durch das „Vgl." die Hinterthür offen gehalten. Die Sache verhält sich einfach so: ὅραμα und ὅρασις sind stets Bezeichnungen von Visionen, werden aber von Erscheinungen des Auferstandenen nirgends gebraucht. Daß dagegen die anderen Ausdrücke ebenso wol für innere wie für äußere Wahrnehmung vorkommen, und daß sich dieselben von den gewöhnlicheren ähnlich wie Schauen und Vernehmen von Sehen und Hören als höherer vom niederen Stil unterscheiden, das glaube ich, wie noch neuerdings anerkannt worden ist, schon in meiner „Auferstehung Christi" S. 32 f. bewiesen zu haben.

Auch die aus Gal. 1, 15 f. hergenommene Instanz, als ob da Paulus die ihm gewordene Christuserscheinung als einen nur inneren Vorgang bezeichne, ist, wenn ich recht sehe, am angeführten Orte (S. 331) von mir hinreichend zurückgewiesen worden. Nur meine ich, jetzt nach dem Vorgang anderer noch hinzufügen zu sollen, daß, wie der Vergleich von κλητὸς ἀπόστολος Röm. 1, 1 und καλέσας Gal. 1, 15 ergibt, Paulus in der Galaterstelle zwar seinem unverkennbaren Zweck gemäß den innerlichen Hergang, die Entstehung seines Evangeliums weit schärfer betont, aber auf das äußerliche Geschehniß, die thatsächliche Erscheinung des Auferstandenen, für jeden Leser, der von seiner Berufung zum Apostel wußte, wie unstreitig alle Gemeinden, in denen Paulus gepredigt hatte, davon wußten, mit καλέσας, nachdem er Gal. 1, 1 geschrieben: „Paulus, Apostel, nicht von Menschen, auch nicht durch Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott Vater, der ihn auferweckt hat von den Todten", in ganz unmißverständlicher Weise hingewiesen hat.

Von Baur und anderen sind gegen die objektive Wirklichkeit der Damaskuserscheinung auch verwerthet worden Verschiedenheiten in den Berichten der Apostelgeschichte über die Wahrnehmung der Begleiter Apg. 9, 7: sie standen sprachlos und hörten zwar die Stimme, sahen aber niemand; 22, 9: sie sahen zwar das Licht und erschraken, aber die Stimme dessen, der mit Paulus redete, hörten sie nicht, und Apg. 26, 13 f.: Paulus sah mittags auf dem Weg vom Himmel ein Licht glänzender als die Sonne sich und seine Begleiter umleuchten; da sie nun alle zu Boden gefallen waren, hörte er eine Stimme zu sich reden und sagen in hebräischer Srache. Da aber der Verfasser dieser Berichte, von seinem persönlichen Verhältniß zu Paulus hier ganz abgesehen, unbestreitbar und anerkanntermaßen nicht eine Vision, sondern eine wirkliche Erscheinung Christi erzählen will, so gestatten die Verschiedenheiten nur die Erklärung: die Begleiter des Paulus sahen den Lichtglanz und hörten den Stimmklang, aber sie sahen die Gestalt Christi nicht und hörten die Worte Christi nicht; dieses Sehen und Nichtsehen, Hören und Nichthören erhielt in der Wiedergabe bald den einen und bald den anderen der vorliegenden Ausdrücke, und der Verfasser der Apostelgeschichte fand sich nicht veranlaßt, dieselben zu vereinerleien, sondern behielt dieselben gerade so

bei, wie er sie mündlich oder schriftlich empfangen hatte. Daß durch seine harmlose Wiedergabe der ihm überkommenen Ausdrücke das Damaskusereigniß zur Vision gestempelt werde, ist ihm offenbar nicht in den Sinn gekommen. Wird doch eine Gestalt, welche von mehreren nur einer erkennt, und eine Rede, die einer unter mehreren allein versteht, dadurch nicht eine innerliche Schauung und Vernehmung! Und wenn die Begleiter des Paulus ganz ebenso gut sehen und hören konnten wie er, was ausdrücklich zugestanden sein soll, so handelt es sich doch nach allem um die Erscheinung einer verklärten Leiblichkeit, die als solche den Schranken und Nöthigungen der Sinnenwelt enthoben sich der sinnlichen Wahrnehmung offenbart und verbirgt, wenn, wo und wie oder je nachdem sie will. So stellen wenigstens die Auferstehungsberichte der Evangelien in völliger Uebereinstimmung untereinander — und darauf allein kommt es hier an — die Erscheinungen des Auferstandenen dar; man vergleiche insbesondere außer Matth. 28, 17 die Erzählung von den Emmausjüngern Luk. 24, 16. 30 f. und die Erzählung von der Erscheinung am See von Tiberias Joh. 21, 4 f. 7.

Doch warum hat sich denn Christus nur dem Paulus und nicht auch dessen Begleitern als der Auferstandene offenbart? Spricht nicht dieser Unterschied, rationell betrachtet, sehr stark für die Annahme einer Vision? Wenn dieser Annahme gegenüber von vielen behauptet worden ist, Paulus sei rein unvorbereitet, ein Jude durch und durch, ein voller, ungebrochener Feind des Christenthums zu der Erscheinung Christi oder diese sei als objektive Macht über ihn gekommen, so schreibt hiergegen wiederum Keim: „Als ob es erlaubt wäre, einen Paulus in seinem geistigen Konflikt mit den Christen so plump, ja so unpharisäisch zu denken, als ob Paulus nicht mitten in diesem selbst nur forcirten Kampf durch die innere Entzweiung mit dem Gesetz, welche ihm längst begonnen, durch seinen Geister- und Auferstehungsglauben, durch die Eindrücke der Christen endlich und ihre Appellation an den Wiederkommenden immer schon ein halber Gefangener des verfolgten Glaubens gewesen wäre". Ueber mehrere dieser Punkte läßt sich wohl streiten; während ich z. B. den Auferstehungsglauben als von vornherein selbstverständlich und zum Ueberfluß erwiesenermaßen Apg. 23, 6 ff. 26, 7 f. bei dem Pharisäer Paulus vorhanden anerkenne, scheint mir die auch von Gegnern der Visionstheorie zugestandene längst begonnene innere Entzweiung desselben mit dem Gesetz durch Röm. 7 keineswegs erwiesen und sogar mit den mehrfachen, aber unter sich übereinstimmenden Aeußerungen des Apostels über seinen vorchristlichen Zustand, wie dieselbe auch von mir a. a. O. S. 30 f. zusammengestellt sind, sowie mit seiner Darstellung des inneren Hergangs bei seiner Bekehrung z. B. Gal. 1, 15 f.; 2, 19 f.; Phil. 3, 7 ff. schlechterdings unvereinbar zu sein. Allerdings aber möchte ich mir den Ausdruck „rein unvorbereitet" nicht aneignen; denn mit einer solchen Behauptung macht man die Erklärung unmöglich, warum dem Paulus allein der Auferstandene sich offenbarte; waren doch auch die ersten Zeugen der Auferstehung nach der Darstellung der Evangelien nicht unvorbereitet und das Wort: „es wird dir schwer werden, wider den Stachel auszuschlagen" (Apg. 9, 5) erklärt sich auch am einfachsten, wenn man wenigstens mit an vorausgegangenes „Stacheln" denkt. Ein solches Gestacheltsein verträgt sich ganz gut,

freilich auch nur dann ganz gut mit den Auslassungen des Apostels über seinen Zustand vor der Bekehrung, wenn man unter demselben nichts anderes als ein durch die Eindrücke der Christen und des Christenthums hervorgebrachte Regung des Gewissens, sozusagen „Gewissensbisse", bei Paulus versteht. In diesem Sinn war derselbe vorbereitet für die Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus. Das war aber kein Vorbereitetsein für eine Vision; denn zu einer solchen hätte sich eine Ekstase, und zu dieser wiederum ein Leben oder Sein im Geiste gehört, wie es nach der ausdrücklichen Angabe Apg. 9, 17 dem Paulus durch Handauflegen des Ananias zutheil wurde, hingegen weder von der Apostelgeschichte noch von Paulus selbst als schon auf dem Weg nach Damaskus vorhanden auch nur von fern angedeutet wird, genau entsprechend dem Verhältniß, welches nach den Evangelien und der Apostelgeschichte zwischen der Erscheinung des Auferstandenen und dem Geistesempfang bei den Uraposteln stattgefunden hat.

Hiermit wende ich mich von den nach meiner Ansicht im allgemeinen erledigten Einwänden gegen die Thatsächlichkeit der Erscheinung Christi vor Damaskus zur Anwendung des auf Grund des N. T. über die „Vision" Aufgestellten auf die Frage der „Paulusvision".

Dem Apostel selbst und seinen christlichen Zeitgenossen möchte die Frage: war die Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus Vision? kaum weniger sonderbar geklungen haben als etwa die Frage: war das Leben Jesu Vision? Ja, wenn man 1 Joh. 1, 1 ff.; vgl. 4, 1 ff. vergleicht, so will es fast scheinen, als ob die zweite Frage der Apostelzeit näher gelegen hätte als die erste; denn offenbar hat man damals die Bezeugung des „mit Händen betastet habens" für die Erscheinung des Auferstandenen (von Apg. 10, 41; vgl. Luk. 24, 41 ff. selbstverständlich abgesehen) gerade so wenig gefordert, wie wir sie jetzt für die Erscheinung Jesu im irdischen Leben beanspruchen. Selbst 1 Kor. 15 steht in dieser Beziehung weit hinter 1 Joh. 1 zurück, und warum? Weil, wie die ganze Beweisführung des Apostels zeigt, manche korinthische Christen zwar die zu hoffende Auferstehung der Todten, nicht aber die bereits erfolgte Auferstehung Christi leugneten, und der Apostel ihnen darum zu Gemüthe führt, daß, wenn es keine Auferstehung der Todten gebe, auch Christus nicht auferstanden sein könne, daß aber, weil Christus auferstanden sei, wie er ihnen verkündigt und sie geglaubt und wie er ihnen nochmals feierlich bezeugt, und zwar unter Hinweis auf die Folgerungen aus dem Nichtauferstandensein Christi bezeugt, auch die Todten in Christus auferstehen werden. Man hat ja wol (ich denke an Baur) den Anschein zu erwecken gesucht, als wäre dem Apostel von seinen Gegnern vorgehalten worden, daß er mit seiner Christusvision den Uraposteln als Augen- und Ohrenzeugen Jesu doch nicht gleich stehe, und als hätte der arme Apostel, außer Stande, solchen Vorwurf zu widerlegen, sich dadurch zu helfen gesucht, daß er sich noch anderer, womöglich noch größerer Gesichte und Offenbarungen gerühmt habe; erst in der Darstellnng der Apostelgeschichte sollte, was Paulus als Vision angesehen, zur äußerlichen Thatsache geworden sein. Nun, daß der Apostel selbst an die objektive Wirklichkeit der Erscheinung vor Damaskus geglaubt hat, das wird meines Wissens jetzt auch von den entschiedensten Visionstheoretikern nicht mehr in Abrede gestellt.

Wie heftig aber auch Paulus von seinen Widersachern angegriffen und herabgezogen wurde, so deutet doch nicht das Geringste darauf hin, daß sie der Erscheinung vor Damaskus die objektive Wirklichkeit abgesprochen hätten; nach Gal. 1, 11 ff.; 2 Kor. 12, 5 ff.; Phil. 3, 1 ff. handelte es sich für diese Leute um etwas ganz anderes. Fast möchte man wünschen, daß der Apostel durch eine solche Leugnung oder doch Anzweifelung von außen veranlaßt worden wäre, zur Widerlegung derselben ausdrücklich und ausführlich den Unterschied zwischen seiner Erscheinung und einer Vision herauszustellen, wie wir den Auferstehungsleugnern in Korinth das unschätzbare fünfzehnte Kapitel des ersten Briefes verdanken. Wie hätte aber Paulus etwas beweisen sollen, was für ihn zweifellos feststand und von niemand bestritten wurde?

Aber, sagt man, „die ganze Weltanschauung des Paulus bot weder einen Grund noch ein Mittel noch einen Anlaß dar, die objektive Wirklichkeit einer ihm subjektiv gewiß gewordenen Vision zu leugnen". Wir haben gesehen, wie sich der Apostel, und zwar in völliger Uebereinstimmung mit dem gesammten N. T. zu den doch in jedem Fall subjektiv gewissen Erscheinungen des „Geisteslebens" — oder werden z. B. Christen als Propheten Gesichte und Offenbarungen verkündigt haben, wenn sie nicht subjektiv gewiß waren, solche gehabt zu haben? — mithin auch zu den zu solchen Erscheinungen gehörigen „Visionen" anderer verhielt; wir haben auch gesehen, wie er bei aller subjektiven Gewißheit seine eigenen Eingebungen betrachtet und behandelt hat. Wäre ihm im Tempel Jesus in einer Gestalt erschienen, welche dem wahren Bild des Auferstandenen und Verherrlichten widersprochen hätte, oder hätte er damals oder auch in dem Fall von 2 Kor. 12, 8 f. Worte von Jesu vernommen, die mit den Aussprüchen des Herrn im irdischen Leben nicht gestimmt hätten, so würde sich Paulus durch die subjektive Gewißheit dieser Visionen mitnichten genöthigt gefunden haben, dieselben als „volle objektive Wirklichkeit" anzuerkennen; vielmehr wäre ihm durch solchen Widerspruch oder solches Nichtstimmen „Grund und Mittel und Anlaß" gegeben gewesen, in den Visionen besserenfalls menschliche, schlimmerenfalls aber teuflische Zuthaten sich einzugestehen und danach zu verfahren (vgl. 2 Kor. 11, 14). Nun handelt es sich ja aber bei der Erscheinung vor Damaskus nach der Auffassung des Paulus und seiner Zeit gar nicht um eine Vision, sondern um eine äußere Thatsache, mit anderen Worten nicht darum, daß Paulus „im Geist", sondern darum, daß er mit leiblichen Sinnen, mit dem äußerlichen Auge und dem äußerlichen Ohr, den Auferstandenen gesehen und gehört hat. Befinden wir uns nicht damit auf einem ganz anderen als dem Visionsgebiet? Wenn ein berühmter Maler in seiner Lebensbeschreibung erzählt, wie er in seiner Jugend das Christusbild eines Meisters wie z. B. Rafael zum ersten mal gesehen, und wie dieses Bild ihn wie mit Einem Schlage von seiner bisherigen Art bekehrt habe und nun in ihm eine andere Art aufgegangen, wie da in ihm gleichsam der vorige Maler gestorben und ein neuer auferstanden oder geboren worden sei: wem würde wol auch nur der Gedanke kommen, daß der Anblick jenes Bildes mit solchem Eindruck und Erfolg eine Vision des Erzählers gewesen sei? Doch was hilft das? Nach der Visionshypothese hat Paulus im Geiste Jesus geschaut und vernommen und in der bei

Visionären ganz gewöhnlichen Selbsttäuschung dieses Schauen und Vernehmen im Geist mit äußerlichem Sehen und Hören verwechselt.

Sollte er wirklich der erforderlichen Unterscheidung nicht fähig gewesen sein? Verwechselte man etwa überhaupt das Schauen und Vernehmen des Auferstandenen mit dem leiblichen Sehen und Hören desselben? Hierüber kann uns, wie mich dünkt, ein Vergleich der Abschiedsreden und der Auferstehungsgeschichten im vierten Evangelium wol Aufschluß geben. Dort, in Kapitel 14—16, verheißt Jesus seinen Jüngern: er werde sie nicht Waisen lassen, sondern zu ihnen kommen; er werde sich ihnen offenbaren; er und der Vater würden kommen und Wohnung bei ihnen machen; über ein Kleines, so würden sie ihn wieder sehen, und ihr Herz solle sich freuen; dann würden sie ihn nicht mehr fragen, und er würde nicht mehr im Sprichwort zu ihnen reden, sondern ihnen frei heraus verkündigen vom Vater. Diese und ähnliche Verheißungen bleiben ein Räthsel, solange man sie auf die Auferstehungsgeschichte deutet; sie bekommen helles Licht, sobald man an das „Geistesleben" der Christen denkt, für welches allerdings die Auferstehung Christi („Ich lebe, und ihr werdet auch leben" Joh. 14, 19; vgl. Offb. 1, 17 f.) die Voraussetzung bildet, welches aber erst durch den ausdrücklich und wiederholt verheißenen Tröster, den Geist der Wahrheit gewirket wird. Wer denkt nicht, wenn er die Bedeutung dieser Verheißungen einmal erst erkannt hat, bei dem Verkündigen des Zukünftigen (Joh. 16, 14) ganz unwillkürlich an die christlichen Propheten, und bei dem Sichoffenbaren an die Gesichte und Offenbarungen der Apostelzeit (Joh. 14, 21)? Und nun blicke man hin auf die Auferstehungsgeschichte! Sind da die Jünger im Geist? Da spricht der Auferstandene zu Maria: „Rühre mich nicht an"! er zeigt den Jüngern seine Hände und seine Seite, und zu Thomas spricht er: „Reiche deinen Finger her und siehe meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig sondern gläubig"! Warum ist denn wol in den Abschiedsreden nicht vom Zeigen und Darbieten der Hände und der Seite, warum ist umgekehrt in den Auferstehungsgeschichten nicht vom Wohnungmachen Gottes und Jesu, nicht vom Lehren, Erinnern, Verkündigen des Geistes die Rede? Die Erscheinungen oder Offenbarungen des Auferstandenen vor den Jüngern zur Erweisung der Auferstehung waren eben etwas ganz anderes als die Erscheinungen oder Offenbarungen des Auferstandenen im Geist, wie sie den Christen im Geistesleben zutheil wurden. Muß aber nicht auch der Leugner des johanneischen Ursprungs zugeben, daß man in der Apostelzeit zwischen „visionärem" und sinnlichem Wahrnehmen des auferstandenen Christus zu unterscheiden gewußt und wirklich unterschieden hat? Möchte aber jemand sagen: im vierten Evangelium redet nicht das jüdische Bewußtsein! nun sind etwa für die Synoptiker die Erscheinungen des Auferstandenen und sein Sein mitten unter den in seinem Namen Versammelten (Matth. 18, 20) oder bei den Seinen bis an der Welt Ende (Matth. 28, 20) eins und dasselbe? Und der Apostel Paulus soll weder Grund noch Mittel noch Anlaß zur Unterscheidung zwischen der Erscheinung Jesu auf dem Weg nach Damaskus und derjenigen im Tempel gehabt, sondern in beiden Fällen die innerliche Wahrnehmung des Herrn mit einer äußerlichen verwechselt haben? Muß er nicht

vielmehr nach „biblischem Bewußtsein“ oder „jüdischem Bewußtsein“ sehr wohl gewußt haben, daß er im Tempel in Verzückung war und den Herrn nicht äußerlich, sondern innerlich sah und hörte, wie es ja der Erzähler auch ausdrücklich sagt (vgl. Offb 1, 10 ff.), dagegen die Erscheinung des Herrn vor Damaskus eine andersartige, ohne Verzückung und für die sinnliche Wahrnehmung war, durch welche oder in welcher sich ihm der Herr als auferstanden erwies, wie allein er nach biblischem Bewußtsein sich ihm als auferstanden erweisen konnte?

Es fehlt ja aber auch nicht an Beweisen dafür, daß Paulus zwischen der Erscheinung des Herrn vor Damaskus und den nachherigen Erscheinungen desselben wirklich unterschieden hat. 1 Kor. 15, 8 bezeugt er, daß zuletzt von allen Christus auch ihm als der unzeitigen Geburt erschienen sei, und 2 Kor. 12, 1 kommt er auf Gesichte und Offenbarungen des Herrn; dort sagt er kein Wort von Gesichten und Offenbarungen, hier erwähnt er die Erscheinung des Auferstandenen nicht. Während man früher gegnerischerseits einfach annahm, daß der Apostel dort zugleich das hier, hier zugleich das dort Genannte meine, erkennt man jetzt wohl an, daß er dort nur eine, und zwar die Erscheinung von Damaskus meine und dieselbe von späteren unterscheide; aber deswegen brauche er dieselbe nicht für andersartig gehalten zu haben; die specifische Auszeichnung derselben habe sich ziemlich von selbst gegeben aus dem Unterschied des Aelteren und Jüngeren, das Grundlegenden und Abgeleiteten, des unbeschreiblichen ersten Eindruckes und der Wiederholung. Man kann diese Unterschiede sämmtlich gelten lassen, aber die Frage ist damit nicht beantwortet: wenn kein anderer Unterschied für Paulus bestand, wenn die Erscheinung vor Damaskus nichts wesentlich anderes war als die nachherigen Gesichte und Offenbarungen: warum hat Paulus dort kein Wörtlein von diesen und hier wiederum nicht eine Silbe von jenen gesprochen? Wären nicht die wiederholten Erscheinungen eine Bestätigung und Verstärkung der ersten in ihrer Beweiskraft gewesen, und hätte nicht das grundlegende Gesicht die Bedeutung der abgeleiteten erst recht gehoben? Nur daraus erklärt sich das Schweigen des Apostels von dem einen hier und von dem anderen dort, daß das eine und das andere für ihn zwei verschiedenartige Dinge waren, von welchen das eine, die Gesichte und Offenbarungen keine äußerliche Thatsache und somit kein Beweis für Christi Auferstehung, das andere aber, die Erscheinung von Damaskus, keine „Vision“ und darum auch nicht als solche den Widersachern gegenüber zu verwerthen war.

Ein weiterer Beweis dafür, daß Paulus sich wohl bewußt gewesen ist, vor Damaskus etwas anderes als eine Vision gehabt zu haben, liegt darin, daß ihm die dort gewordene Erscheinung nach 1 Kor. 15, 8 der thatsächliche Beweis für Christi Auferstehung ist. Wenn früher einzelne Leugner sogar behaupteten, Paulus, selbst die Urapostel hätten sich die Auferstehung Jesu gar nicht als leiblich vorgestellt, insbesondere für Paulus sei der Grableib Jesu ganz gleichgültig gewesen, so darf diese Behauptung jetzt als durch den Hinweis auf die jüdische und insbesondere die paulinische Auferstehungslehre widerlegt gelten. Dafür aber hat man die vom leeren Grabe hergenommene Instanz in der Auferstehungsfrage zu

beseitigen gesucht, indem man sagt, ob sich auch die Juden, auch Paulus bei ihrer Vorstellung von Auferstehung den Körper des Verstorbenen in gröberer oder feinerer Gestalt aus dem Grabe hervorgegangen gedacht, so habe doch ihre Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Wiederbelebung lediglich der Ueberführung vom wirklichen Leben des Todten mittels seiner Erscheinungen bedurft; Paulus insbesondere sei zu solcher Ueberzeugung von Jesu Auferstehung dadurch gekommen, daß ihm nach seiner Vorstellung eine Lichtglanzentfaltung des nicht mehr auf Erden weilenden, sondern mit der Auferstehung selbst zum Himmel erhobenen und vom Himmel her in verklärter Leiblichkeit momentan sich den Seinigen darstellenden Gottessohns zutheil geworden sei. Hätte aber wirklich eine solche Lichtglanzentfaltung in Paulus die Ueberzeugung von Jesu Auferstehung bewirken können? Mit dem Namen der Auferstehung wird im N. T. verschiedenes bezeichnet. Von jemand, der gestorben, ob auch noch nicht begraben war, dessen Geist aber in seinen Körper zurückgekehrt und der wieder lebendig geworden ist, sodaß er sich aufrichtet, geht, ißt u. dgl. mehr verrichtet, heißt es, er sei auferstanden. So stehen, von Jesus erweckt, das Töchterlein des Jairus, der Jüngling zu Nain, Lazarus in Bethanien auf, und solches Auferstehen ist in der Antwort Jesu an die Johannesjünger Luk. 7, 22 wenigstens mit gemeint. Etwas anderes versteht unter Auferstehung Herodes Antipas, wenn er von Jesus sagt: „Dieser ist Johannes der Täufer; er ist von den Todten auferstanden und darum sind die Kräfte in ihm wirksam“ (Matth. 14, 1 f.; Luk. 9, 7 ff.), desgleichen die Leute, von welchen etliche Jesus für Johannes den Täufer, andere für Elias, noch andere für Jeremias oder einen der Propheten hielten (Matth. 16, 13 f.; Luk. 9, 8; Matth. 17, 10 ff.; Joh. 1, 21. 25). Vergleichen wir die Wechselrede zwischen dem reichen Mann und Abraham (Luk. 16, 27 ff) und die Erklärung an die Jünger über Johannes als den bereits gekommenen Elias (Matth. 17, 10 ff.), so kann kein Zweifel darüber sein, daß Jesus selbst eine Rückkehr der in der Todtenwelt befindlichen Seelen in ihren Leib vor der Auferstehung am großen Tag des Herrn nicht angenommen und unter dem Gekommensein des Elias im Täufer nichts anderes verstanden hat als das Wiedergekommensein des Geistes, des Wirkens, der persönlichen Bedeutung des Elias, ungefähr in dem Sinne, wie wir von einem neuen, anderen, zweiten, wol auch von einem wiedererstandenen Luther (Lutherus redivivus) reden. Ob das Volk, ob ein Antipas sich es auch so vorgestellt haben, wofür allerdings die Nebeneinanderstellung des im feurigen Wagen gen Himmel gefahrenen und dem Leibe nach auf Erden unfindbaren Elias (2 Kön. 2, 11 ff.) und des von seinen Jüngern begrabenen Johannes (Matth. 14, 12) spricht, oder ob man unklar und unfolgerichtig an eine Rückkehr der Seele aus der Todtenwelt in den im Grabe gelegenen Körper gedacht hat, wofür die Aeußerung des Antipas über das Wunderwirken Jesu als des auferstandenen Johannes zu sprechen scheint, das dürfte nach der Natur solcher Vorstellungen schwer zu entscheiden sein. Nur so viel ist sicher, daß man Jesus nicht für Johannes oder Elias in überirdischer, himmlischer, verklärter Leiblichkeit ansah. Um eine solche handelt es sich erst und allein bei der Auferstehung Christi und weiterhin der in Christus Entschlafenen. Außer Betracht müssen hier die Vorher-

verkündigungen Jesu von der Auferstehung des Menschensohnes vom Tode oder von den Todten nach drei Tagen bleiben; wofür ich mich wol auf meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1886, S. 459 f. beziehen darf. Wie stellen sich aber nachher die Apostel, die apostolische Zeit überhaupt die erfolgte Auferstehung Christi vor? Einerseits nicht in der Weise, als ob infolge der Rückkehr von Jesu Geist oder Seele in den am Kreuz gestorbenen und ins Grab gelegten Leib dieser zum vorigen Leben wieder erwacht sei, und der so wieder lebendig gewordene Jesus eine kürzere oder längere Zeit, ob auch mit Unterbrechungen, wieder mit den Jüngern verkehrt habe wie vor seinem Tode und danach mit dem irdischen Leibe gen Himmel gefahren sei. Andererseits denkt man sich aber die Auferstehung Jesu auch nicht so, als sei sein Geist aus der Todtenwelt zurückgekehrt, ohne den im Grabe liegenden Leib an sich zu nehmen, als habe sich Jesus als bloser Geist den Jüngern offenbart, und als sei er nun, ein körperloser Geist, im Himmel.

Zunächst kommt es hierbei auf die Darstellung des Apostels Paulus an. Ueber diese ist ja nun viel hin- und hergestritten worden. Daß aber Paulus unter Auferstehung nicht die Auferweckung des begrabenen Leibes, sondern die Neubekleidung der Seele mit einem himmlischen Lichtleibe verstanden und sich unter der Verwandlung der Lebenden eine Veränderung vorgestellt habe, in welcher der vergängliche Fleischesleib das πνεῦμα des Gläubigen gewinne und dann dieses πνεῦμα wieder mit einer himmlischen Behausung, mit dem aus himmlischer Lichtmaterie gebildeten σῶμα πνευματικόν überkleidet werde: diese Behauptungen dürfen wol für widerlegt erklärt werden. Die zweite Behauptung scheitert, wie mehrfach gezeigt worden, vollständig an dem „wir wollten lieber nicht entkleidet, sondern überkleidet werden, auf daß das Sterbliche würde verschlungen von dem Leben (2 Kor. 5, 4). Der ersten Behauptung gegenüber möchte ich noch besonders auf 1 Kor. 6, 13 ff.; 15, 35 ff.; 2 Kor. 4, 14; 5, 1 ff.; Röm. 8, 10 f.; Phil. 3, 20 f. aufmerksam machen. Danach hat Paulus allerdings keine Auferstehung des begrabenen Fleisches oder des Bauches erwartet, keineswegs aber gedacht, daß der begrabene Leib in der Auferstehung mit einem himmlischen Lichtleibe vertauscht oder durch einen solchen ersetzt, sondern daß derselbe, erweckt oder wieder lebendig geworden, in einen Lichtleib ebenso wie der Leib der noch Lebenden verwandelt werde. Derselbe ist wie alles Ideale im Himmel vorhanden, aber verborgen, geistig, jenseits und wird erst in der Auferstehung auch diesseitig, offenbar, ideell und real zugleich wirklich. Daß die bis dahin gestorbenen Christen ebenso wie die dann noch lebenden am Tage des Herrn verwandelt werden sollen, spricht Paulus 1 Kor. 15, 51 ganz unzweideutig aus. Der Unterschied in der Verwandlung besteht nur darin, daß durch dieselbe die noch lebenden mit dem himmlischen Leibe überkleidet werden, welcher das Sterbliche, Fleisch und Blut, das σῶμα im niederen Sinn, die Hülle der Persönlichkeit verzehrt (2 Kor. 5, 4), die bereits gestorbenen dagegen, welche das Sterbliche im Tod ausgezogen haben oder desselben entkleidet worden sind, nach oder unter Rückkehr des Geistes in den todten Körper und damit erfolgender Wiederbelebung oder Belebung desselben, wieder, aber nun mit dem himmlischen Leibe bekleidet werden, in welchem der im Sterblichen ent-

haltene Keim (1 Kor. 15, 35 ff.), der nicht aus Fleisch und Blut bestehende Leib (1 Kor. 15, 50; vgl. 6, 13 ff.), das σῶμα im höheren Sinn zur Entfaltung Vollendung, Herrlichkeit kommt. So allein erklärt es sich, daß Paulus beiderlei Vorgang ebenso wol unter dem Namen der Verwandlung wie unter demjenigen der Auferstehung, auch Belebung zusammenfassen kann (1 Kor. 15, 21 ff. 51). So nur erklären sich die Ausdrücke 2 Kor. 5, 2 ff. So erklärt sich auch auf die einfachste Weise, wie Paulus früher immer nur die Auferstehung hervorgehoben, im zweiten Korintherbriefe aber auf den ersten Blick ganz überraschend die Himmelshoffnung ausgesprochen hat, nach Ausweis von Phil. 1, 23 f.; 3, 20 f. aber zwischen beiden nicht den geringsten Widerspruch gefunden hat. Es handelt sich eben auch in dieser Frage um etwas anderes als die gewöhnlichen Begriffe, wofern man der Schrift gerecht werden will (vgl. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1886, S. 570 f.).

Zu beachten dürfte wol auch sein, wie im N. T. Engel- und Geistererscheinungen aufgefaßt werden. Davon daß einem im Geist befindlichen ein Geist erschienen sei, kommt kein Beispiel vor, während dem Joseph ein Engel des Herrn im Traume (Matth. 1, 20; 2, 13. 19; vgl. 22, dem Zacharias (Luk. 1, 11 ff. 22), sowie dem Kornelius im Gesicht (Apg. 10, 3 ff.) erscheint, auch das Reden des Engels zu Philippus (Apg. 8, 26; vgl. 39) wol als Reden im Geist gemeint ist. Gleichmäßig aber erscheinen Engel und Geister sinnlich wahrnehmbar; so ist die Erscheinung des Engels bei Maria (Luk. 1, 26 ff.), der beiden Engel am Grabe Jesu (Joh. 20, 12 f.), auch des Petrusengels (Apg. 12, 14 f.) zu verstehen, und wenn die Jünger Luk. 24, 36 ff. meinen, sie sähen einen Geist, so meinen sie, denselben mit leiblichen Augen zu sehen. Sinnlich wahrnehmbar machen sich die Engel Gottes etwa in der Gestalt von Jünglingen mit langem weißen Gewand (Joh, 20, 12 f.; vgl. Mark. 16, 5) oder in der Gestalt, welche ein einzelner besonderer Engel in der Vorstellung des Volkes hatte, z. B. Gabriel (Luk. 1, 26), der Engel eines abwesenden Menschen dagegen in der Gestalt des Abwesenden (Apg. 12, 14 f.), der Geist eines Verstorbenen in der Gestalt des Verstorbenen (Luk. 24, 36). So wenig aber z. B. das weiße Gewand eines Engels für mehr als Erscheinungsform, ebenso wenig wurde die Gestalt, in welcher der Geist des Petrus erschienen sein sollte, für den Leib des Petrus gehalten, und ebenso wenig meinten die Jünger an jenem Abend, in der Gestalt des vor ihnen erscheinenden Geistes Jesu den leibhaftigen Jesus oder den ins Grab gelegten Körper desselben zu sehen Lehrreich hierüber ist, was Apg. 23, 6 ff. aus dem Verhör des Paulus vor dem Hohen Rath erzählt wird; entgegen den Sadducäern, welche Auferstehung, Engel und Geist leugneten, erklären die pharisäischen Schriftgelehrten: „Wir finden nichts Böses an diesem Menschen, ob aber ein Geist mit ihm geredet oder ein Engel“; sie lassen es also als möglich dahingestellt sein, ob Paulus der Geist des todten Jesus erschienen sei, ohne daß sie darum auch nur von fern an Jesu Auferstehung glauben. Da nun die Erscheinung eines Geistes das Fortleben, das wirkliche Leben des Todten erwies, so sah man nachweisbar in solchem Erweis des Lebens noch keineswegs einen Erweis der Auferstehung; und wenn Paulus vor Damaskus den Geist Jesu oder den Engel desselben mit leiblichen

Augen gesehen hätte, so wäre ihm, dem Pharisäer — der beiläufig selbst so wenig wie die Apostelgeschichte von ihm widerfahrenen Engel- oder Geistererscheinungen weiß — Jesus damit noch keineswegs als auferstanden, sondern nur als lebend erwiesen worden.

Dem Apostel Paulus ist der auferstandene Christus der Erstling unter denen, die da schlafen (1 Kor. 15, 20); die Auferstandenen werden nicht Fleisch und Blut, überhaupt nichts Verwesliches haben (1 Kor. 15, 50; vgl. Matth. 22, 30); sie werden aber mitnichten körperlos sein (1 Kor. 15, 35; 2 Kor. 5, 1 ff.); sondern der irdische oder natürliche, verwesliche, unehrliche, schwache Leib, welcher stirbt und begraben wird, soll auferstehen geistlich, unverweslich, herrlich, kräftig (1 Kor. 15, 35 ff.). Da nun das Bild des himmlischen Menschen, Christus, welches die Auferstandenen tragen werden (1 Kor. 15, 48 f.), nichts anderes sein kann als eben dieser so verwandelte oder verklärte Leib, so ist die Auferstehung Christi nach der Vorstellung des Paulus in der Weise vor sich gegangen, daß der Geist Christi aus der Todtenwelt, wo er nach dem „begraben worden" (1 Kor. 15, 4) bis zum dritten Tag gewesen, in den gekreuzigten und begrabenen Leib zurückgekehrt, dieser eben damit oder dadurch erweckt oder belebt und mit dem himmlischen Leib bekleidet oder zum geistlichen, unverweslichen, herrlichen, kräftigen Leibe verklärt werden, Christus in dem verklärten Leibe sich offenbart oder als lebendig oder lebend in höherem Sinn erwiesen hat und in eben diesem Leibe in den Himmel eingegangen ist, in welchem er verborgen bleibt bis zu seiner Zukunft (vgl. Röm. 8, 34; Eph. 2, 5 f.; Kol. 3, 1 ff.). Nach seinem Eingang in den Himmel hat sich der Auferstandene nur noch einmal ebenso wie unmittelbar nach seiner Auferstehung offenbart; das ist die dem Paulus selbst zutheil gewordene Erscheinung Christi; eben darum ist Christus ihm als einer unzeitigen Geburt erschienen. Nach alledem wird sich wol nicht bestreiten lassen, daß Paulus eine ganz bestimmte Vorstellung von einem Auferstehungs- oder verklärten Leibe gehabt hat, und eine Lichtglanzentfaltung als solche für ihn nimmermehr ein Beweis für Auferstehung gewesen wäre; ferner daß Paulus sich bewußt gewesen ist, in der ihm zutheil gewordenen Erscheinung den Auferstehungsleib Christi wahrgenommen zu haben, weil ihm dieselbe andernfalls nicht als Beweis für die Auferstehung Christi hätte gelten können; endlich daß Paulus die ihm gewordene Erscheinung nur deswegen ebenso wol als den ursprünglichen Erscheinungen völlig gleichartig wie als Ausnahme hinstellen kann, weil er die auch Anderen, z. B. dem Ananias (Apg. 9, 10 ff.) und ihm selbst nachher zum öfteren gewordenen Erscheinungen des Herrn nicht als Erweisungen von Christi Auferstehung angesehen, mithin nach seinem Bewußtsein als Erscheinungen nicht in Leibhaftigkeit und für der leiblichen Sinn, sondern im Geiste und nur die Erscheinung vor Damaskus als gleich den ursprünglichen äußerlich sichtbar und hörbar oder sinnenfällig erfahren hat.

Noch ein Beweis dafür, daß Paulus Vision und äußere Thatsächlichkeit hat unterscheiden können, und daß er völlig gewiß gewesen ist, vor Damaskus eine sinnenfällige Erscheinung des Auferstandenen gehabt zu haben, ist uns in seiner Apostelschaft gegeben. Es will mir scheinen, als hätte der im N. T. so häufig vorkommende Name „Apostel" noch nicht die rechte Beachtung gefunden. Man

begnügt sich gewöhnlich damit, zwischen Aposteln im engeren und weiteren Sinne zu unterscheiden, und rechnet zu jenen die Urapostel, zu diesen alle anderen mit dem Apostelnamen Bezeichneten. Nach welchen Kennzeichen aber werden denn diese im Unterschied von anderen, ob auch noch so bedeutenden Christen und in Gleichstellung mit den ersten Jüngern Jesu Apostel genannt? Eine nähere Untersuchung ergibt Folgendes. Zunächst bedeutet Apostel so viel wie Gesandter überhaupt; so kommt das Wort vor Joh. 13, 16; so ist zumöfteren von Aposteln der Gemeinden die Rede, z. B. 2 Kor. 8, 23; Phil. 2, 25. Wo aber sonst Apostel erwähnt werden, sind es ausnahmslos Gesandte Jesu Christi. Solche sind im voraus die zwölf oder elf (Matth. 26, 14; Apg. 6, 2; Matth. 28, 16; 10, 12; Offb. 21, 14); einmal heißen sie die zwölf, wo ihrer doch nur elf gemeint sein können (1 Kor. 15, 5), zuweilen werden sie schlechtweg die Apostel genannt, z. B. Mark. 6, 30; Apg. 1, 2; 2, 42. Nach ihnen und außer ihnen heißen Apostel alle diejenigen, aber auch nur diejenigen, welche ebenso wie die Zwölf den Auferstandenen gesehen haben und von ihm zu seinen Gesandten berufen oder von ihm ausgesandt sind. Wenn 1 Kor. 15, 5—8 sowol von den Zwölfen wie von den fünfhundert Brüdern alle oder sämmtliche Apostel unterschieden werden, so beweist das einerseits, daß keineswegs alle, denen der Auferstandene erschienen, darum auch von ihm als Apostel berufen worden, andererseits aber, daß alle, die von Christus ausgesandt worden, ihn auferstanden gesehen hatten. Zu diesen sämmtlichen Aposteln gehörte z. B. Justus und Matthias (Apg. 1, 21 ff.); zu ihnen Andronikus und Junias — die Berühmtheit unter den Aposteln gibt keinen guten Sinn — (Röm. 16, 7). Auch die beiden Emmausjünger waren nicht aus der Zahl der Elf, aber nachdem der Auferstandene ihnen und allen denen mit den Elfen erschienen war und den Auftrag ertheilt hatte, das Evangelium zu verkündigen (Luk. 24, 36. 46), waren sie Apostel, dasselbe gilt von Jakobus (Gal. 1, 19). Wenn Apg. 14, 4 Barnabas und Paulus Apostel genannt werden, so bekommt da nicht etwa Barnabas diesen Namen als Begleiter des Paulus oder als Gemeindestifter wie Paulus; denn weder ein Silvanus und ein Timotheus noch vorher ein Philippus oder ein anderer unter den zerstreuten Hellenisten heißen jemals Apostel; sie hatten eben den Auferstandenen nicht gesehen; Barnabas wird vielmehr darum mit Paulus unter dem Namen der Apostel zusammengefaßt, weil er gleich diesem, richtiger, vor diesem den Herrn auferstanden gesehen und von ihm zu seinem Zeugen berufen ist. In der Versammlung nach der Himmelfahrt (Apg. 1, 21 f.) wird allerdings an den für Judas zu Wählenden die Anforderung gestellt, daß er von der Taufe des Johannes an bis zum Tage der Aufnahme Jesu ebenso wie die Elf mit dem Herrn verkehrt habe oder Augen- und Ohrenzeuge seines irdischen Lebens gewesen sei, nur ein dieser Anforderung Entsprechender konnte ein Mitglied der Zwölf oder der Urapostel werden, und insofern hatten diese auf den ersten Blick ein Großes vor einem Paulus voraus; weshalb denn auch die Widersacher des Paulus ihn den Urapostel weit nachsetzten, er hingegen immer wieder, am ausführlichsten Gal. 1 und 2 sich darauf beruft, daß er sein Evangelium von keinem Menschen empfangen noch gelernet habe, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1, 12), mit-

hin nicht blos durch die Erscheinung des Auferstandenen und die Berufung zum Apostel, sondern auch durch den Inhalt seiner Verkündigung den Urapostеln gleichstehe (Gal. 1, 15 f.). Aber was wird dort als die Hauptaufgabe des zu Wählenden hingestellt? Ein Zeuge der Auferstehung Christi mit den Elfen zu werden; und daraus erklärt sich, daß alle Augen- und Ohrenzeugen des Auferstandenen, wofern sie von ihm gesandt waren, ebenfalls Apostel genannt und als solche geehrt wurden. Es ist daher auch entschieden unrichtig, wenn man die Leute in Pergamus, welche sagten, sie seien Apostel, und waren es nicht, sondern wurden als Lügner erfunden (Offb. 2, 2) für nichts weiter als Verfälscher der ursprünglichen Wahrheit oder gar für angebliche Verfechter der christlichen Freiheit erklärt; sie waren vielmehr Judaisten, welche fälschlich behaupteten, vom Auferstandenen gesandt zu sein. So sind die Gegner des Paulus in Korinth, von welchen er 2 Kor. 11, 13 schreibt: „Solche sind falsche Apostel, trügliche Arbeiter die sich verstellen als Apostel Christi" zwar mit den übergroßen Aposteln (2 Kor. 11, 5. 12, 11) durchaus nicht zu vermengen, sondern Judaisten, die des Paulus Ebenbürtigkeit mit den von ihnen übermäßig erhobenen Urapostеln, den Säulen (Gal. 2, 2; 6. 9) bestritten, sich dem Paulus, dessen Apostelschaft im Sinn eines vom Auferstandenen Gesandten sie durchaus nicht in Anspruch nahmen oder leugneten, als ebenso vom Auferstandenen Beauftragte gleichstellten und in manchen Stücken ihm überlegen zu sein behaupteten; wogegen Paulus sich bewußt ist, hinter den übergroßen Aposteln im Evangelium nach Ursprung, Wahrheit und Kraft nicht zurückzustehen (Gal. 1, 11 ff.), dagegen in Leistungen dieselben zu übertreffen (1 Kor. 15, 10), den Anspruch der Gegner auf Apostelschaft für Lüge und Verstellung erklärt und ihren angeblichen Vorzügen gegenüber hervorhebt, wie er seinerseits in nichts ihnen nachstehe, wol aber in manchem sehr überlegen sei (2 Kor. 11, 12). In irriger Weise werden auch häufig Apostel und Propheten als ungefähr gleichbedeutend behandelt. Das N. T. unterscheidet beide ganz deutlich (vgl. außer Luk. 11, 49 besonders 1 Kor. 12, 28 f.; Eph. 2, 19; 4, 11; Offb. 18, 20). Worin aber besteht der Unterschied? Ein Apostel ist nur, wer den Auferstandenen gesehen und von ihm den Beruf als Zeuge der Auferstehung empfangen hat (Apg. 2, 32; 3, 15; 9, 15; 13, 31 f.); ein Prophet dagegen ist nur, wer im Geist Gesichte oder Offenbarungen erhält und das Eingegebene in begeisterten Worten verkündigt, weissagt (Apg. 11, 27; 13, 1; 21, 10 f.). Es gab Apostel, die zugleich Propheten, und Propheten, die zugleich Apostel waren (Apg. 13, 1); aber der Apostel brauchte nicht Prophet zu sein und der Prophet nicht Apostel. Die Apostel waren ohne Ausnahme geborene Juden, nach ihnen gab es fernerhin keine Apostel; Propheten konnten auch frühere Heiden werden, und eine zeitliche Grenze für das christliche Prophetenthum ist nicht gegeben. Nun mache man die Anwendung davon, daß und warum die apostolische Zeit und mit ihr Paulus zwischen Aposteln und Propheten bestimmt und klar unterschieden hat, auf die Erscheinung, welche dem Paulus geworden! Gehörte dieselbe in die Zeit, von welcher 1 Kor. 15, 5—7 redet, dann wäre es allenfalls noch denkbar, daß Paulus als Visionär nach der bei Visionen vorkommenden Selbsttäuschung den verherrlichten Jesus im Gesicht geschaut und vernommen, nachher sich eingebildet

hätte, den Auferstandenen mit leiblichen Sinnen wahrgenommen zu haben und so zum Apostel geworden zu sein. Aber 1 Kor. 15, 8 gehört, wie Paulus selbst weiß, in die Zeit, in welcher sonst niemand mehr zum Apostel wurde, weil der Erhöhete sich nicht mehr sinnenfällig als auferstanden erwies; und doch bezeugt Paulus so nachdrücklich wie nur möglich, daß der Auferstandene ihm ebenso wie den anderen Aposteln erschienen sei (1 Kor. 15, 14 f.), und deutet in unverkennbarer Weise darauf hin, daß er durch diese Erscheinung zum Apostel berufen worden (1 Kor. 15, 8 f.; 9, 1). Warum in aller Welt sieht sich denn Paulus nicht als einen Propheten wie andere, sondern als einen Apostel wie andere an? Einzig und allein deshalb, weil er zweifellos gewiß gewesen ist, daß er jenes eine mal Jesus nicht wie später mehrfach im Geiste, sondern mit leiblichen Sinnen als Auferstandenen gesehen und gehöret hat.

Darüber hinaus läßt sich kein Beweis führen, daß der Apostel Paulus vollständig und zweifellos gewiß gewesen ist, auf dem Wege nach Damaskus den auferstandenen Jesus gesehen und gehört zu haben; daß er sinnenfällige Wirklichkeit und Visionen hat unterscheiden können und wirklich unterschieden hat; und daß die Annahme einer Verwechselung beider in der Erscheinung vor Damaskus an unüberwindlichen Schwierigkeiten scheitert. Zwingend aber kann solche Beweisführung in jeder Gestalt und in jedem Fall nur für denjenigen sein, der nicht in einer die Möglichkeit der Auferstehung Christi ausschließenden Weltanschauung befangen ist. Wenn Steude („Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1887, S. 272 sagt: „Und doch hat die Apologie nicht blos den Zweck, die Gegner und ihre Kampfesweise in den Augen anderer bloßzustellen, um diese zu warnen und zu gewinnen, sondern in erster Reihe auch den, die Gegner zu überzeugen", so unterschreibe ich den ersten Theil dieser Worte von ganzem Herzen; gegen den letzten Theil aber, sowie gegen die folgenden Worte: die Apologie „darf auch nicht blos darauf ausgehen, die gegnerischen Voraussetzungen als irrige aufzuweisen, sondern muß den Gegnern zeigen, daß sie selbst mit ihren Voraussetzungen dasjenige nicht erreichen, was sie erreichen wollen", hege ich große Bedenken. Wie, wenn die letzten Voraussetzungen der Gegner im Pantheismus oder in der Immanenzlehre vielleicht gar im Materialismus liegen? Eine Theologie, welche von solchen Prämissen ausgeht, wird sich durch jede Widerlegung ihrer Visionstheorie höchstens zu einem Wechsel in den Kampfesmitteln veranlaßt finden. Die Vision ist und wird noch mehr liberales Dogma werden, und nur immer bewußter und systematischer wird man um der „Wahrheit" willen die Auferstehung Christi als Selbsttäuschung der Apostel, um der „Liebe" willen aber dieselbe als geschichtliche Thatsache, jedes an seinem Ort und zu seiner Zeit, behandeln. Erst wenn durch den Entwickelungsgang des kirchlichen, nicht des theologischen Lebens diese Theologie am inneren Widerspruch zu Grunde gegangen ist, dann werden manche auf jener Seite sich besinnen, ob man nicht am Ende die bisherigen Voraussetzungen fahren lassen und ein induktives Verfahren in der Religionswissenschaft überhaupt einschlagen könne, und — die Visionshypothese wird in die theologische Rumpelkammer wandern.

Der kapuanische Festkalender vom J. 387.

Von Prof. **Victor Schultze** in Greifswald.

Der altrömische Kalender wird durch zwei Faktoren bestimmt: die astronomische Berechnung und die religiöse Sitte, aber so, daß jene in Vergleich zu dieser in weit untergeordneterer Weise zur Wirkung kommt. Nichts zeigt dies deutlicher als eine Nebeneinanderstellung der ältesten und der späteren Kalender. Dort noch als Beherrscher der Tage nur altitalische Gottheiten, hier die aus dem Osten, aus barbarischen wie aus Kulturländern herbeigeführten fremdländischen Götter und ihre Feste. Dazu kommt noch, durch die politische Geschichte und die ethische Entwickelung des Römerthums veranlaßt, eine immer mehr anwachsende Zahl von Siegestagen und Spielen.

Die Ordnung und Beaufsichtigung des Kalenderwesens fast in seinem ganzen Umfange lag seit der Vertreibung der Könige in der Hand des Pontifikalkollegiums, dessen Oberhaupt, der Pontifex Maximus, seit Augustus der Kaiser war. In dem Maße nun, so darf man von vornherein annehmen, als seit Konstantin d. Gr. die Religionspolitik im Reiche das Heidenthum aus dem öffentlichen Leben zurückzudrängen sucht und wirklich zurückdrängt, mußten diese Bestrebungen, wie etwa in der Münzprägung, so auch auf dem Gebiete des Kalenderwesens sich geltend machen, mochte es sich dabei um das Calendarium publicum populi Romani oder um die zahlreichen lokal beschränkten Kalender und Festverzeichnisse handeln. Diese Erwartung täuscht nicht; ja, gerade hier tritt in charakteristischer Weise eine bestimmte Seite jener Religionspolitik hervor. Ich habe bereits an einem anderen Orte[1] auf dieses von der kirchengeschichtlichen Forschung bisher übersehene Quellenmaterial aufmerksam gemacht. Die folgende Untersuchung faßt ein bestimmtes Einzelstück daraus ins Auge, ein Festverzeichniß der Provinz Kampanien.

Bei den Ausräumungsarbeiten im Amphitheater des alten Kapua wurde im J. 1829 eine Inschrift folgenden Wortlauts entdeckt:

ADMINISTRANTE ROMANO IVN · SACERDOTE
FERIALE · DOMNORVM · SIC
III · NONAS IAN · VOTA
III · IDVS · FEBR · GENIALIA ·
5. KAL · MAIS LVSTRATIO AD FLVMEN
CASILINO
III · IDVS · MAI ROSARIA · AMPITEATRI
VIII · KAL · AVG · LVSTRATIO · AD FLVMEN
AD ITER · DIANAE

1) In meiner „Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums". Jena 1887, X, 76. 254.

10. VI · KAL · AVG · PROFECTIO · AD · ITER AVERNI
IDVS · OCT · VENDEMIA · ACERVSAE
IVSSIONE · DOMNORVM · FELIX · VOTVM
SOLLICITE · SOLVIT · X · KAL · DECEMBR
VALENTINIANO · III · ET · EVTROPIO

Der verdiente neapolitanische Archäolog Avellino veröffentlichte zuerst das Monument mit einem ausführlichen Kommentar, in welchem besonders auf die darin genannten Oertlichkeiten Bezug genommen ist.[1] Einen an manchen Stellen verbesserten Abdruck gab Mommsen mit trefflichen epigraphischen und historischen Erläuterungen.[2] Der vorstehende Wortlaut ist dem Corpus Inscriptionum lat. (Vol. X, 1, Nr. 3792) entnommen, woselbst Mommsen die Inschrift auf Grund einer erneuten Revision mittheilt.

Die Inschrift bezeichnet sich selbst Z. 3 als feriale domnorum, d. i. als kaiserliches Festverzeichniß, und als auf Befehl der Kaiser publicirt (Z. 12: jussione domnorum). Da die Datirung am Schlusse (X Kal. Dec. Valentin. III. et Eutropio) den 22. November 387 ergibt, so sind die regierenden Herrscher Valentinian II. im Occident und Theodosius d. Gr. im Orient. Die sakrale Administration der Provinz führte Romanus der Jüngere (Z. 1).[3] Hieraus und noch mehr aus dem Inhalte der Inschrift geht hervor, daß das Verzeichniß nur provinziale Gültigkeit hatte; es beschränkt sich auf die Provinz Kampanien, deren Hauptstadt eben Kapua, der Fundort der Tafel, war. Auch ist es kein vollständiges Kalendarium, sondern enthält nur die dies feriati. Aber gerade diese letzteren machen seinen kirchengeschichtlichen Werth aus.

Die Reihe eröffnen die Vota pro salute principis am 3. Januar. Diese Vota datiren vom J. 30 und wurden in Rom und im ganzen Umfange des Reichs mit großem Gepränge gefeiert. In ältester Zeit erscheinen sie in enger Verknüpfung mit dem Kaiserkultus, trugen also ein durchaus idololatrisches Gepräge und waren z. B. mit einem Opferakt verbunden. Indes schon Konstantin d. Gr. hatte den der Christenheit in ganz besonderem Maße anstößigen Kaiserkult beseitigt, indem er sein Bildniß den Tempeln entzog[4] oder die Aufstellung desselben an Bedingungen knüpfte, welche jede Superstition ausschlossen. Die Inschrift von Hispellum[5] aus den J. 326—337 bietet ein Beispiel solcher Einschränkung; die hier gebrauchte Formel lautet: ne aedes nostro nomini dedicata cujusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluatur. Wir haben freilich keine Vor-

1) Avellino, „Opuscoli diversi". Napoli 1836, III, 215 ff.

2) Mommsen, Epigraphische Analekten (in den „Berichten über die Verhandlungen der Kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig". Leipzig 1850, S. 63 ff.)

3) Ueber den sacerdos provinciae, welcher einen großen Theil des sakralen Gebietes der ihm unterstellten Provinz, darunter die Anordnung der Festfeierlichkeiten, der Spiele ꝛc. in der Hand hatte und zu den höchsten Beamten des Reichs zählte, vgl. Marquardt-Mommsen, „Römische Staatsverwaltung", I, 367 f. u. Mommsen, a. a. O., S. 65 u. 209.

4) Eusebius, Vita Const. IV, 16: νόμῳ δὲ ἀπεῖργεν εἰκόνας αὐτοῦ εἰδώλων ἐν ναοῖς ἀνατίθεσθαι ὡς μηδὲ μέχρι σκιαγραφίας τῇ πλάνῃ τῶν ἀπειρημένων μολύνοιτο.

5) Vgl. darüber meine „Untersuchungen zur Geschichte Konstantin's d. Gr." in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte", VII, 360 ff.

stellung davon, wie in heidnischen Kreisen in den achtziger Jahren des 4. Jahrhunderts diese Vota begangen wurden; jedenfalls waren die Opfer davon ausgeschlossen, da schon die frühere Gesetzgebung in detaillirter Form dieselben verboten hatte. Andererseits forderten politische Rücksichten, den gewohnten Pomp dieses Festtages möglichst aufrecht zu erhalten. Da sich dieses Ziel indeß auch ohne eigentlich idololatrische Akte erreichen ließ, so erscheint das Vorhandensein dieses Festes in einem von den christlichen Kaisern sanktionirten Feriale in keiner Weise auffällig.

Den breitesten Raum nehmen in dem Verzeichnisse die Naturfeste ein, nämlich am 1. Mai das Saatfest, verbunden mit einer Lustration am Volturnus in dem der Stadt Kapua benachbarten Casilinum (Z. 4. 5); am 25. Juli das Erntefest, gleichfalls in Verbindung mit einer Lustration an der Dianastraße (Z. 8. 9) und mit Fortsetzung am 27. Juli an der Straße zum Avernersee (Z. 10) [1] und am 15. Oktober das Weinlesefest am acherusischen See bei Kumä (Z. 11). Bei einer ackerbauenden Bevölkerung, wie die Kampaner waren, ist das begreiflich. Ueberhaupt waren diese Naturfeste in Italien die volksthümlichsten. An ihnen kam die festliche Freude und Ausgelassenheit des Volkes am stärksten und bezeichnendsten zum Ausdruck. Religiöse Handlungen und ländliche Sitte flochten sich hier eng zusammen. Opfer von Thieren und Früchten waren in der Zeit des heidnischen Staates in allen Fällen mit diesen Festen verbunden. Beim Saatfest standen Ceres und Tellus, beim Erntefest Ceres, bei der Weinlese Liber und Libera im Vordergrunde. Zur Zeit der Vinalia wurde auf dem Lande der Phallus auf einem Wagen von Ort zu Ort geführt. [2] Diese Feste werden also hier staatlich sanktionirt. Aber in welchem Umfange? Daß das Opfer wegfiel oder wenigstens als wegfallend hier vorausgesetzt wird, ist selbstverständlich. In Beziehung auf diesen Punkt war im J. 387 die staatliche Gesetzgebung schon längst in einer Weise klar und bestimmt, daß eine officiell gestattete Ausnahme undenkbar erscheinen muß. Doch steht zweimal in dem Feriale der Ausdruck lustratio.

Das Wort bezeichnet einen feierlichen, in einem Opfer und sonstigen sakralen Handlungen bestehenden Sühneakt, der in regelmäßiger Wiederkehr oder bei außergewöhnlichen Anlässen nach einem festen, zum Theil uralten Ceremoniell vollzogen wurde. Unter der italischen Landbevölkerung insbesondere gestalteten sich die an die Aussaat und sonst an den Ackerbau sich anknüpfenden Lustrationen zu pompösen religiösen Volksfesten. Die Schilderungen bei Virgil Georg. I, 345 und Tibull. II, 1 geben ein Bild davon. Ueberall erscheint als der Kernpunkt der Lustration das Opfer; in ihm und der heiligen Formel liegt die sühnende, schützende Wirkung der ganzen Handlung. Nun war aber, wie schon bemerkt, durch die heidenfeindliche-Gesetzgebung das Opfer beseitigt, und es fragt sich, wie

1) So verstehe ich mit Avellino diese Worte. Mommsen las anfangs (a. a. O., S. 68) in Abweichung von Avellino IFER d. i. i(n) fer(ias) Averni und erkannte hier das allgemeine Todtenfest, den Allerseelentag der Römer. Doch ist er später im Corpus Inscriptionum lat. zur Lesung Avellino's zurückgekehrt.

2) Vgl. Preller, „Römische Mythologie". 3. Aufl., S. 4 ff.

ist die Sühnung vorzustellen, welche die christlichen Herrscher in dem kapuanischen Feriale der Bevölkerung gestatten?

Eine direkte Antwort läßt sich darauf nicht geben, wol aber bieten sich manche Analogien in den damaligen Rechtsverhältnissen.

Möglicherweise schon seit Konstantin, bestimmt seit Konstantius[1] ist die Religionspolitik der christlichen Kaiser von dem Bestreben geleitet, von den heidnischen Volksfesten die eigentlich idololatrischen Stücke abzuschneiden, im übrigen aber jene in ihrer Existenz zu erhalten, wofür sich einmal die Begründung findet: ne ex nimia harum (scl. ludricarum artium) restrictione tristitia generetur.[2] Als z. B. in Nordafrika unter der Regierung des Honorius heftige und, wie es scheint, erfolgreiche Gegenwirkungen der Kirche gegen bestimmte heidnische Volksfeste sich geltend machten, dekretirte die Regierung im J. 399 auf eine bei ihr eingelaufene Beschwerde hin:[3] ut profanos ritus jam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam non patimur summoveri. Unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhibere populo voluptates secundum veterem consuetudinem, inire etiam festa convivia, si quando exigunt publica vota, decernimus. Aehnlich verhielt sich die Regierung zu dem mit allerlei bedenklichen Erscheinungen verbundenen Majumafeste.[4] Die Grenze bildete für sie in jedem Falle das Opfer. Hier ist nirgends eine Ausnahme zu entdecken. Dagegen die festlichen Aufzüge und Schmausereien und sonstige gesellige Vergnügungen wurden davon nicht berührt; ja, es ist sogar anzunehmen, daß auch ein Theil heidnisch-religiöser Handlungen mit unterlaufen durfte. Denn, abgesehen von dem Opfer, ließ in Beziehung auf diese die Gesetzgebung einen weiten Spielraum. Wir hören nur von Klagen der Kirche darüber. Es ist überhaupt eine interessante Beobachtung, daß der heidenverfolgende Staat bis tief in das 5. Jahrhundert hinein in der Beseitigung des Opfers seine Hauptaufgabe gefunden hat. Die zahlreichen übrigen Einzelheiten heidnischen Glaubens und heidnischen Kultus haben für ihn nur geringe oder gar keine Bedeutung gehabt. Denn der andauernde erbitterte Kampf der Regierung gegen die Divination kann hier nicht angeführt werden, weil derselbe in politischen Besorgnissen seinen Grund hat. Die Thatsache ferner, daß noch im 6. Jahrhundert, ja noch in späterer Zeit die Kirche ununterbrochen durch die Ausrottung heidnisch-religiöser Gebräuche innerhalb ihres eigenen Gebietes in Thätigkeit gehalten wird,[5] beweist, daß hier in der That lange Zeit eine weit-

1) Ich habe dabei den Erlaß Cod. Theod. XVI, 10, 3 im Auge, durch welchen der Kaiser von der Zerstörung bezw. Schließung eine Anzahl Tempel ausnimmt mit der Begründung: non convenit ea convelli, ex quibus populo Romano praebeatur priscarum sollemnitas voluptatum. Am Eingange aber steht gleich die Erklärung: quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit etc.

2) Cod. Theod. XV, 6, 2.

3) Cod. Theod. XVI, 10, 17.

4) Vgl. meine „Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums", I, 348 f.

5) Die Literatur ist sehr reichhaltig. Ich nenne nur Martin von Bracara, „De correctione rusticorum (herausgegeben mit vorzüglichem Kommentar von Caspari, Christiania

gehende Duldung gewaltet hat. Man hat sich demnach jene Lustrationen zwar ohne Opfer, aber doch mit der Begleitschaft religiöser Handlungen vorzustellen, sodaß ein Christ, der es mit seinem Bekenntnisse genau nahm, sich schwerlich daran betheiligen konnte. Auch das ist ein beachtenswerthes Zugeständniß an die religiöse Volkssitte, daß die durch eine offenbar uralte Sitte gegebenen Oertlichkeiten in dem Feriale festgehalten werden. Unter diesen Stätten aber sind der acherusische und der Avernersee auf das engste mit der antiken Mythologie und dem volksthümlich heidnischen Glauben verknüpft. Zwei Jahre nach der Publikation des Feriale wurden in einem kaiserlichen Gesetz unter anderen Festen, darunter das Osterfest, die Erntefeste im ganzen Reiche nochmals als dies feriati ausdrücklich anerkannt.[1]

Auf den 13. Mai setzt das Verzeichniß fest die Rosaria, das Rosenfest, dessen Kosten aus dem Legat einer gewissen Amplia Afra bestritten werden, daher die Bezeichnung rosaria Ampliae Afrae (Z. 3). Ueber den Inhalt dieses Festes wissen wir nur, daß es in Schmausereien bestand, bei denen man sich mit Rosen bekränzte. Solche Vermächtnisse zum Andenken an Verstorbene waren im Alterthum nichts Seltenes. In der Regel aber war die Feier der Rosaria auf einen engen Kreis, die Genossenschaft, die Freunde, die Familie beschränkt. Bei dieser Gelegenheit pflegte das Grab durch Lampen illuminirt und mit Rosen bekränzt zu werden. Daran schloß sich eine Mahlzeit, wo Rosen gestreut wurden. Schon frühzeitig ging diese Sitte auch in die christlichen Sepulkralriten ein.[2] Die Voraussetzung war im Heidenthum immer der Manenkultus, von welchem ein ziemlich kräftiges Schattenbild auch in christlichen Kreisen lange sich erhalten hat.[3] Wenn hier aber sogar das Trankopfer und das Speisopfer eine Zeit lang noch fortgedauert hat, obwol unter Protest der Kirche, so ist das um so mehr von den heidnischen Rosaria anzunehmen. Dazu kommt, daß ein Verbot dieser Opfergabe an die Todten in der Gesetzgebung niemals erfolgt ist. So darf man annehmen, daß bei der von der Amplia Afra angeordneten Rosaria auch der Stifterin in der üblichen Weise gedacht worden ist. Doch konnte das bei einem großen Volksfeste nur ein verschwindend kleiner Moment sein.

Endlich nennt das Verzeichniß noch am 11. Februar die Genialia (Z. 4),

---

1883); die pseudo-augustin. Sermones CXXIX de Kalendis Januariis und CCLXXVIII de augurüis (Op. Aug. V, 233 ff.; 462 ff.) und die gleichfalls Augustin zugeschriebene Homilia de sacrilegis (Ausgabe von Caspari, Christiania 1886). Näheres in meiner „Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums" in den betreffenden Abschnitten.

1) Cod. Theod. II, 8, 19 (a. 389).

2) Vgl. meine „Katakomben". Leipzig 1882, S. 50 f.; Hasenclever, „Der altchristliche Gräberschmuck". Braunschweig 1886, S. 99 ff.

3) Z. B. Augustin, Epist. XXII (t. II, 41 ed. Bened.); Conf. VI, 2; De morib. eccles. c. 34: Novi multos esse, qui luxuriosissime super mortuos bibant et epulas cadaveribus exhibentes super sepultos se ipsos sepeliant. Contra Faust. XX, 4 (Vorwurf des Gegners): Vos idola convertistis in martyres, quos votis similibus colitis; defunctorum umbras vino pacatis et dapibus. Ferner Paulinus von Nola Poema XXIV de S. Felice; Concil. Carth. IV, can. 30 u. a.

womit wahrscheinlich ein öffentliches Dankfest für alles Geborene gemeint ist.[1] Ueber die Art eines solchen Festes ist uns nichts Weiteres bekannt.

Mommsen hat von diesem Festverzeichniß geurtheilt, es sei weder christlich noch heidnisch, sondern stehe auf ganz neutralem Boden; „und ohne Zweifel haben an diesen Festen weder die eifrigen Christen noch die eifrigen Heiden, dagegen aber die sämmtlichen konfessionell indifferenten Bewohner Kampaniens, sowol die zum Heidenthum als die zum Christenthum sich hielten, theilgenommen. Nur sehr uneigentlich heißt der mit der Oberleitung dieser Feste Beauftragte sacerdos; es war das ähnlich wie auch noch christliche Kaiser sich pontifices maximi nannten als Festordner für das ganze Reich. Wie dieser Titel ohne eigentlich sakrale Bedeutung gebraucht ward, war auch Romanus ein Civilbeamter.“[2] Die geschichtliche Bedeutung der Inschrift wird von ihm darin gesetzt, daß sie das Bestreben der Staatsregierung bezeuge, „außerhalb des konfessionellen Gebiets für die Feste und Ferien des Staats einen neutralen Boden zu gewinnen, auf dem die Bürger aller Kulte sich begegnen könnten“.

Ich kann diese Auffassung nicht theilen. Dieselbe würde nämlich eine Religionspolitik voraussetzen, die darauf abgezielt habe, eine gemeinsame Basis für beide Religionsangehörige zu schaffen. Eine solche Religionspolitik hat es indeß in Wirklichkeit weder im 5. noch im 4. Jahrhundert gegeben. Weder die christlichen Kaiser noch Julian haben sich um ein solches Ziel bemüht. Vielmehr hatten jene wie dieser es stets nur auf die Unterdrückung der einen und die volle Herrschaft der anderen Religion abgesehen. Höchstens könnte das Verhalten der Kaiser Jovian und Valentinian den Eindruck erwecken, als ob es sich dabei um Herstellung wirklicher Religionsfreiheit gehandelt habe; doch ist nicht zu vergessen, daß jene Herrscher, welche die von Julian hinterlassene religiöse Situation zu übernehmen hatten, überhaupt nicht in der Lage waren, zu der schroffen Religionspolitik des Konstantius zurückzukehren; ja nicht nur als Erben der Julianischen Hinterlassenschaft, sondern auch durch schwierige politische Verwickelungen wurden sie zunächst auf den Weg der Vermittelung gewiesen. Doch nirgends erscheint diese Vermittelung als auf religiöse Toleranz abzielend; im Hintergrunde stand auch damals immer der Gedanke der Beseitigung des Heidenthums.[3] Vor allem ist eine solche Politik, wie Mommsen sie voraussetzt, unter Valentinian II. undenkbar. Der jugendliche Augustus hatte in der berühmten Rechtssache wegen des Altars der Viktoria eine Festigkeit bewiesen,[4] welche keinen Zweifel darüber ließ, daß er die scharf heidenfeindliche Politik seines älteren Bruders und Vor-

1) Mommsen, a. a. O., S. 66.

2) A. a. O., S. 70.

3) Ich verweise nur in Beziehung auf Jovian auf die Angaben bei Philostorgios VIII, 1; Sozomenos VI, 4; Sokrates III, 24; Theodoret IV, 4, obwol hier Einzelnes nicht geschichtlich sein mag. Die Thätigkeit Jovian's war vorwiegend auf Beseitigung dessen gerichtet, was durch die Restauration Julian's geschaffen war. Ueber Valentinian Cod. Theod. XVI, 1, 1; IX, 16, 7; X, 1, 8 u. a. m. Dazu das Urtheil des Ambrosius in einem Schreiben an den jüngeren Valentinian (Epist. I, 21. t. III, 870 f. ed Ben.).

4) Ambrosius Epist. I, 18; u. die Rede de obitu Valentiniani.

gängers Gratian fortzuführen entschlossen war. Der angesehene Konsul Prätextatus, der Führer der heidnischen Partei in Rom, mußte in einer mit dem religiösen Gegensatz zusammenhängenden Angelegenheit, in welcher er noch dazu schuldlos war, ein so schonungsloses kaiserliches Edikt über sich ergehen lassen, daß man in Rom in hohem Grade darüber bestürzt war.[1] Außerdem stand Theodosius wachsam und unbeugsam an der Seite des kaiserlichen Jünglings. Im Namen beider aber ist das kapuanische Festverzeichniß publicirt worden. Die Detailforschung zeigt überall, daß die von Konstantin d. Gr. eingeleitete und von seinen Nachfolgern fortgeführte Religionspolitik ohne irgendein Schwanken des Prinzips der Zertrümmerung des Heidenthums zustrebte. Freilich nur in langsamem Vorwärtsschreiten war dieses Ziel zu erreichen. Ein waghalsiges Ueberstürzen mußte die größten Gefahren in sich tragen. Daher hat diese Religionspolitik das ganze 4. Jahrhundert hindurch in keinem einzigen Falle den Versuch gemacht, das Heidenthum mit einem Schlage zu zertrümmern, sondern in richtiger Erkenntniß der Lage sich darauf beschränkt, das Heidenthum in seiner äußeren Erscheinung und Organisation allmählich zu zerbröckeln. Als erste Aufgabe erschienen naturgemäß diejenigen Akte und Formen, mit denen die alte Religion am schärfsten und verletzendsten in die Oeffentlichkeit trat, zu beseitigen: das Opfer, den Tempeldienst überhaupt und in einem gewissen Umfange auch die Tempel. Diesen Punkt faßt daher die Gesetzgebung überall zuerst ins Auge. Dagegen konnte ein gewisses Maß sonstiger religiöser Handlungen und Institutionen vorläufig noch geduldet werden: Weihungen, Prozessionen, Todtenkult und ähnliches. Die alten Priesterthümer haben bis tief in das 5. Jahrhundert hinein fortgedauert, aber natülich in der Beschränkung ihrer Rechte und Funktionen, welche die allgemeine Gesetzgebung dem alten Religionswesen aufgezwungen hatte.

Eine weitere Illustration dieser Politik liefert das kapuanische Feriale. Sämmtlich hier aufgeführten Feste sind in der Zeit und auf dem Boden der alten Religion erwachsen, und obwol ihr ursprünglicher Inhalt nach Maßgabe der staatlichen Gesetze umgeformt bezw. verkürzt worden ist d. h. das unmittelbar und entschieden Idololatrische — sagen wir kurz das Opfer — ausgeschieden ist, so war doch ihr Grundcharakter und auch ihre Erscheinungsform heidnisch geblieben, wie wir sahen; es war ein verwässertes, reducirtes Heidenthum, aber doch noch Heidenthum. Die Regierung hat sich, da nicht alles zu erreichen war, vorläufig mit dem Weniger begnügt. Schon durch Konstantius war der Versuch gemacht worden, das Calendarium publicum populi Romani etwas aus der Sphäre des Heidnisch-religiösen herauszuheben.[2] Das kapuanische Monument bezeichnet einen weiteren, erfolgreicheren Schritt in dieser Richtung. Es fehlen alle Götterfeste, und was an Festen da ist, ist nicht aufgeführt als religiöses Fest. Darin liegt demnach die wichtige geschichtliche Bedeutung dieses Feriale, daß es

1) Symmachus, Rel. XXI (ed. Seeck).

2) Meine „Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums", I, 76 f.; Mommsen, Ueber den Chronographen vom J. 354 (in den Abhandlungen der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften (Leipzig 1850, S. 369 f.) sowie a. a. O., S. 71 f. Eine gründliche Darstellung und Verwerthung des wichtigen Kalendarium fehlt noch.

die auf allmähliche Verdrängung des Heidenthums abzielende Religionspolitik auch auf dem Gebiete des Kalenderwesens charakteristisch bezeugt. Es ist nicht auf Christen berechnet, sondern nimmt auf die Festfeier einer heidnischen Bevölkerung Bezug.

Die Glaubensgewißheit eine Illusion bei Ritschl's Theologie.

Von Prof. Dr. **K. F. Nösgen** in Rostock.

III.

Eine besondere Betrachtung erfordert das, was in Ritschl's Theologie als Gegenstand des den Menschen seines Heils gewiß machenden Glaubens hingestellt wird um so mehr, als dieselbe nicht nur selbst dafür, daß sie in diesem Punkte eine wahrhaft positive Stellung einnehme, Anerkennung fordert, sondern auch in gewissem Maße allgemein findet. So urtheilt selbst ein Böhl[1], dem niemand sonst Blindheit gegen die Schäden der modernen Theologie beimessen wird, in seiner jüngst erschienenen Dogmatik sich in Bezug auf Ritschl's Offenbarungsglauben verhältnißmäßig günstig. Unzweifelhaft erkennt nun auch Ritschl und seine Schule in Jesu Wandel und Ergehen die geschichtliche Thatsache, den Offenbarungsvorgang von seiten Gottes, an welchen der Glaube als dessen subjektives Korrelat auf seiten des Menschen sich anzuschließen und zu entfalten hat. Die Untersuchung wird aber darnach zu fragen haben, worin denn das Offenbarungsartige bei Jesu Person und Wirken auf Erden gesetzt, ob demgemäß in Jesu Geschichte eine specifische oder wenigstens eine graduell hervorragende Selbstbethätigung Gottes gefunden wird, und ob das, was diese Schule von Jesu Geschichte als sichere Ueberlieferung anerkennt, zu einer derartigen dogmatischen Benutzung ausreicht.

Man kann es nun vorweg als ein Verdienst der Schule Ritschl's anerkennen, daß sie der rein religions-philosophischen Betrachtung der Person Christi bei Schweizer, Biedermann und Pfleiderer, der zufolge in Christi Person die Erlösungsreligion prinzipiell verwirklicht ist und von derselben als ihrem Quellpunkt aus die Menschheit immer mehr durchdringt, entgegengetreten ist, wenn sie auch ihrerseits das in dieser Auffassung ebenso einseitig wie irrthümlich ausgebeutete Wahrheitsmoment völlig vernachlässigt. Ebenso ist, wenn man auch, weil der alte Rationalismus längst abgestorben, den Eifer, mit welchem von etlichen Schülern Ritschl's, wie Kaftan und Herrmann, dies geschieht, kaum aus einem anderen Grunde als dem Bedürfniß, einen wunden Punkt an dem eigenen System zu verdecken, herleiten kann, es vollberechtigt, daß diese Theologie betont: daß Christus nicht nur Offenbarer, sofern er den göttlichen Versöhnungswillen bekundet, sondern seiner geschichtlichen Person selbst nach die Offenbarung Gottes ist. Und wer wollte auch gegen die von Kaftan noch weiter hinzugefügte Negation etwas haben,

---

1) „Dogmatik". Amsterdam 1887, S. XXXV f.

daß Christus nicht nur das Objekt einer übernatürlichen Belehrung sei, welche letztere dann erst selbst als die eigentliche Offenbarung erscheine?[1]

Zur Beantwortung der Frage aber, was nach Ritschl's Theologie das Offenbarungsartige, um einmal des Herrmann'schen Begriffsapparats mich zu bedienen, an der Thatsache ist, daß Jesus Christus in unserer Welt steht,[2] bedarf es keines Eingehens auf deren Christologie als solche. Es gilt nur die religiöse oder sagen wir auch dogmatische Werthschätzung Christi seinem Leben und Thun nach ins Auge zu fassen. Summarisch spricht Ritschl dieselbe aus, indem er einmal schreibt: „Sofern das Handeln und Reden und die Geduld im Leiden, welche das Leben Christi erfüllen, aus seinem Berufe der Uebung der sittlichen Gottesherrschaft und Verwirklichung des Gottesreiches entspringen und die vollkommene Erfüllung dieses Berufes bis in das bereitwillig und geduldig getragene Todesleiden bewähren, folgt aus der Stellung jenes Berufszweckes zu dem wesentlichen Willen Gottes, daß Christus als der königliche Prophet die vollständige Offenbarung Gottes — daß er durch das ihn erfüllende Motiv der Liebe und durch die in seiner Selbstmittheilung und seiner Geduld geübte Macht über die Welt Gott glich — und daß er der einige Gegenstand der göttlichen Liebe ist, als solcher auch der Grund der ewigen Erwählung der Gemeinde des Gottesreiches."[3] Offenbar faßt dieser Lehrsatz drei anscheinend verschiedene Bestimmungen über die Offenbarerstellung, Gottgleichheit und Erwählungsmittlerschaft in eins zusammen. Den an das gewöhnliche dogmatische Schema Gewöhnten wird dies befremden. Für Ritschl ist das aber nothwendig. Denn für ihn sind das nur verschiedene, von nacheinander gewählten Standorten aus angestellte Betrachtungsweisen, zu denen er mehr durch die mannichfaltigen Beziehungen, nach denen die neutestamentlichen Schriftsteller ihre Christusbeurtheilungen orientiren, als durch die Sache selbst veranlaßt ist. Zum Beweise für diese Behauptung könnte kurzerhand auf seinen „Unterricht" § 21–23 verwiesen werden. Aber gerade in diesem ist die Ausdrucksweise eine so verschnörkelte, daß es besser ist, die gemachte Behauptung durch zwei Citate aus dem größeren Werke zu erläutern.

In welchem Sinne Ritschl Christum als Grund der Erwählung der Gemeinde bezeichnet, sagt er selbst unzweideutig, indem er schreibt:[4] „Vielmehr findet die in der Sündenvergebung für die christliche Gemeinde ausgedrückte Zulassung ihrer Glieder zu der Gemeinschaft mit Gott (das ist ihrer Erwählung), ungeachtet der Sünden und des Schuldgefühls derselben, *ihren vorbildlichen Maßstab und geschichtlichen Grund* an der Gemeinschaft Christi mit Gott, welche er durch den ganzen Verlauf seines Lebens aufrecht erhalten hat, namentlich in der Bereitwilligkeit um seines Berufes willen zu leiden, sowie in der bis zum Tode geübten Geduld. *Dadurch hat er bewiesen*, daß die volle geistige Gemeinschaft mit Gott und die Seligkeit nicht bedingt ist durch das Wohlsein in der Welt und daran kein nothwendiges Merkmal hat". Demnach ist Christus der Grund der

1) „Das Wesen der christl. Religion", S. 314 f.
2) „Die Gewißheit des Glaubens", S. 27.
3) „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 420 f.
4) A. a. O., III, S. 480 f.

ewigen Erwählung der Gemeinde allein durch die in seinem Leben bewiesene Gewißheit, selber Gegenstand der göttlichen Liebe zu sein. Dafür, daß ferner die Aussage über die Gottgleichheit Christi nach Ritschl nichts ist als ein anderer ausschließlich durch Anwendung eines engeren Gesichtspunktes bedingter Modus der Aussage von seinem Offenbarungscharakter, werde vorab auf die seitens der Schule Ritschl's mit so großer Befriedigung aufgenommene Lehre von der Gottheit Christi von Herm. Schultz erinnert. Ritschl selbst spricht das aber aus, indem er erörtert, „daß der ewig geliebte Sohn Gottes wegen der Gleichheit des Inhalts seines persönlichen Willens und wegen der Einzigkeit seines Verhältnisses zu der Gemeinde des Gottesreiches und zu der Welt unter dem Attribute der Gottheit gedacht wird",[1] und wenn er es als eine Abweichung seiner Lehrart von der hergebrachten Auffassung des Titels des königlichen Prophetenthums Christi bezeichnet, „daß das gesammte sittliche Handeln Christi als die Darstellung der göttlichen Liebe und Treue in die prophetische Verkündigung derselben eingerechnet ward".[2]

Wir sind demnach vollberechtigt, für den hier verfolgten Zweck allein an dem ersten Passus des oben angeführten Lehrsatzes unseren Blick ruhen zu lassen. Zur Verdeutlichung desselben werde noch eine andere Stelle angeführt. Am Schlusse der dem bezeichneten Passus vorangehenden Ausführung heißt es:[3] „Christus muß gerade in seiner eigenthümlichen Berufsthätigkeit ebenso als abhängig von Gott wie als selbständig gegen alle Welt gedacht werden, da er aber als Träger der sittlichen Herrschaft Gottes über die Menschen der Einzige ist im Vergleich mit allen, die von ihm die gleiche Zweckbestimmung empfangen haben, so ist er diejenige Größe in der Welt, in deren Selbstzweck Gott seinen ewigen Selbstzweck in ursprünglicher Weise wirksam und offenbar macht, dessen ganzes berufsmäßiges Wirken also den Stoff der in ihm gegenwärtigen vollständigen Offenbarung Gottes bildet, oder in welchem das Wort Gottes menschliche Person ist". Mit welchem Rechte Ritschl in dieser Beurtheilungsweise Christi die Aufgabe der Theologie rücksichtlich einer wissenschaftlich einheitlichen und genügsamen Auffassung von Christi Person und Werk gelöst sieht, ist hier nicht zu erwägen. Das Angeführte genügt, um erkennen zu lassen, daß für Ritschl's Theologie Christus zum Offenbarer allein durch sein vorbildliches Verhalten wird, welches in Bezug auf Gott in der Bewährung der Gewißheit von Gottes beständiger Liebe und Treue, in Bezug

---

1) A. a. O., III, 409.

2) A. a. O., III, 410. Vgl. noch S. 358: „Die religiöse Schätzung Christi, welche in dem Prädikate seiner Gottheit nur einen besonders bedingten Ausdruck findet, muß an dem Zusammenhange seines erscheinenden Handelns mit seiner religiösen Ueberzeugung und seinem sittlichen Motive bewährt werden; sie bezieht sich aber nicht auf die möglicherweise vorauszusetzende Ausstattung seiner Person mit angeborenen Anlagen. Denn nicht in dieser Beziehung wirkt Christus auf uns, sondern in jener. Die religiöse Schätzung seiner Person wird sich aber auf sein sittliches Handeln beziehen, sofern dasselbe Korrelat und Probe seiner Gewißheit ist, mit Gott in eigenthümlicher Gemeinschaft zu stehen".

3) A. a. O., III, 393.

auf die Welt in der Bethätigung vollster Freiheit und Selbständigkeit gegenüber allen aus ihren natürlichen und geschichtlichen Zusammenhängen hervorgehenden Drangsalen und Nöthen, und in Bezug auf die Menschen insbesondere in der Durchführung des zum Selbstzweck erhobenen Endzwecks Gottes, der Herstellung des Reiches Gottes als des sittlichen Ideals und als der von der Liebe zum Nächsten als ihrem inneren Gesetz geleiteten Menschheit bestehen soll.

Zum Beweise, daß bei dieser Skizzirung nichts eingetragen noch weggelassen ist, werde wiederum auf Kaftan und Herrmann verwiesen. Ersterer erklärt einmal:[1] „Nicht daß ein guter und edler Mensch im Streit mit den Mächten dieser Welt erlegen ist und den Märtyrertod erlitten hat, sondern daß es Jesus war, der Träger der göttlichen Liebe, den diese Liebe dazu trieb, in der Ausführung seines Berufs freiwillig den Tod über sich ergehen zu lassen — das macht das Kreuz auf Golgatha zur vollendeten Offenbarung der Liebe Gottes gegen die Sünder". Auch sagt er nicht nur kurz darauf:[2] „In der That ist daher die christliche Frömmigkeit bleibend und wesentlich an die Person Jesu Christi gebunden", sondern er erklärt später:[3] „Mit den religiösen Werthurtheilen des Christen verhält es sich ebenso. Sie sind wie jene (die sittlichen Gebote) Produkte der Geschichte. Wir können nur Christen werden, indem und weil wir von Jugend auf unter diese christlichen Normen gestellt werden, Wir sind es nur, *indem wir dieselben, wie sie uns in der göttlichen Offenbarung gegenübertreten, mit der Zeit selbst als Normen anerkennen* und uns ihnen gehorsam unterwerfen".

Noch unumwundener tritt dieselbe Betrachtungs- und Beurtheilungsweise bei Herrmann hervor. Derselbe sagt nicht nur einmal[4] mit noch etwas mehr Aufwand von rhetorischem Gepränge: „Das ist die Erlösung, daß Christus eine unzerstörbare Lebensfreude in uns schafft, deren Glanz auch aus dem kummervollen Auge hervorbricht und der Welt von einer ihr unbegreiflichen Kraft Kunde gibt. Die erlösende Macht aber ist *die Thatsache, daß es in unserer Welt einen Menschen gibt*, dessen Erscheinung uns in jedem Augenblick *zu dem gewaltigen Gotteswort werden kann*, das uns unseren Nöthen entreißt und in dem Gefühl, daß uns Gott für sich haben will, uns gegen die Welt und gegen unseren eigenen Naturtrieb freistellt". Sondern er erklärt ein ander mal[5] sogar *für das Größte, das Gott auch für ihn* (den Menschen) *in die Welt gestellt hat*, folgende *zwei Züge von der Person Jesu*, welche ihm Gewalt über jeden sittlich Lebendigen verleihen: „Erstens hat er den Gedanken ergriffen, daß die Freude an persönlicher Gemeinschaft die Wirklichkeit des Guten ist, und daß ein so bewirktes Zusammenleben von Personen die Seligkeit der Menschen ausmacht. Zweitens hat er angesichts seines jammervollen Todes die Kraft zu der Zuversicht gehabt, daß der Rückblick auf seine Person und das Verständniß

1) „Das Wesen der christl. Religion", S. 304 f.
2) A. a. O., S. 305. 3) A. a. O., S. 416 f.
4) „Der Verkehr des Christen mit Gott", S. 140.
5) „Die Gewißheit des Glaubens", S. 28.

derselben jeden Menschen nach ihm von der sittlichen Noth befreien werde, in welche ihn die ungeheuere Forderung jenes Gedankens versetzen muß".

Das Gemeinsame in diesen im einzelnen unter sich variirenden Ausführungen ist dies, daß das Offenbarungsartige an Christi geschichtlicher Erscheinung einzig und allein in solchem gesucht wird, was ihn ausschließlich, um mit Hollaz zu reden, zum propheta ... exemplaris, qui, quod docuit verbis, expressit factis werden läßt. Dabei aber, und das schwächt die Anerkennung der prophetischen Würde Christi noch wieder bedeutsam ab, das prophetische Handeln weniger in ein eigenes, positives Handeln als in einem leidentlichen Erleben und in einem eine bestimmte Gesinnung bewährenden Verhalten gesucht. Weil das Hingeben des Lebens zum Lösegeld, das opferfreudige Lassen des Lebens von ihm selber (Mk. 20, 28; Joh. 10, 11) so wenig in Anschlag gebracht wird, kann es Ritschl trotz alles darauf gerichteten Bemühens ganz und gar nicht gelingen, den von dem N. T. unleugbar gelehrten priesterlichen Charakter und Werth des Lebens Christi mittels der Zeichnung desselben in der durch sein System diktirten Projektion begrifflich zu konstruiren. Darum aber kann Christus und die Thatsache seines Lebens eigentlich nicht einmal in dem unmittelbar alttestamentlichen Sinne als Offenbarer resp. Offenbarung bezeichnet werden. So viel Ritschl auch von einem sittlichen und religiösen Berufe Christi spricht, mit keinem Worte weiß diese Theologie von einem direkten Gottesauftrage an Christus, den Willen Gottes zu offenbaren, wie ihn selber die Socinianer annehmen. Nur in dem sehr mittelbaren und gebrochenen Sinne, in welchem man die Leidensgeschichte eines Hiob um ihres Verlaufes willen als eine Offenbarung über die Bedeutung der Leiden eines Gerechten bezeichnen könnte, wird das, was als die bedeutsame Thatsache im Leben Jesu als eine Offenbarung sowol der Liebe und Treue Gottes wie des Reiches Gottes als der geistigen und sittlichen Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit von Ritschl allein geltend gemacht wird, gewerthet werden dürfen.

Man braucht dies aber nur einfach klar zu stellen, und es muß jedem, der nicht in dem Banne der Ritschl'schen Schulbegriffe steht, unzweifelhaft sein, daß, wenn es sich so in Wahrheit verhielte, der geschichtlichen Thatsache des Lebens Jesu ein specifischer Offenbarungswerth abging und selbst nicht einmal unter Anwendung des relativen Sinnes, welchen Hollaz durch ein in der oben angeführten Definition zwischen die Worte propheta und exemplaris eingeschaltetes „efficacissimus et" andeutet, Christus graduell der Primat unter den Propheten zuerkannt werden dürfte. Man muß sich nur die Quintessenz dessen, was nach Ritschl's Theologie aus dieser s. g. thatsächlichen Offenbarung zu entnehmen, vergegenwärtigen. Ritschl selber spricht sie einmal[1] in folgenden Worten aus: für die „Eindrücke des Leidens bietet eben die direkt religiöse Weltanschauung, nämlich die Gewißheit, daß man Gegenstand der Leitung und Fürsorge Gottes ist, das Gegengewicht. Durch diesen Gedanken, daß denen, die Gott lieben und von ihm geliebt werden, alle Dinge zum besten dienen müssen, wird die Empfin-

1) „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", S. 539.

dung aller natürlichen und gesellschaftlichen Uebel[1] zu der Stimmung umgesetzt, in welcher man die Herrschaft über diese Erfahrung ausübt." Ihm sekundirt Herrmann völlig, indem er schreibt: „Deshalb versetzt uns der Eindruck, daß in Christus Gott mit uns verkehrt, in die innere Verfassung, in welcher wir den Zwiespalt zwischen unserem natürlichen Leben und der sittlichen Forderung überwinden. Es wird uns der Glaube möglich, daß das, was in unserer Umgebung und in uns selbst dem Guten widerstrebt, durch Gottes Macht dem Guten dienstbar gemacht wird".[2] Derselbe identificirt sogar geradezu den Vorsehungsglauben und die fiducia dei, welche allein Glaube zu heißen verdient,[3] während Ritschl etwas vorsichtiger sich so ausdrückt: „Nach der Barmherzigkeit Gottes in Christus als dem Grunde der Rechtfertigung richtet sich auch im Sinne der Reformation der Glaube, auf den es ankommt, die fides specialis, die fiducia, welche auf die Weltstellung des Gläubigen sich ausbreitet in Vorsehungsglauben und Geduld".[4] Verhält es sich aber so und nicht anders, nun so ist die angebliche Offenbarung in Christo als eine ausschließlich darauf zielende nicht einmal für die

---

1) Ebenso charakteristisch für das ganze System Ritschl's ist es und wirft auch ein Streiflicht auf den Mangel seines Glaubensbegriffs, daß es ihm bei der durch Christus bewirkten Erlösung weit mehr auf die Befreiung vom Uebel als von der Sünde ankommt. So ist ihm auch der Tod als allgemeines Verhängniß zwar nicht das höchste Uebel für die Christen, aber doch das, mit dem alle Uebel zusammenhängen, und zur Erlösung von ihm führt die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt, d. i. der Glaube an die väterliche Vorsehung, indem wir in ihm unsere ganze Stellung zur Welt beurtheilen. Da nämlich alle Uebel den Gebrauch der Freiheit zu unseren Zwecken hemmen und nur theilweise durch das sündliche Handeln bewirkt sind, so stehen die Uebel nothwendig mit der Sünde auf einer Stufe und wegen ihres Umfangs voran. In gleicher Weise steht bei Herrmann die Noth überall im Vordergrunde Er spricht von der wirklichen Welt als einer solchen, in der wir den Zwang der Noth fühlen und nach einer rettenden Offenbarung ausschauen („Die Gewißheit des Glaubens", S. 37); erklärt rund: „Die Noth, von der uns Gott befreit, ist nichts anderes als die Uebermacht der Welt, gegen die wir keinen Rath wissen" (ebd. S. 29), und selbst in einem Zusammenhange, in welchem er zu erweisen unternimmt, daß erst nach Ritschl's Lehre Christus die göttliche Sündenvergebung, welche er nach der orthodoxen Lehre nur ermöglicht, in Wahrheit an uns vollzogen habe, kommt er doch nur dahin, das für die Folge davon hinzustellen, „daß zu unserer eigenen Existenz das Dasein dieses Menschen gehört, der so reich und stark ist, daß er jedem, der ihn beachtet, ein Vertrauen zu Gott begründet, in welchem die Sorge des natürlichen Menschen aufgelöst und das Selbstgericht des Sünders durch den Eindruck göttlicher Verzeihung überboten wird" („Der Verkehr des Christen mit Gott", S. 44). Ganz entsprechend erkennt Bender („Das Wesen der Religion", S. 487) an, daß der kirchliche Protestantismus auf die Idealität des ethisch-religiösen Charakters Christi verwiesen und gelehrt, daß der von ihm in die Geschichte eingeführte göttliche Geist allen denen, welche sich von ihm erfüllen lassen, die Kraft gebe, den Charakter Jesu nachzubilden und im Vertrauen auf die Liebe Gottes das Weltübel in Geduld und Hoffnung, die Sünde durch Festigkeit eines von dem höchsten Gesetz der Menschenliebe geleiteten Willens fortschreitend zu überwinden".

2) „Der Verkehr des Christen mit Gott", S. 29.

3) A. a. O., S. 57: „Wenn wir uns das gegenwärtig halten, daß auf diese Weise der Vorsehungsglaube oder die fiducia dei, welche allein Glaube zu heißen verdient, in uns entsteht, so wird es uns auch nicht schwer fallen, die Beurtheilungsweise dieses Glaubens auf die geschichtliche Erscheinung Christi anzuwenden".

4) „Geschichte des Pietismus", III, 387.

geschichtliche Demonstration eines Neuen zu erachten, geschweige denn hat sie für die vollendete Offenbarung zu gelten. Wäre die Gefahr nicht bekannt, welche jedem System eignet, diejenigen, welche sich in ein solches eingelebt, in mancherlei Nebelwolken einzuhüllen, so würde es unbegreiflich erscheinen, daß so scharf denkende Gelehrte wie die genannten Theologen sich nicht selbst längst gesagt haben: wenn die durch den Sänger des 23. Psalms uns gewordene Gewißheit nicht ausreicht, so wird auch die in Christi Erleben und Ergehen liegende Bekundung der ihm als Menschen eignenden Gewißheit, es gebe eine von der Welt unterschiedene Macht, die ihn in seinem Untergange dennoch zum Siege bringe, nicht als eine befreiende Offenbarung auf uns einwirken können.[1] Das kann getrost behauptet werden. Denn auch wer den 23. Psalm dem David abspricht, sodaß also das irdische Ergehen seines Sängers für uns völlig im Dunkel bliebe, muß den Worten dieses Psalms es abfühlen: das Vertrauen seines Sängers zu der ihm nichts mangeln lassenden Hirtentreue und Führung seines Gottes ist so urkräftig und herzergreifend, daß nach der von Ritschl's Theologie vollzogenen Werthung in der Geschichte Jesu kein größerer Zug zum Glauben uns entgegentritt. Ja, es würde sich sogar fragen, ob selbst dieses Urtheil würde festgehalten werden können.

Zuvor ist indeß noch die Vagheit der Anwendung des Offenbarungsbegriffs in Ritschl's Theologie etwas weiter zu beleuchten. Kaftan vernichtet eigentlich jedes Anrecht dieser Theologenschule, noch ferner von Offenbarung zu sprechen, indem er schreibt: „Ist er (Jesus Christus) nun die vollkommene Offenbarung Gottes an uns, so ist es sehr begründet, daß wir von einer Offenbarung Gottes in der Geschichte oder durch geschichtliche Ereignisse reden",[2] weil gerade die von ihm angenommene Voraussetzung zu dem behaupteten Recht, wie gezeigt, hinfällig ist. Als Kundmachung Gottes mit Bezug auf das Wohl und Wehe der Menschen, was nach Kaftan[3] der allgemeine Begriff von Offenbarung ist, stehen die geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu keineswegs den Erlebnissen anderer religiöser Persönlichkeiten voran, und kann Jesus in dieser Hinsicht nur mit Willkür als „die vollkommene Offenbarung Gottes in der Welt für die Menschen" angesehen werden.[4]

Ebenso wenig ist der Vorzug, welchen Ritschl für den geschichtlichen Stifter des Christenthums herauszukonstruiren sich bemüht,[5] im Vergleich mit Mose und Zoroaster und noch viel weniger Mohammed und Sakyamuni Buddha gegenüber durchführbar, solange ausschließlich in dem Verhalten Jesu gegenüber dem ihn in der Welt treffenden Geschick die Offenbarung von uns gesucht und gefunden wird. Denn Moses z. B. wird im A. T. keineswegs ausschließlich als Gesetzgeber anerkannt; er ist es, der auch Israel aus Aegypten herausgeführt und sein Volk in Gefahr und nach tiefem Abfall vor Gott vertreten hat, und die religiöse Erinnerung an ihn — ich rede hier ganz e concessis —

---

1) Herrmann, „Die Gewißheit des Glaubens", S. 28. 29.
2) „Das Wesen der christl. Religion", S. 303.
3) A. a. O., S. 172 u. 302. 3) A. a. O., S. 296.
4) „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung", III, 339.

haftet an dem Gesetz, das er gegeben, kaum mehr als an dem Gottvertrauen, das er als Führer des Volkes bewiesen. Zeugniß dafür ist der ihm als Verfasser von der Ueberlieferung zum mindesten zugeschriebenene 90. Psalm, der doch gleich dem 23. Psalm einen Vorsehungsglauben bekundet, wie ihn der Beter von Ps. 22, 2 am Kreuze dem Maße und Schema der Theologie Ritschl's zufolge kaum unentwegbar festgehalten zu haben scheinen dürfte. Der neueren Forschungen nach wird man auch Buddha die Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen, die Anweisung zur Selbsterlösung aus dem Elende des erfahrungsmäßigen Daseins (Herrmann würde sagen: aus der Uebermacht der Welt, gegen die wir keinen Rath wissen; vgl. oben) nicht nur ertheilt, sondern auch selbst zuerst befolgt zu haben.[1]

Dürfen aber diese Religionsstifter nicht nur als Gesetzgeber resp. Schulstifter gewerthet werden, so bedarf es eben es einer ganz anderen Orientirung, als die, über welche Ritschl's Theologie gebietet, um das einzigartige Verhältniß Christi zu der christlichen Gemeinde als ihr Heiland und Erlöser theologisch klar und unwiderleglich darthun zu können. Die Behauptung: „Jesus hat ohne Zweifel ein bis dahin nicht dagewesenes religiöses Verhältniß zu Gott erlebt",[2] steht im System als eine völlig unbewiesene Behauptung da, solange sie auf keine andere Weise zu belegen versucht ist, als wie es Ritschl und die Seinen thun und nur zu thun vermögen. Selbst aber dabei stände Jesus doch immer nur als der bewußte Anfänger einer neuen religiösen Weltanschauung wie bei Biedermann u. a. da, und weil die Nachfolge seitens anderer zu bewirken ihm als solchem doch allein durch Beispiel und Lehre möglich gewesen sein dürfte, vermöchte seine Absicht eine Gemeinde zu stiften, die gleich ihm Gottes Endzweck zu ihres Lebens Selbstzweck machte, ihn noch keineswegs über das Niveau eines Schulstifters in der Weise Buddha's zu erheben.

Das Gefühl, daß die für den Christus der Ritschl'schen Schule in Anspruch genommene Vollendung bei dieser mit vielem Wortschwall als den Gipfel theologischer Erkenntniß angepriesenen Weise doch nur ein Koloß auf zerbrechlichen thönernen Füßen ist, hat denn auch Herrmann Sorge tragen lassen, eine breitere Grundlage für die Behauptung des Offenbarungscharakters der Thatsache des Lebens Jesu anzutreten. Aber wir brauchen nur seine betreffende Ausführung hierherzusetzen, um den schlagendsten Beweis zu liefern, daß alles Reden von Offenbarung in dieser Theologenschule nur Selbsttäuschung bleibt. Herrmann schreibt nämlich, um den Einwand, daß die eigene Theorie Christum als die Offenbarung Gottes von allem anderen isolire, abzuwehren:[3] „Er ist allerdings geschichtlich

1) Chantepie de la Saussaye, „Lehrbuch der Religionsgeschichte", I, 404 f.

2) „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung der Vorsehung", III, 340.

3) „Die Gewißheit des Glaubens", S. 30 f. Die Angabe Herrmann's („Theol. Literatur-Ztg." 1887, Nr. 13), daß er in diesem Satze nur habe eine Koncession dem Theologen gegenüber machen wollen, der die Wahrheit der theologia naturalis zu vertreten pflegt um zu beweisen, daß die Ritschl'schen Theologen auch von einer wirklichen Offenbarung in der Völkerwelt etwas wüßten, hemmt die obige Anwendung des Passus in keiner Weise. Denn wer die theologia naturalis auf wirklicher Offenbarung ruhen läßt und solche in der Völkerwelt findet, dementirt seinen Offenbarungsbegriff aufs stärkste, zumal er auch die an diesem gerügte Isolirung an der ganz falschen Stelle sucht und damit bekundet, wie seiner Gedankenwel

möglich nur an der Stelle, wo er geschichtlich wirklich ist. Er ist gekommen, als die Zeit erfüllt war, das heißt, die Geschichte Israels gehört mit zu seiner Existenz. Die Geschichte dieses Volkes, das ewige Recht seines Gesetzes und die Gotteserkenntniß seiner Propheten hat ihn gewährt. Es gehört dazu in geringerem Maße auch die griechische Kultur, die neben allen anderen Erzeugnissen eines Geistes von erstaunlicher Frische und Regsamkeit als das Beste die sittliche Erkenntniß einschloß, die in der sokratischen Schule, vor allem in Platon's Gorgias erreicht ist. Wollen viele in der natürlichen Anmuth der Worte Jesu etwas von griechischem Geiste verspüren, so ist es doch noch wichtiger, daß das Werk Jesu eine durch die Kraft dieses Geistes gehobene Menschheit vorfand. Es gehört endlich zu der geschichtlichen Existenz Jesu auch die Ordnung der Gesellschaft durch den römischen Staat. Denn das neue Leben, das durch ihn geweckt wird, bedarf zu seiner Entfaltung einer so geordneten Umgebung; in einer Horde würden seine Keime ersticken. Sollen wir nun das alles nicht zu der Offenbarung unseres Gottes rechnen, während nach dem N. T. Gott zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, den Hellenen und Barbaren, die ihn suchen wollten, sich nicht unbezeugt gelassen und selbst der Obrigkeit des römischen Staats ihr Schwert gegeben hat?"

Ohne die handgreiflichen Ungeheuerlichkeiten dieser Darlegung weiter hervorheben zu wollen, ist u. E. durch dieselbe ein für allemal genugsam festgestellt, daß, was diese Theologie Offenbarung nennt, objektiv mit dem allgemeinen Walten Gottes wie subjektiv mit den Gedanken, welche der Mensch Jesus über jenes sich machte und seine Geschichte bestätigte oder auch nicht bestätigte, zusammenfällt. An dem Urtheil wird um deßwillen nichts zu ändern sein, daß Herrmann dabei nicht vergessen will, daß in Jesu Person die „wichtigsten Lebenskräfte seiner geschichtlichen Umgebung zusammengefaßt und dem Höchsten dienstbar gemacht" sind. Es liegt danach aber auf der Hand, daß die, wie die Hervorhebung des „Eindrucks von den Thatsachen" in mehreren der zuvor aus Ritschl und Herrmann ausgehobenen Stellen auch selbst verräth, anscheinend durch die Offenbarung gebotene und gewährte Glaubenserkenntniß und Glaubenszuversicht nichts ist als eine Abstraktion aus den Thatsachen, ein Werthurtheil der Menschen über dieselben.

Ehe wir nun aber das Facit aus dieser Beobachtung ziehen, ist noch ein dieselbe noch weit bedenklicher machender Umstand in Erinnerung zu bringen. Soll nämlich Jesus in seiner geschichtlichen Wirksamkeit zur Verkündung und Begründung des Reiches Gottes die vollkommene Offenbarung Gottes an die Menschen gewesen sein, so muß der geschichtliche Bestand nicht seiner Lehrwirksamkeit nur, wie Wendt[1] will, sondern vor allem des Verlaufes seines Lebens in genauen einzelnen Grundzügen vorliegen. Dazu genügt nicht, daß man mit Kaftan folgende dürftige Zusammenfassung voraufschickt:[2] „Jesus Christus ist aber eine

---

der wahre Offenbarungsbegriff völlig fremd ist. Hermann's Vortrag über den „Begriff der Offenbarung" ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

1) „Die Lehre Jesu", I, V.

2) „Das Wesen der christl. Religion", S. 303.

geschichtliche Person, hat als solche auf Erden gelebt und gewirkt, hat gelitten und ist gestorben; — danach ist er auferweckt von den Todten und seinen Jüngern erschienen". Denn das bis zum Gedankenstrich Gesagte überragt in keiner Weise die nichtssagendste und bei allen Erdenbewohnern mögliche Zeichnung, und das nach demselben Hinzugefügte gewinnt auch erst den Werth eines für alle bedeutsamen Widerfahrnisses, falls die Gerechtigkeit dieser an Christo vollzogenen Gottesthat aus dem vorangegangenen Lebensgange in die Augen springt. Aber die Schule hat nicht nur noch keine Darstellung der Geschichte Jesu aus dem von ihr geltend gemachten Gesichtspunkte versucht, sondern ihr Meister hat im seltsamsten Kontraste zu dem von der gesammten Schule immer wieder ausgespielten Trumpfe von der als Offenbarung zu verwerthenden Geschichtsthatsache der Erscheinung Christi, unter dem sehr fadenscheinigen und, wenn er begründet, die Ohnmacht des Christenthums bedeutenden Vorwande, die Aufgabe „des Lebens Jesu" laufe dem religiösen Interesse von der Person des Herrn, welches die Kirche zusammenhält, zuwider, für unmöglich, ja für keine eigentliche Aufgabe der Theologie erklärt.[1] Es scheint nach ihm sogar doch wieder allein nur darauf anzukommen, die nebenhergehende Belehrung festzustellen und einen Ueberblick über Jesu Verkündigung zu gewinnen.[2] Was eine Offenbarung an und für uns sein soll, das soll also sich nicht einmal historisch und theologisch zugleich zur Darstellung bringen lassen. Wieder eine anscheinende Unbegreiflichkeit, wenn man nicht bei weiterer Umschau zu sehr an die Fabel von den Trauben erinnert würde, welche zu hoch hingen. Wir lesen nämlich bei H. Schultz:[3] „Diesen Glauben aber kann es durchaus nicht beirren, wenn die Wissenschaft der Geschichte etwa zu dem Ergebnisse kommen sollte, daß sich vieles, was der ältesten Ueberlieferung über das Leben ihres Stifters angehört, nicht als sichere Geschichtsthatsache aufweisen läßt, ja daß wir über den äußeren Verlauf des irdischen Lebens, aus welchem das Leben der Christenheit hervorgegangen ist, im ganzen nicht sicherer unterrichtet sind als über die meisten Ursprünge des höheren Lebens in der Menschheit". Und bei Herrmann finden wir die Behauptung:[4] die Meinung, die geschichtliche Thatsache sei vielfach nicht in dem biblischen Berichte dargeboten, sondern müsse aus ihm erst erschlossen werden, sei kein grundstürzender Wahn, sondern Wahrheit[5], sodaß sich die für die dogmatische Theorie der Schule höchst bedenkliche Frage erhebt: welches denn die geschichtliche Gestalt Jesu sei, die den Grund unseres Glaubens bilden soll. Es klingt ja ganz schön, wenn Gottschick sagt: „Diese mit der Offenbarung an die christliche Gemeinde identische Geschichtsthatsache ist keine Summa von Einzelheiten, sondern besteht darin, daß in der Liebe, in welcher Christus den Beruf, den Sündern das ewige Leben im Reiche Gottes zu vermitteln, ergriffen und gegenüber der Feindschaft der Welt bis zum Tode durchgeführt hat, Gottes Liebe sich selbst darbietet, daß Christus seinen Jüngern sich als der Sieger

1) „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 63 A. 26.
2) A. a. O., II, 27.
3) „Die Lehre von der Gottheit Christi", S. 3.
4) „Die Gewißheit des Glaubens", S. 11.
5) A. a. O., S. 51.

über Welt und Tod manifestirt hat, daß er eine Gemeinde versöhnter Gotteskinder und des heiligen Geistes geschaffen".[1] Aber es ist mit alledem das Leben Christi nicht als Offenbarungsthatsache auch nur in dem Sinne der Ritschl'schen Schule erwiesen, solange eben nicht eine Kette von Einzelheiten, welche das Leben ausmacht, als thatsächlich aufgezeigt werden kann.

Das wird im Grunde zugestanden in einer für die hier zu beleuchtende Schulanschauung wichtigen Stelle bei A. Harnack. „Der Historiker", sagt derselbe, „ist nicht im Stande, mit einem Wunder als einem sicher gegebenen geschichtlichen Ergebniß zu rechnen; denn er hebt damit die Betrachtungsweise auf, auf welcher alle geschichtliche Forschung beruht. Jedes einzelne Wunder bleibt geschichtlich völlig zweifelhaft, und die Summation des Zweifelhaften führt niemals zur Gewißheit. Ueberzeugt sich der Historiker trotzdem aber, daß Jesus Christus Außerordentliches, im strengen Sinne Wunderbares gethan hat, so schließt er von einem sittlich-religiösen Eindruck, welchen er von dieser Person gewonnen hat, auf eine übernatürliche Macht derselben. Dieser Schluß gehört selbst dem Gebiet des religiösen Glaubens an. Es läßt sich aber ein starker religiöser Glaube an die Herrschaft und Zweckseßung des Göttlichen und Guten in der Welt denken, welcher eines solchen Schlusses nicht bedarf."[2]

Es geht aus dieser Erklärung des dermaligen Historikers der Schule aufs schlagendste hervor, daß, wenn etliche Glieder derselben, wie Kaftan[3] und Gottschick, mit der Auferstehung rechnen, das nur auf Grund eines sittlich-religiösen Werthurtheils von ihnen geschehen kann, da, wenn irgendetwas, so gewiß die Auferstehung sammt allen Manifestationen des Auferstandenen zu den wunderbaren Thatsachen zählt, mit welchen nach dem Maße des Historikers, also objektiv nicht gerechnet werden kann. Folgerichtig übergeht Harnack auch in seiner Zusammenfassung der Erweisung Christi als Königs, wie er sagt[4], die Auferstehung stillschweigend und läßt nur darum nach Christi Verkündigung dessen messianisches Wirken nicht mit dem Tode erfüllt sein, weil er von Jesus vor seinem Tode die Wiederkehr auf des Himmels Wolken in nächster Zeit angekündigt sein läßt.

Ganz ebenso verhält sich Herrmann. Neben der schon früher angeführten Stelle über die zwei Züge in der Person Jesu, welche ihm Gewalt über jeden sittlich Lebendigen verleihen, werde hier auf folgende Ausführung desselben hingewiesen: „Die Lebensfrage wird uns einfach dadurch gelöst, daß dieser Mensch (Jesus Christus) gelebt hat, dessen Person, je deutlicher wir sie uns in ihrem Wirken und Leiden, in ihren Ansprüchen und Leistungen vergegenwärtigen, desto mächtiger uns zu dem Bekenntniß zwingt, daß die Macht über alle Dinge nicht wider ihn, sondern für ihn sei. Diese Thatsache bildet für uns den Grund des Friedens.[5]

---

1) „Real-Encyklopädie"², XVII, 330 in dem Artikel „Wort Gottes".
2) „Lehrbuch der Dogmengeschichte", I, 50. A.
3) „Das Wesen der christl. Religion", S. 333.
4) A. a. O., I, 30 f. im Texte.
5) „Der Verkehr des Christen mit Gott", S. 163; vgl. „Die Gewißheit des Glaubens", S. 28.

Dem damit von diesen beiden Theologen bethätigten „starken religiösen Glauben an die Herrschaft und Zwecksetzung des Göttlichen und Guten", welcher das Wunderbare auch der Auferstehung nicht bedarf, bahnt sich bei Ritschl wenigstens in der nur äußerst geringen Herbeiziehung der Auferstehung an. Auch bei ihm fällt das volle Schwergewicht auf den Tod Christi; diesen läßt er Christus, indem er ihn im Dienste Gottes auf sich nimmt, nicht als die Vernichtung seines Lebens überhaupt, sondern als die Bedingung, durch welche er sein Leben, seine persönliche Gemeinschaft mit Gott aufrecht erhält, und fügt hinzu: „Deshalb sichert er auch seinen Angehörigen die Fortsetzung des geistigen Lebens mit Gott ungeachtet ihres Sterbens, räumt also für sie die Befürchtung weg, daß die Todeserfahrung die Gemeinschaft mit Gott abbrechen werde". Für Ritschl gehört darum auch allein Erfahrung der Auferweckung Christi, also ausschließlich seine Erscheinungen, die ja auch nach Baur und Holsten als durch Visionen erfolgt gedacht werden können und auch diesen zufolge eine bedeutsame Potenz für die Entstehung des Christenthums bilden, nur „insofern" zu den Bedingungen für die Begründung der Gemeinde, als dieselbe das Merkmal nicht nur für die Lebenserneuerung seiner Person, sondern zugleich des Erfolges der Lebensvollendung ist, welche Christus durch die Aufopferung seines Lebens und zum Vortheil der Gemeinde erstrebt hat.[1]

Ebenso unbestimmt erscheint die entsprechende Angabe in seinem kürzeren Werke. Demselben zufolge[2] ist „Christi Auferweckung durch die Macht Gottes die dem Werke seiner Person durchaus entsprechende folgerechte Vollendung der in ihm erfolgenden Offenbarung". Denn „eine Auferweckung durch die Macht Gottes" muß nicht als leibliche Auferstehung gedacht werden. Wie wenig Objektives, Thatsächliches Ritschl überdies in Betreff des Standes der Erhöhung festzuhalten für nöthig erachtet, beweist ein anderer Satz: „Diese Beziehungen (die gegenwärtig bleibende Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi und das unaufhörliche Fortwirken des persönlichen Antriebes des Stifters in den Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde) sind die offenbaren Seiten des Geheimnisses der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, welche von seiner Gemeinde anerkannt (?) wird als die Bürgschaft dafür, daß seine Lebensabsicht in seinem Tode nicht verfehlt, sondern vollendet ist."[3]

Wer vermag nach dem Beigebrachten anders zu urtheilen, als daß, da für diese Theologenschule der thatsächliche Verlauf, weil er als in den Nebel einer alles mit Wunderbarem durchflechtenden Ueberlieferung gehüllt sich darstellt, nur in den allergröbsten und demgemäß nichts austragenden Zügen wissenschaftlich erweisbar ist und es auch eine noch ungelöste Aufgabe der Theologie ist,[4] den geschichtlichen Bestand der Lehrwirksamkeit Jesu aus den im Laufe einer nach Harnack[5] sich immer noch dunkler gestaltenden Kanonsgeschichte vielfachen Umgestaltungen aus-

1) „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 489.
2) „Unterricht", § 23, S. 21.
3) A. a. O., § 25, S. 23.
4) Wendt, a. a. O., S. V.
5) „Theol Literatur-Ztg." 1887, S. 240 f.

gesetzt gewesenen ursprünglichen Berichten zu erheben, die Sache sich wesentlich ganz so stellt wie bei ihrem geistigen Vorfahren Kant. Dieser schreibt nämlich: „Zur Beglaubigung dieser seiner Würde (als Stifter der von allen Satzungen reinen, in aller Menschen Herz geschriebenen Religion) als göttlicher Sendung wollen wir einige seiner Lehren als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt anführen; es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle (denn in der Idee [nach Ritschl's Terminologie müßte es heißen: in der Schätzung, dem Werthurtheil der Gemeinde] liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme), und die freilich keine anderen als reine Vernunftlehren werden sein können; denn diese sind es allein, die sich selbst beweisen und auf denen also die Beglaubigung der anderen vorzüglich beruhen muß." [1]

Demnach aber fällt Ritschl's Theologie nach dieser Seite unter den Ausspruch eines ihrer eigenen Vertreter; Kattenbusch erklärt:[2] „Es liegt in dieser Behandlung des zweiten Artikels als der Summe nicht blos mysteriöser, sondern in ihren Ergebnissen geradezu durchsichtiger Thatsachen, die in der That nothwendige Rücksicht auf den evangelischen Rechtfertigungsglauben, der als freies persönliches Vertrauen auf Gott eine deutliche Offenbarung Gottes unter den Füßen haben muß, um sich nicht selbst als eine Illusion vorzukommen, und zugleich der freie unabhängige Muth, welcher wieder das evangelische Verständniß des Symbols verräth, daß das Christenthum keine andere Autorität habe, als die sich selbst legitimirende, kontrolirbare Offenbarung". Kein Zweifel ist, daß Kattenbusch sich überzeugt hält, in der betreffenden Abhandlung sich manche Lücke gelassen zu haben, um den Maschen dieses Netzes selber entrinnen zu können. Die Schlußsätze desselben reden in dieser Beziehung eine ganz deutliche Sprache. Aber dem Gericht seiner Worte wird Ritschl's Theologie darum doch nicht entgehen. Denn einmal gehören zu den durchsichtigen Thatsachen, welche das apostolische Symbolum aufzählt, wie Geburt und Tod, auch die wunderbaren Thatsachen der Empfängniß vom heiligen Geiste, die Auferstehung und Himmelfahrt, und jene beiden lassen allein im engen, unzerreißbaren Zusammenhange mit diesen wunderbaren Thatsachen Jesum als den Herrn, d. i. nach Luther's Auslegung[3] als Erlöser erkennen. Auch setzt bereits jedes Absehen von diesen letzteren Thatsachen nach Art, wie Luther sie in allen Auslegungen des Symbols behandelt und in den großen Predigten über das ganze Jahr „sonderlich auszustreichen" empfiehlt, in den unausgleichbarsten Gegensatz zu der Weise, wie Luther den geschichtlichen Christus zum Grunde des Heilsglaubens macht. Seine bündige Erklärung: „Auch stehet das ganze Evangelium, so wir predigen, darauf, daß man diesen Artikel wohl fasse, als an dem all' unser Heil und Seligkeit liegt", spricht jedem Glaubens- und Heilsgewißheit ab, welcher

1) „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", herausg. von Kirchmann, S. 189.

2) „Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen", S. 31.

3) Catechismus major, art. II (M. S. 545). Auch wird doch niemand die lapidarische Zusammenfassung eines populären Glaubensbekenntnisses als Beweis anführen und ansehen wollen, daß der Christenglaube und dessen theologische Darlegung sich auf ein Wissen der nackten, dort angeführten Thatsachen, und nicht einmal dieser, genugsam zu gründen vermöge.

nicht die Gesammtheit der Hauptthatsachen aus Jesu Geschichte zum Gegenstande seines Glaubens macht. Bei Ritschl's Ableitung seines Rechtfertigungs- und Versöhnungsbegriffs aus dem Ergehen und Lebenslaufe Jesu wäre das um so mehr vonnöthen. Denn nicht daraus, wie Christus gesonnen gewesen ist, kann das Werthurtheil, daß er der Macht der Welt nicht unterlegen, und das darauf begründete Selbstgefühl der ihm Folgenden im Verhältniß zur Welt begründet werden, sondern allein aus seinem Leben als einer Kette von einzelnen jene Sinnesweise bestätigenden Erlebnissen und Verhaltungsweisen, wie sie sich allein dem in der evangelischen Berichterstattung darbietet, der die Wunderberichte zum mindesten nicht prinzipiell ablehnt. Vor allem aber ist es erst die Auferstehung, und zwar, nur wenn sie als eine objektive Realität und nicht nur als eine Visionären widerfahrene Manifestation, wie dies auch Gottschick's und Kaftan's Ausdrucksweise freistellt, anerkannt wird, welche selbst der von Ritschl als die Summe seiner Reden extrahirten Sinnesweise Jesu eine solche Bestätigung verleiht, daß Jesu Leben in seiner Einheit von Ergehen, Verhalten und Reden als Deklaration (Offenbarung) eines sich gegenüber der Macht der Welt bewährenden und objektiv begründeten Vertrauens auf Gottes Güte und Treue gelten und in Betracht kommen könnte.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Zur Chronologie des Lebens Pauli.

I. Paulus in Damaskus.

Von Oberprediger Lic. Dr. **Geo. Wandel** in Strausberg.

§ 3. Der Streit zwischen Antipas und Aretas.

Die einzige Gelegenheit für Aretas, durch Eroberung in den Wiederbesitz des Ländchens Damaskene zu gelangen, war ihm, nach der Darstellung durch Josephus gelegentlich des Streites gegeben, den er mit Herodes Antipas zu Ende der Regierung des Tiberius hatte; dieser Streit ist der geschichtliche Rahmen für die 2 Kor. 11, 32 ff. berichtete Episode (Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, S. 260 ff.; Gerlach, a. a. O., S. 60; Josephus Antiq. 18, 5, 1 ff.).

Ἐν τούτῳ δέ, so beginnt Josephus seine Erzählung von dem Zwist beider Fürsten, und knüpft damit diesen Vorgang an den unmittelbar vorher erzählten Zug des Statthalters Vitellius gegen die Parther. Im J. 35 n. Chr. war L. Vitellius als Statthalter, dem verstorbenen Pomponius Flaccus in Syrien gefolgt, nachdem er ein Jahr vorher das Konsulat bekleidet hatte (Dio Cassius 58, 24; 59, 21; Tacitus Annal. 6, 34; Josephus Antiq. 18, 4. 2). Seine Anwesenheit in Syrien war dringend nöthig, um den drohenden Verwickelungen mit den Parthern vorzubeugen. Wir haben über diese Angelegenheit des Orients, die für unsere Frage nicht ohne Wichtigkeit ist, drei Berichte; zwei kürzere bei Dio Cassius, einen längeren bei Josephus und einen sehr ausführlichen bei Tacitus, außerdem noch einige gelegentliche Notizen bei Sueton.

Der erste und dritte Autor verlegen den Beginn der Unruhen in Parthien in das J. 35. Fassen wir zunächst einmal die Berichte des Josephus (Antiq. 18,4.4) und Dio Cassius (58, 26) ins Auge, so hatte der Partherkönig Artabanus, den alternden Tiberius nicht mehr fürchtend, Armenien besetzt und seinen Sohn Arsaces dort eingesetzt. Vitellius versuchte zuerst in Güte den Artabanus zum Rücktritt zu bewegen, aber dieser, einmal übermüthig geworden, bedrohte auch Kappadocien und behandelte seine eigenen Unterthanen grausam. Vitellius versuchte nun den König der Iberer und den der Albaner, zweier Küstenvölker am Kaukasus, zum Einfall in Armenien zu bewegen. Nach der Erzählung des römischen Historikers folgte der König des ersteren Volkes seinem Wunsch, nach der des jüdischen Historikers nicht, sondern die Könige schickten dem Artabanus vielmehr die Skythen über den Hals, sodaß dieser nach den oberen Satrapieen

flüchten und seinem Rivalen Tiridates den Besitz von Armenien überlassen mußte. Der letztere war einer der Geiseln, die Artabanus vor dem eigentlichen Ausbruch des Krieges (nach Josephus) hatte stellen müssen. Doch konnte sich dieser nicht lange behaupten. Artabanus sammelte in den oberen Satrapieen ein Heer von Dahern und Sakern (nach Josephus) oder, wie Dio Cassius sich ausdrückt, er verband sich mit den Skythen und vertrieb den Tiridates ohne Schwierigkeit.

Jetzt wünschte Tiberius einen zweiten Versuch zum gütlichen Ausgleich gemacht zu sehen, und es folgte nunmehr eine feierliche Zusammenkunft am Euphrat zwischen Vitellius und Artabanus, wobei Herodes Antipas zugegen war. Dieser Zusammenkunft thut auch Dio Cassius Erwähnung (59, 27; vgl. Josephus Antiq. 18, 4. 5) wo er von der niedrigen Schmeichelei des Vitellius dem Caligula gegenüber redet. Und weil der römische Historiker hier berichtet, Vitellius habe den Partherkönig genöthigt den Bildsäulen des Augustus und Cajus zu opfern, so hat man wol diese Zusammenkunft in die Zeit des Caligula fallen lassen, d. h. in das J. 37 (Schürer, a. a. O., S. 244 ff.), was aus anderen Gründen schwer glaublich ist, da sie eigentlich noch in das J. 36 gelegt werden müßte. Auch Sueton erwähnt kurz dieser Zusammenkunft an zwei Stellen. Einmal im Leben des Vitellius (Cap. 2) erzählt er kurz und klar, daß L. Vitellius, des späteren Kaisers Vater, nach seinem Konsulat die Statthalterschaft Syriens bekleidet und mit dem Partherkönig Artabanus am Euphrat zusammengekommen sei. Vorher aber im Leben des Caligula (Cap. 14) erzählt er abweichend, Artabanus habe sich um die Freundschaft des Caligula beworben und in einer Zusammenkunft mit dem römischen Legaten am Euphrat auch den Bildnissen der Kaiser seine Verehrung bezeugt.

Der Umstand nun, daß nach Dio Cassius der Partherkönig den Bildnissen des Augustus und Cajus seine Ehrfurcht bezeugt hätte, würde allein nicht genügt haben, um die logisch zusammenhängende, in den Hauptsachen mit dem römischen Historiker vereinbare Erzählung des Josephus als irrthümlich zu bezeichnen, und noch weniger kann der mit sich selbst uneinige Sueton gegen diesen ins Feld geführt werden, wenn nicht Tacitus in seinem ausführlichen Bericht (Annal. 6, 37—43) über diese Angelegenheit von einer Zusammenkunft des Vitellius mit dem Tiridates am Euphrat berichtet hätte, doch ohne einer Betheiligung des Antipas dabei zu erwähnen. Diese Zusammenkunft legt Tacitus in die Zeit, während welcher Artabanus sich in den oberen Satrapieen aufhielt, verlassen von vielen der Seinigen und von den Skythen hart bedrängt. Der Schluß der Erzählung, nämlich die Vertreibung des Tiridates durch den zurückkehrenden Artabanus, ist bei Tacitus (Annal. 6, 48—50) der anderen konform, nur sagt er (c. 44), nachdem er die Zusammenkunft mit Tiridates geschildert, er habe zusammengefaßt, was in zwei Sommern geschah, nämlich in den Sommern der J. 35 und 36, sodaß die von ihm berichtete Zusammenkunft im Sommer 36 stattgefunden haben muß, wie die von den anderen berichtete Zusammenkunft mit Artabanus; und die Vertreibung des ersteren durch den letzteren setzt er auch noch vor das Konsulat des Quintus Plautius und Sextus Papinius, also in das J. 36, nicht aber in die Zeit des Caligula (c. 51). Wir zeihen daher den Tacitus in Bezug auf die Theilnahme

an jener Zusammenkunft des Irrthums, und halten nach Josephus, Dio Cassius und Sueton dafür, daß im J. 36 eine Zusammenkunft mit Artabanus und Herodes am Euphrat stattfand (anderer Meinung ist z. B. Schürer a. a. O., S. 244 ff.; allein Tacitus ist überhaupt über die Verhältnisse des Orients, besonders chronologisch, aber auch sachlich, nicht immer zuverlässig unterrichtet), und gleich darauf entzweiten sich Vitellius und Herodes, weil der letztere hinter dem Rücken des ersteren einen Bericht darüber an den Kaiser gesandt hatte. Unmittelbar hinterher erfolgte der Zusammenstoß zwischen den Feldherren des Herodes und des Aretas (Josephus Antiq. 18, 5. 1). Der Zwist dieser letzteren Könige hatte einen zweifachen Grund, einen geheimen, nämlich der Verstoßung der Tochter des Aretas durch Herodes, und einen öffentlichen, nämlich Grenzstreitigkeiten im Lande Gilead, wo Peräa an das Nabatäische Arabien angrenzte (Josephus Antiq. 18, 5, 1; Schürer, a. a. O., S. 243, der mit Recht anstatt: gamalitisch, galaaditisch konjekturirt). Da unterworfene Könige ohne Erlaubniß des Kaisers keinen Krieg führen durften, so hat Zumpt (a. a. O., S. 361) angenommen, daß ihre beiderseitigen Rüstungen mit Rücksicht auf den Partherkrieg geschehen seien, und daß unter den beiderseitigen Strategen, zwar nach dem Wunsch der Könige, aber gegen den Willen der Römer der Zusammenstoß erfolgt sei; und Gerlach (a. a. O., S. 60 ff.) hat die weitere ansprechende Vermuthung hinzugefügt, daß dieser Zusammenstoß, welchen der längst grollende Aretas aus Staatsklugheit vermied, solange Herodes und Vitellius Freunde waren, nunmehr sofort erfolgte, nachdem beide sich mit einander entzweit hatten. Der schlaue Araber spekulirte auf die Abgeneigtheit des Vitellius dem Herodes zu helfen, und täuschte sich hierin auch nicht. Wir setzen also die Niederlage des Herodes noch in das J. 36 (so auch Schürer), und gleich darauf besetzte Aretas das Gebiet von Damaskene (Hausrath, Neutest. Zeitgeschichte, II, 193), welches seinen Vorgängern unterworfen gewesen war und nun der Selbständigkeit sich erfreute, während eine Besetzung von Damaskus als römischer Stadt einer Kriegserklärung gegen Vitellius gleichgekommen wäre. Vitellius, der dem Herodes heftig grollte, sah beides ruhig mit an. Der letztere aber meldete es brieflich an Tiberius, der dem Legaten befahl den Araberfürsten todt oder lebendig einzuliefern. Jetzt mußte Vitellius einschreiten, denn eine Weigerung hätte ihn den Kopf kosten können; aber auch jetzt noch beeilte er sich nicht gerade mit der Ausführung dieses Befehls, was Josephus (Antiq. 18, 5. 3) auch durch seine Darstellung andeutet. Der Winter von 36 auf 37 hinderte weitere Expeditionen, und erst im Frühjahr 37 rückte der Statthalter aus und kam von Antiochia direkt nach Jerusalem, wo gerade das Passah gefeiert wurde. Hier erhielt er die Nachricht von dem Tode des Tiberius und stellte unter dem Vorwande mangelnder Instruktionen von Caligula den Krieg sofort ein.

Da Vitellius an der Westküste von Palästina direkt auf Petra losrückte, so muß angenommen werden, daß Aretas die Stadt Damaskus inzwischen geräumt hatte; der Legat würde sonst den Feind aufgesucht haben, wo er am nächsten zu finden war, nämlich vor Damaskus, welches er passiren mußte, bevor er durch die große Ebene d. h. an der Meeresküste entlang vordringen konnte (Schürer, a. a. O., S. 255; Hausrath, a. a. O., II, 193; Josephus Antiq. 18, 5, 3), und

hätte eine feindliche Truppenmacht sich im Rücken gelassen. Auch würde von einer Belagerung von Damaskus sich eine Spur bei Josephus erhalten haben (denselben Grund hat schon Anger, a. a. O., S. 178 gegen diese Annahme geltend gemacht). Wir setzen also den Zeitraum der Okkupation von Damaskus in die Zeit vom Spätherbst 36 bis zum Frühjahr 37. Aretas wagte die Besetzung in Rücksicht auf den kommenden Winter und den besonderen Umstand, daß Damaskus keine römische Stadt war; räumte sie aber, sobald Vitellius ernstliche Anstalten zum Kriegszuge traf, da er sie doch nicht hätte halten können.

Wir haben uns schließlich noch mit denjenigen auseinanderzusetzen, welche die Okkupation von Damaskus entweder in die Zeit gleich nach dem Tode des Tiberius (z. B. Winer, Neander, Meier u. a.) und die Abrüstung des Vitellius oder in die Zeit des Wechsels der Statthalter Vitellius und Petronius verlegen (Krenkel, Paulus S. 42). Da die Vertreter der ersteren Behauptung Damaskus nicht für selbständig, sondern für römisch halten, so wird uns mit solcher Hypothese das Unglaubliche zugemuthet, Vitellius, der kaiserliche Legat, soeben noch beauftragt den Araberfürsten zu vernichten, habe es unterlassen eine römische Stadt, die zu Syrien gehörte, zu beschützen, etwa unter dem Vorwande mangelnder Instruktionen durch Caligula. Dieser Vorwand hatte einen Sinn, solange der Legat den Aretas zu schonen und den Herodes zu ärgern beabsichtigte; er hatte einen Sinn, wenn Damaskus nur römischer Schutzstaat war; denn dann hätte Vitellius ähnlich gehandelt wie Varro den Räubern gegenüber; aber er hatte keinen Sinn, wenn Damaskus römische Stadt war. Dann vielmehr hätte Vitellius die Pflicht gehabt, sofort seine Truppen wieder einzuberufen und Damaskus zu befreien (Hofmann, Neuteſt. Geschichte, S. 358), ja er hätte den Vasallenfürsten, der muthwillig den Kriegsfall mit Rom herbeigeführt, noch ernstlicher züchtigen müssen, und hiervon hätte sich bei Josephus wol eine Nachricht erhalten. Die völlige Abrüstung aber, welche dieser (Antiq. 18, 5, 3) beschreibt, das Entlassen des Heeres in seine Winterquartiere, setzt voraus, daß Aretas auch Damaskus nicht mehr besetzt hielt; denn da der Legat einmal Befehl zum Kriege mit Aretas erhalten, so hätte er Damaskus nicht im Besitz des Gegners lassen dürfen, sondern dieser Stadt Schutz angedeihen lassen müssen.

Etwas anders, aber nicht eigentlich günstiger, liegt die Hypothese von einer Besetzung der Stadt durch Aretas in der Zeit der Vakanz der Legaten. Mit dem Streit gegen Antipas könnte die Okkupation dieser Stadt alsdann kaum mehr zusammenhängen; denn dieser war bereits in Ungnade, vielleicht schon verbannt. Es wäre die Okkupation ein räuberischer Einfall des Nabatäerkönigs in das Ituräische Arabien, (wenn Damaskus dazu gehörte) oder ein Ueberfall und Versuch diese Stadt für sich dauernd wiederzugewinnen. Ob dies historisch ohne Schwierigkeit denkbar, bedarf genauerer Untersuchung.

Dem Legaten Vitellius folgte unter Caligula der Legat Petronius (Gerlach, a. a. O., S. 63; Schürer, a. a. O., 140 u. 261; Josephus Antiq. 18, 8, 2), mit dem Auftrag, den Trotz den Juden zu brechen und das Bild des Kaisers im Tempel aufzurichten. Petronius übernahm Syrien, rüstete und zog auf Ptolemais zu, um daselbst zu überwintern und im nächsten Frühjahr den Krieg zu beginnen

So berichtete er auch nach Rom. Inzwischen verhandelte er monatelang mit den Juden; endlich bat er in einem zweiten Brief um Nachsicht für dieselben, aber der Kaiser antwortete mit harten Drohungen. Doch ehe Petronius diesen zweiten Brief erhielt, war Caligula am 24. Januar 41 n. Chr. gestorben. Hieraus ergibt sich, daß das erste Schreiben des Petronius an den Kaiser frühestens in das J. 39 fallen kann. Denn der Sommer des J. 40 war mit Verhandlungen hingebracht. Den Winter von 39 auf 40 hatte er in Ptolemais verlebt, und im Sommer 39 war er bis nach Ptolemais gekommen. Also im Frühjahr 39 konnte Petronius seine Stelle angetreten haben (vgl. Schürer, a. a. O., S. 170 u. 261, Anm.; Gerlach, a. a. O., S. 63). Im Jahre vorher war Herodes Agrippa I. in die ihm überwiesene Herrschaft eingetreten, die ehemalige Tetrarchie des Philippus und später des Lysanias; Soämius wurde in Ituräa eingesetzt, und an der Neugestaltung dieser Verhältnisse war der Legat Vitellius zweifellos mitbetheiligt. Im J. 39 folgte dann die Absetzung des Herodes Antipas, wol gleichzeitig mit dem Wechsel der Legaten. Eine längere Vakanz des Legatenpostens ist nicht zu vermuthen, im Gegentheil, der Zorn des Caligula über die widerspenstigen Juden und sein Unwille gegen den Vitellius (Dio Cassius 59, 27) spricht durchaus dafür, daß keinerlei Vakanz stattfand. Eine plötzliche Besetzung von Damaskus durch Aretas wäre unter diesen Umständen eine muthwillige freche Zerstörung der soeben durch Caligula geschaffenen Neuordnung gewesen, und bei der kriegerischen Haltung des Petronius würde der Araberfürst diesen frechen Eingriff in die Verhältnisse Cölesyriens schwerlich gewagt haben.

So kann denn für die Okkupation der Stadt nur der Zeitraum vom Spätherbst 36 bis zum Frühjahr 37, also der Winter von 36 auf 37 angesetzt werden, und in diese Zeit fällt daher die in der Korintherstelle erwähnte Flucht des Apostels aus derselben. Um aber von hier aus die Zeit der Bekehrung zu berechnen, ist es zuvor nöthig, die Stelle Gal. 1, 16—24 mit der Parallelstelle Apg. 9, 22—30 in Bezug auf einige Punkte zu vergleichen.

§ 4. Exkurs über Gal. 1, 16—21; und Apg. 9, 23–30.

Bei der Vergleichung der Nachrichten, welche Paulus über seine Lebensereignisse von der Bekehrung an im Galaterbrief gegeben hat, mit den entsprechenden Nachrichten, welche der Verfasser der Apostelgeschichte aus demselben Zeitraum über ihn gibt, handelt es sich zunächst um die Frage, ob die in der Korintherstelle erzählte Flucht des Apostels im Winter 36 auf 37 aus Damaskus sich unmittelbar an seine Bekehrung anschloß, also den ersten Aufenthalt in dieser Stadt beendete, oder ob sie an den Schluß der zweiten (Gal. 1, 7) erwähnten Wirksamkeit in dieser Stadt zu setzen ist. Aus dem Galaterbrief läßt sich die Entscheidung hierüber nicht gewinnen, sie kann nur der Apostelgeschichte entnommen werden. Auch die letztere erwähnt 9, 25 der bekannten Flucht aus Damaskus, und durch die besondere Art und Weise, wie diese Flucht nach beiden Berichten bewerkstelligt ward, ist sichergestellt, daß die beiderseitigen Autoren ein und dasselbe Ereigniß schildern.

An diese Flucht schließt der Verf. der Apostelgeschichte unmittelbar einen Besuch in Jerusalem, und es würde hieraus klar erhellen, daß es der zweite

Aufenthalt des Apostels in Damaskus war, der mit dieser Flucht schloß, weil der Galaterbrief die erste Reise nach Jerusalem ebenfalls an den zweiten Aufenthalt in dieser Stadt angeschlossen hat, und Paulus in Abrede stellt, gleich nach seiner Bekehrung in Jerusalem gewesen zu sein (Gal. 1, 7), wenn nicht die Apostelgeschichte, jene von Paulus erwähnte Reise nach Arabien überschlagend, überhaupt nur einen Aufenthalt in Damaskus zu kennen schiene, und jene Flucht nach ihrer Darstellung vielmehr doch den Abschluß seines ersten und einzigen Verweilens in der Stadt seiner Bekehrung bildete. Diejenigen nun, welche, um den Widerspruch zwischen Apostelgeschichte und Galaterbrief zu vermeiden, die arabische Reise zwischen Apg. 9, V. 25 u. 26 einschalten, sind genöthigt, die Flucht unmittelbar an die Bekehrung zu schließen, und beide Ereignisse in das gleiche Jahr zu setzen (z. B. Hausrath, Paulus, S. 139). Da aber im Jahre der Flucht König Aretas in Damaskus gebot, so würde hiernach die Bekehrung des Apostels in den Winter 36 auf 37 fallen, während wenn die Flucht an den zweiten Damascenischen Aufenthalt angeschlossen wird, das Jahr der Bekehrung 33 oder 34 ist, weil der fast dreijährige Aufenthalt in Arabien dazwischentritt. Eine Entscheidung über diese Streitfrage kann nur aus einer vergleichenden Betrachtung der beiden Berichte in der Apostelgeschichte und im Galaterbrief gewonnen werden.

Zunächst muß anerkannt werden, daß die Apostelgeschichte an die Bekehrung des Apostels einen Aufenthalt in Damaskus von kurzer Zeit (ἡμέρας τινάς, der Anfang der ἡμέραι ἱκαναί in V. 23; vgl. Neander, Geschichte der Pflanzung, S. 122 Anm.) anknüpft, in welcher Paulus den Juden sich als Konvertiten und Prediger des Evangeliums kundthat. Der Galaterbrief hingegen fährt, nachdem die Bekehrung berichtet (1, 16), einfach fort: εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι, was nichts anderes heißen kann als: alsobald fragte ich nicht um Rath Fleisch und Blut (vgl. Hilgenfeld, Sieffert und de Wette z. d. St.; Nösgen, Apostelgeschichte zu 9, 22; Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch unter αἷμα versteht unter σαρκὶ καὶ αἵματι den Apostel selbst).

Die Kritik hat zwischen Gal. 1, 16 und Apg. 9, 22 einen schneidenden Widerspruch konstatirt, und ihre Vertreter lassen den Apostel sofort nach seiner Bekehrung, höchstens einige Tage später, sich nach Arabien begeben (Baur, a. a. O., S. 121 ff.; Zeller, a. a. O., S. 202; Krenkel, a. a. O., S. 32. 33; Overbeck, Kommentar zu Apg. 9, 22). In dem Umstand wenigstens, daß Paulus in der Synagoge zu Damaskus predigt, liegt meines Erachtens kein Widerspruch zu dem οὐ προσανεθέμην, wofern man nicht dieses letztere vom Verkündigen und Mittheilen an Menschen verstehen wollte, was eine andere Konstruktion als die mit dem einfachen Dativ erfordern würde (Nösgen, a. a. O.). Der Apostel will seiner ganzen Kap. 1 V. 11—12 angedeuteten Tendenz zufolge nur dies aussprechen, daß er sich über die Wahrheit und Gültigkeit seiner Berufung nicht erst durch andere Menschen (nämlich durch seine unmittelbare Umgebung in Damaskus) (Cremer a. a. O.; Baur, a. a. O , S. 123) habe wollen vergewissern lassen, er also auch in dieser Beziehung unabhängig (Hofmann, Galaterbrief z. d. St.) von irgendeinem Menschen dastehe. Um die Mittheilung seiner Bekehrung an andere handelt es sich im Galaterbrief nicht: sie war eigentlich um der Wahrheit willen gefordert, und es mußte

dem Apostel darum zu thun sein, sein verändertes Auftreten in Damaskus den Juden, seinen früheren Glaubensgenossen, gegenüber zu begründen. Daher die darauf bezügliche Notiz der Apostelgeschichte, die in sich nichts Unglaubwürdiges hat und durch das Schweigen des Galaterbriefes nicht angefochten werden kann, es wäre denn, man preßte das οὐ προσανεθέμην so lange, bis es so viel heißt als etwa: Ich machte keinem Menschen irgendeine Mittheilung von dem Geschehenen, was grammatisch und philologisch gleich unglaublich ist.

Doch soll das εὐθέως eine sofortige Abreise des Bekehrten von Damaskus bedingen, wobei die folgenden drei Zeitbestimmungen: οὐ προσανεθέμην, οὐδὲ ἀπῆλθον, ἀλλὰ ἀπῆλθον sämmtlich unter das εὐθέως und seinen Einfluß mit gestellt werden, sodaß jenes erste: nicht zu Rathe gehen ebenso wie das letzte nach Arabien ziehen, zeitlich sofort auf die Bekehrung folgt (Zeller, a. a. O., S. 202). Dies ist offenbar zu weit gegangen; man kann eine Beziehung des εὐθέως nur bis zum zweiten Grade zugeben, d. h. bis zum οὐδὲ ἀπῆλθον. Der Apostel war sogleich mit sich darüber einig, weder den Christen in Damaskus einen Einblick in seine Herzenserlebnisse zu gestatten, noch den Uraposteln, und sich weder von den einen noch von den anderen über die Realität seiner Christophanie vergewissern zu lassen. Dieses Zwiefache weist er sofort von sich ab, dagegen entschloß er sich einige Jahre stiller ruhiger Zurückgezogenheit in Arabien zu verleben. Diesen letzten Entschluß, besonders da es sich um eine Ortsveränderung dabei handelt, wird er natürlicherweise so schnell nicht gefaßt haben wie seine beiden ersten, und das ἀλλά vor dem letzten ἀπῆλθον trennt dieses Verbum zu sehr von seinen Vorgängern und hebt die darin liegende Handlung zu sehr als etwas Neues heraus, als daß wir uns genöthigt sehen könnten, den Einfluß des εὐθέως bis hierher ausdehnend anzunehmen, der Apostel sei Knall und Fall nach Arabien gereist, das nicht zu Rathe gehen und nach Arabien reisen falle zeitlich in denselben Punkt, was uns ganz unwahrscheinlich vorkommt. Viel mehr Wahrscheinlichkeit hat es unseres Erachtens, wenn man sich den Apostel zwar hinsichtlich der zweifachen ersteren Thätigkeit, des οὐ προσανεθέμην und οὐδὲ ἀπῆλθον, rasch entschlossen und entschieden denkt, aber zur Reise nach Arabien ein wenig vorhergegangene Ueberlegung brauchen läßt. Daß diese letztere Reise vielleicht erst das Ergebniß eines mehrfachen Auftretens in den Synagogen von Damaskus ist, dürfte sich noch klarer aus dem Zweck ergeben, welchen man ihr unterzulegen gewillt ist. Doch davon später.

Ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί, nach Verlauf einer geraumen Zeit, fährt die Apostelgeschichte V. 23 fort, als wäre eine arabische Reise, die Paulus ungefähr als dreijährig bezeichnet, gar nicht gewesen. Dennoch bleibt nichts anderes übrig als in diese ἡμέραι ἱκαναί, die den ganzen Zeitraum des damaskenischen Aufenthalts von der Bekehrung an bis zur Flucht nach Jerusalem befassen, die Reise nach Arabien hineinzulegen, und die Schwierigkeit besteht hier weniger in dem unbestimmten Zeitausdruck, der sehr wohl mehrere Jahre bezeichnen kann (gegen Baur u. Overbeck, S. 122. 123), als vielmehr in der Auffindung des Grundes der den Verfasser der Apostelgeschichte veranlaßte diese Reise mit Stillschweigen zu übergehen. Daß diese Reise stattgefunden hat, um dem Apostel eine Zeit der

Ruhe und Muße zur inneren Sammlung, zur Vertiefung seiner christlichen Erkenntniß und zur Ausbildung seines Lehrsystems zu geben, darüber sind heute die meisten Ausleger einig (Hagenbach, Kirchengeschichte I, 73; Hausrath, a. a. O.; Holsten, Zum Evangelium des Petrus und Paulus, S. 270; Krenkel, a. a. O., S. 32. 33; Rösgen, a. a. O., S. 204; Schmidt in der Real-Encyklopädie; Baur, a. a. O., S. 102. 103), wiewol Zeller (a. a. O., S. 204, auch Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 122) eher geneigt scheint eine Verkündigung des Evangeliums in Arabien als Hauptzweck der Reise anzunehmen und Neander (a. a. O., S. 123) die Frage unentschieden läßt.

Aber warum verschwieg der Verfasser der Apostelgeschichte diese Reise? Wußte er nichts von ihr, und soll man glauben, er habe den Galaterbrief nicht gekannt? Undenkbar! Gewußt muß er von ihr haben, aber ihre besondere Bedeutung für die Entfaltung der apostolischen Persönlichkeit des Paulus hat er sicher nicht gekannt, wie ja auch heute darüber noch nicht Einstimmigkeit erzielt ist. Keinesfalls hat der Verfasser der Apostelgeschichte eine missionirende Thätigkeit irgendwelcher Art als Hauptzweck vorausgesetzt (vgl. Hilgenfeld, a. a. O., S. 122), ein Prediger unter den Juden Arabiens so wenig wie unter den Heiden; wäre ihm dies bekannt gewesen, er würde es nicht verschwiegen haben, der sorgsamst jede derartige Thätigkeit des Apostels erwähnt, der ihn in Damaskus und in Jerusalem predigen läßt, noch ehe er in Antiochia sein Amt findet (Hilgenfeld, a. a. O., S. 121. 122 Anm.). Aber der Verfasser der Apostelgeschichte betrachtete ohne Zweifel den zwiefachen Aufenthalt des Apostels in Damaskus nur als Anfangs- und Endpunkt eines einzigen längeren Zeitraums, und die Reise nach Arabien als eine diesen Zeitraum unterbrechende Episode, deren näheren Zweck er nicht kannte; er überging sie daher ohne irgendeine Tendenz, weil sie für den Zweck seiner Darstellung ihm bedeutungslos schien. Wer die arabische Reise wesentlich als Bildungselement für den Apostel betrachtet, könnte eine tendenziöse Auslassung derselben in der Apostelgeschichte höchstens damit motiviren, daß die letztere den Apostel möglichst bald in die Nähe der Urapostel zu bringen und damit die Unabhängigkeit seines Evangeliums aufzuheben trachte. Dieser Einwand hätte nur dann einen Werth, wenn die Apostelgeschichte eher geschrieben ward als der Galaterbrief, während doch gerade die Vertreter solcher tendenziöser Auslassungen und überhaupt tendenziöser Entstellungen historischer Thatsachen die Apostelgeschichte so weit herabdatiren, daß eine dem Verfasser untergeschobene Tendenz dem Galaterbrief entgegenzutreten, sonderbar erscheinen müßte.

Es folgt in der Apostelgeschichte nunmehr V. 23—25 die Darstellung der Flucht des Paulus, deren Abweichungen von 2 Kor. 11, 32. 33 namentlich Overbeck (Kommentar z. d. St.) hervorgehoben hat, ohne daß es für unseren Zweck nöthig wäre vorher darauf einzugehen und einen Versuch zur Lösung derselben anzustellen. Nach V. 25 schiebt Hausrath (Paulus, S. 139) die Reise nach Arabien ein, während Paulus selbst die Reise nach Jerusalem unmittelbar an den zweiten Aufenthalt in Damaskus angeschlossen hat, indem er V. 18 mit ἔπειτα beginnt und sein erstes Kommen nach Jerusalem also an den Schluß von V. 17 unmittelbar angereiht hat; während die Apostelgeschichte, wenn sie V. 25

erzählt, der Apostel sei von Damaskus geflohen und, unmittelbar in einem Athem, er sei (V. 26) gen Jerusalem gekommen, doch jedem Leser zumuthet zu glauben, daß beide Ereignisse unmittelbar aneinander hangen (vgl. Zeller, a. a. O., S. 202).

Nach seiner Flucht begibt sich der Apostel nach Jerusalem, und in seiner Aufnahme daselbst, wie sie die Apostelgeschichte schildert, findet die Kritik einen zweiten wichtigen Widerspruch mit dem Galaterbrief. Wie ist es möglich, fragen Baur (a. a. O., S. 122) und Zeller, ein solches Mißtrauen bei den Jüngern vorauszusetzen, wie es V. 26 u. 27 schildern, da doch das Gerücht von seiner Bekehrung und Predigt zu Damaskus längst nach Jerusalem gelangt sein mußte, er vielleicht auch in Arabien drei Jahre gewirkt hatte. Hiergegen läßt sich jedoch mancherlei einwenden. Zwar nicht, wie Neander (a. a. O., S. 129) meint, die geringe Bedeutung der Persönlichkeit des jungen Paulus, von der man wenig hören mochte in jenen Zeiten eines beschwerlichen Verkehrs zwischen Jerusalem und Damaskus, vielmehr würde umgekehrt es aus der Bedeutsamkeit des jungen Paulus verständlich werden, daß die jerusalemischen Christen, wiewol sie von seiner Bekehrung vernommen haben konnten, ihr doch nicht recht trauten. Dieses Mißtrauen hat bei dem gewaltigen Umschwung aller Verhältnisse, den die ganz plötzlich und völlig unerwartete Bekehrung des schlimmsten Gegners der christlichen Gemeinde hervorrief, nichts psychologisch Unwahrscheinliches, und am wenigsten, wenn Paulus sogleich, d. h. etwa zwei bis drei Wochen nach seiner Bekehrung, zurückkam, wie es die Apostelgeschichte darzustellen scheint. Wol aber muß die Mitwirkung des Barnabas (V. 27) nach so kurzem Zwischenraum unglaublich erscheinen. Dieser nimmt den Saulus zu sich, führt ihn bei den Aposteln ein, ist über seine Bekehrung und sein Wirken in Damaskus ganz genau unterrichtet, zeigt kein Mißtrauen, sondern bereitet dem Neophyten den Eingang bei den anderen Aposteln. Wie ist das alles möglich, fragt man, in der kurzen Zeit des Wirkens in Damaskus und bei der immerhin schwierigen Verbindung beider Städte miteinander? Vorher konnte Barnabas, der Christ, kein Verhältniß zu dem Pharisäer Saulus gehabt haben, außer daß jener in diesem seinen Todfeind erblickte; woher also in dieser kurzen Frist solche Vertraulichkeit? Sie ist nur dann erklärlich, wenn eine längere Frist nach der Bekehrung verflossen war, wenn jener mehrjährige Aufenthalt in Arabien und ein zweites Wirken in Damaskus dazwischenlag. Wir glauben daher, daß während des zweiten damaskenischen Verweilens, welches länger gedauert haben muß als das erste, um den Zorn der Juden in solchem Grade zu erregen und den Ethnarchen zu beeinflussen, der Apostel Verbindungen mit Jerusalem, welches er demnächst besuchen wollte, angeknüpft habe. Welche besonderen Umstände ihn dem Barnabas nahe brachten, muß dahingestellt bleiben. Genug, dieser überzeugte sich von der Wirklichkeit und Wahrheit der Bekehrung, während die anderen Jünger, die jahrelang seit dem ersten Gerücht von seiner Bekehrung nichts von ihrem Verfolger gehört hatten — denn aus Arabien drang sicher keine Kunde über ihn nach Jerusalem, erst von seiner zweiten Wirksamkeit in Damaskus mochten sie abermals nur gerüchtweise hören, gesehen hatte den Bekehrten noch niemand — die alte Furcht, das alte Mißtrauen in sich erwachen fühlten.

Wir übergehen V. 27—29 mit ihren Abweichungen von Gal. 1, 18—20 und wenden uns zu V. 30, in welchem die Abreise des Paulus von Jerusalem über Caesarea Stratonis zu Schiff nach Tarsus in Cilicien berichtet wird. Hiermit soll nun in striktem Widerspruch stehen, was Paulus selbst Gal. 1, 21 sagt: ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας. Man hat nämlich angenommen, der Apostel bezeichne hiermit, besonders durch die Voranstellung von Syrien vor Cilicien, seine Marschroute, die ihn von Jerusalem zu Lande, nicht zur See, durch Syrien nach Cilicien geführt habe (Krenkel, a. a. O., S. 45; Hausrath, Paulus, S. 210 und in Schenkel's Bibellexikon unter Paulus; Wendt, Kommentar z. d. St.). Hiervon kann natürlich gar keine Rede sein. Wollte der Apostel irgendwie seine Reiseroute andeuten, so hätte er schreiben müssen: διὰ τῶν κλιμάτων κτλ. Gerade die Ausdrucksweise mit εἰς cum. Acc. deutet darauf hin, daß es ihm lediglich darum zu thun ist, das Gebiet seiner Wirksamkeit, also sein Ziel, nicht den Weg zu demselben anzugeben. Es bedurfte daher nicht der sonderbaren Auskunft Olshausen's (Kommentar zu Apg. 9, 30), in diesem Cäsarea das Cäsarea Philippi zu sehen; denn die Voranstellung Syriens erklärt sich viel einfacher daraus, daß Syrien und sein Annex Cilicien, schon vor Christi Geburt politisch miteinander verbunden, es damals noch waren (sie blieben es bis zur Zeit der Flavier), und beide Begriffe so verbunden eben den Gesammtbegriff der römischen Provinz Syrien ausmachen, deren Hauptstadt Antiochia am Orontes war. Das eigentliche Syrien steht als das überwiegend größere Gebiet natürlich voran. Wenn also der Apostel in die Gegenden Syriens und Ciliciens kam, und das letztere Ländchen ausdrücklich mit namhaft macht, so war er in Antiochia und ebenso in Tarsus. Aber daraus zu folgern, daß er zuerst in jener und sodann in dieser Stadt war, weil Syrien voransteht und Cilicien folgt, ist übereilt geschlossen und würde allerdings im Widerspruch mit der Apostelgeschichte stehen, nach welcher das Umgekehrte stattfand.

Aber gesetzt selbst den Fall, der Apostel hätte zuerst Antiochia aufsuchen wollen, so würde er zweifellos den ungleich bequemeren Seeweg über Cäsarea angetreten haben und nicht den beschwerlichen Landweg, solange noch die Schifffahrt offen war. Die Apostelgeschichte hat, indem sie ihn die Seereise antreten läßt, das in sich geschichtlich Wahrscheinliche dargestellt, und der allgemeine Ausdruck des Paulus im Galaterbriefe, wo es ihm nur darauf ankommt, die Stätte seiner Wirksamkeit im allgemeinen zu bezeichnen und diese als räumlich entfernt von dem Sitz der Urapostel hinzustellen, kann die Darstellung der Apostelgeschichte unmöglich erschüttern. Als Paulus von Jerusalem abreiste, war es also das Frühjahr 37 und die Schiffahrt schon möglich; kurz vorher, nämlich vierzehn Tage vorher, hatte er Damaskus verlassen, wahrscheinlich im Monat März. Er wird also gegen Ende des J. 36 Arabien verlassen haben und nach Damaskus gelangt sein, als es schon vom Aretas besetzt war; zwei und dreiviertel Jahre mochte er in Arabien zugebracht haben.

Von hier aus läßt sich der Zeitpunkt der Bekehrung mit Hülfe von Gal. 1, 18 unschwer bestimmen. Das ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη ermöglicht die Bestimmung, sobald nur sicher ist, von welchem Zeitpunkt an Paulus diese drei Jahre gezählt

hat; denn das ἔπειτα ist eine allgemeine Zeitbestimmung, wodurch die Reise nach Jerusalem zeitlich an das Kommen nach Damaskus angeschlossen wird, als auf dasselbe folgend. Die drei Jahre aber kann der Apostel nicht von der zweiten Ankunft in Damaskus an gerechnet haben; denn zwischen die letztere und den Besuch in Jerusalem, oder zwischen Apg. 9, 25 und 26 liegt nichts in der Mitte als die Zeit der Reise von Damaskus nach Jerusalem. Er kann also nur von seinem ersten damaskenischen Wirken oder von seiner Bekehrung an rechnen, und da seit der Bekehrung, wie wir hieraus sehen, drei Jahre bis zur ersten jerusalemischen Reise verflossen waren, die letztere aber in das Frühjahr des J. 37 nach unserer, in den vorigen Abschnitten begründeten Berechnung gefallen ist, so sind wir genöthigt die Bekehrung auf das Frühjahr des J. 34 n. Chr. anzusetzen.

Apollinarios von Laodicea.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Vorbemerkung.

Ueber Apollinarios von Laodicea als Kirchenlehrer und Schriftsteller schon jetzt ein umfassendes, endgültiges Urtheil abgeben zu wollen, dürfte ein überaus schwieriges und dabei dennoch aussichtloses Unternehmen sein. Sind ja doch die einzelnen Stufen der religiösen und philosophischen Entwickelung, welche dieser geistig hoch hervorragende Mann der alten Kirche durchlaufen, immer noch nicht genügend erforscht und bekannt; sodann ruhen bedeutende Stücke seiner schriftstellerischen Hinterlassenschaft versprengt und zerstreut, mit falschen Namen versehen und zum Theil noch so gut wie völlig unberührt in heutzutage fast unzugänglichen Sammlungen der Kirchenväter oder führen handschriftlich in unbeachteten, staubigen Winkeln der Bibliotheken ein beschauliches Dasein. Wohl aber verlohnt es sich der Mühe, die uns zu Gebote stehenden Geschichtsquellen einmal sorgsam wägend zu durchmustern und zu prüfen, um wenigstens den äußeren Rahmen einer Lebensgeschichte des Laodiceners, soweit dies heute noch möglich ist, zu gewinnen. Als ein Versuch der Art wollen die folgenden Ausführungen angesehen sein.

Apollinarios von Laodicea theilt mit so manchem anderen Kirchenlehrer das Schicksal, daß über seine äußeren Lebensverhältnisse ungemein wenig bekannt ist, und dies Wenige tritt uns oft in einer so eigenartigen Färbung und unter einer so ungünstigen Beleuchtung entgegen, daß des Dichters Wort als ganz besonders auf Apollinarios passend erscheint:

Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt,
Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.

Die Kirchengeschichtschreiber und Ketzerbestreiter waren fast zu ausschließlich auf seine Lehrbesonderheiten, die ihn zum Zerwürfniß mit der rechtgläubigen

Kirche führten, gerichtet, als daß sie sich um das äußere Leben, den Bildungsgang, die Familienverhältnisse und die Lehrthätigkeit des früh verketzerten Mannes sonderlich viel gekümmert hätten. Derjenige Geschichtschreiber, der durch sein nahes Verhältniß zu Apollinarios am besten befähigt war, uns über seines Lehrers und Freundes Leben, Briefwechsel und Einfluß auf die Entwickelung und Gestaltung der im Vordergrunde des christlichen Lebens und Strebens des vierten Jahrhunderts stehenden Lehren, insonderheit der von der Person Jesu Christi, genaue und zuverlässige Nachrichten zu geben, Timotheos von Berytus, ist, wie es scheint, für uns so gut wie verschwunden. Wenn ihn jemand gekannt und benutzt hat, so ist es sein Zeitgenosse Philostorgios gewesen. Aber auch bei diesem arianisch gesinnten Geschichtschreiber sind wir in der unerfreulichen Lage, daß uns sein Werk nur in mehr oder weniger ausführlichen Auszügen des Photios und dürftigen Bruchstücken bei Suidas erhalten ist. Was in jenen uns über Apollinarios vorliegt, zeigt von seiten des Bericht erstattenden Philostorgios eine so warme Anerkennung, eine so ungetheilte Bewunderung des Laodiceners — insbesondere auch im Vergleich desselben mit den zeitgenössischen Kirchenlehrern Athanasios, Gregorios von Nazianz und Basilios, der uns, aus Philostorgios stammend, bei Suidas ausführlicher aufbehalten ist — daß die Vermuthung nahe liegt, Philostorgios habe seine Nachrichten unmittelbar aus Timotheos' von Berytus Kirchengeschichte geschöpft. Der Verlust gerade dieses, wie es scheint, in erster Linie zur Verherrlichung des Apollinarios geschriebenen und aus diesem Grunde offenbar durch den überspannten Eifer der rechtgläubigen griechischen Kirche frühzeitig vernichteten Werkes ist deswegen besonders zu bedauern, weil der Verfasser darin nicht blos, nach Leontios[1], die von seinem Meister an die berühmtesten Männer der Zeit und von diesen an ihn geschriebenen Briefe, sondern auch, wie kaum zu bezweifeln[2], das vom Presbyter Anastasios[3] erwähnte Verzeichniß der Schriften des Apollinarios (Πίναξ τῶν λόγων Ἀπολλιναρίου) mitgetheilt hatte. Nun verdanken wir Jeep[4] den Nachweis, daß die beiden bedeutendsten hier in Betracht kommenden Kirchengeschichtschreiber Sokrates und Sozomenos nicht blos im allallgemeinen von arianischen Quellen, wie des Sabinus Sammlung der Synodalverhandlungen, sondern in großen und wichtigen Abschnitten ihrer Werke von dem weit über ein Jahrzehnt älteren Philostorgios abhängig sind, und daß derselbe Sachverhalt auch bei Theodoretos, dem entschieden unbedeutendsten der griechischen Kirchengeschichtschreiber, vorliegt (S. 156). Insbesondere scheint dies bei Sozomenos der Fall zu sein, der über Apollinarios sich viel genauer unterrichtet zeigt als Sokrates, eine Thatsache, welche Jeep's Nachweisungen zufolge darin ihre Erklärung findet, „daß er die Quellen des Sokrates selbständig nachschlug und

1) Leont. Contra Nest. et Eutych. lib. III bei Mai, Spicileg. Roman. X, zweite Hälfte, S. 22 ff.

2) Caspari, „Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel" (Christiania 1879), S. 103, Anm. 61.

3) In der bei Mai, Script. vet. nov. coll. VII, S. 16b mitgetheilten Schrift desselben Patrum doctrina de Verbi incarnatione.

4) Jeep, „Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern". Leipzig 1884.

was ihm gut dünkte, daraus von Sokrates unabhängig verarbeitete, bezw. der Sokratischen Ueberlieferung hinzufügte" (S. 141). Aehnlich scheint die Sache auch bei Theodoretos zu liegen, der im Eingange seines Werkes (I, 1) ausdrücklich erklärt, seine Vorgänger ergänzen zu wollen. Daß Sozomenos gerade aus Philostorgios schöpfte, zeigt seine völlige Uebereinstimmung in der Anordnung des Stoffes wie in der Beurtheilung und bewundernden Anerkennung der schriftstellerischen Leistungen des Apollinarios mit den von Photios aus Philostorgios gemachten Auszügen, besonders aber den von Suidas aus Philostorgios aufbehaltenen Bruchstücken.

Nach einhelliger Ueberlieferung wurde Apollinarios zu Laodicea, der bekannten, südwestlich von Antiochia und den letzten Ausläufern des Kasios-Berges am Meere gelegenen syrischen Stadt geboren. Ueber sein Geburtsjahr ist Genaueres nicht bekannt, doch scheint dasselbe in das erste Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts zu fallen und Apollinarios somit etwas jünger als sein Freund Athanasios gewesen zu sein. Der Vater, gleichfalls Apollinarios geheißen, stammte aus Alexandria. Er hatte sich von hier zuerst nach dem geistig überaus regsamen, durch den erfolgreichen, schulmäßigen Betrieb der römischen Rechtsgelehrsamkeit seit dem dritten Jahrhundert eines verdienten Rufes sich erfreuenden Berytus[1] gewandt, wo er seine Wissenschaft, Grammatik, in hervorragender Weise lehrte, und war später nach Laodicea übergesiedelt. Hier verheirathete er sich, hier ward ihm sein nachmals so berühmt gewordener Sohn geboren. Diesem gab der Vater eine ausgezeichnete Erziehung und eine gründliche wissenschaftliche Ausrüstung mit auf den Lebensweg. An den besten Mustern des griechischen Alterthums, vor allem an Demosthenes, von dessen eindringender Durchforschung Apollinarios' Schriften beredtes Zeugniß ablegen, bildete er ihn zum Rhetor, und so lehrte der Sohn später gleichzeitig mit dem Vater die Redekunst in seiner Vaterstadt. Der ältere Apollinarios, als Alexandriner ein überzeugungstreuer Christ, bekleidete in der Gemeinde zu Laodicea das Amt eines Presbyters, der Sohn frühzeitig das eines Vorlesers der heiligen Schriften. Diese ihre kirchlichen Aemter hinderten beide Männer jedoch nicht, zu einem damals in Laodicea lehrenden, berühmten heidnischen Sophisten Epiphanios, dessen Vorlesungen der jüngere Apollinarios besuchte, in ein engeres Freundschaftsverhältniß zu treten. Der damalige Bischof von Laodicea Theodotos befürchtete aber von diesem Umgange mit dem Verehrer der alten Götter einen Rückfall der beiden Kirchendiener in das Heidenthum und verbot ihnen daher denselben kraft seines Amtes. Allein beide setzten sich über die Anordnung ihres Bischofs kühn hinweg und hielten an der Freundschaft mit Epiphanios fest. Ein besonderer Vorfall — dessen Mittheilung wir wieder Sozomenos verdanken — gab dem Bischof den Anlaß zu strengerem Einschreiten. Epiphanios trug einstmals in feierlicher öffentlicher Vorlesung einen Hymnos auf Dionysos vor. Beide Apollinarios und eine zahlreiche Zuhörerschaft, unter ihr viele Christen, wohnten derselben bei. Als nun Epiphanios im Eingange der Dichtung der Gewohnheit gemäß alle Laien und Un-

1) Gregor. Panegyr. in Origenem c. V, in Migne's Patrol. Graec. X, S. 1065.

eingeweihten aufforderte sich zu entfernen, verließen weder die beiden Apollinarios noch die anderen anwesenden Christen den Saal. Als Bischof Theodotos dies erfuhr, ward er sehr ungehalten, und während er den einfachen Leuten aus dem Volke, nachdem er ihnen ihr Unrecht ernstlich vorgehalten, Verzeihung gewährte, zieh er die beiden Apollinarios öffentlich der Sünde und schloß sie von der kirchlichen Gemeinschaft aus. Erst nach Verlauf einiger Zeit, als sie ihr Vergehen unter Thränen und Fasten angemessen gebüßt, nahm er sie wieder auf. In welches Jahr dieses Ereigniß fällt, ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln. Nur so viel scheint festzustehen, daß wir es etwa in den Anfang der dreißiger Jahre zu verlegen haben. Denn nach dem J. 332, und jedenfalls vor dem J. 335 ward der Alexandriner Georgios Nachfolger des Theodotos.

Ueber das Verhältniß des neuen, arianisch gesinnten Bischofs zu den beiden Apollinarios in den nächsten Jahren schweigt die Ueberlieferung völlig. Zu Apollinarios dem Vater dürfte dasselbe um ihrer gemeinsamen Heimatstadt Alexandria und vielleicht auch gemeinsamer wissenschaftlicher Bestrebungen willen — Georgios hatte nach Philostorgios' Zeugniß (VIII, 17) eifrig Philosophie getrieben — wenigstens ein äußerlich freundliches gewesen sein. Denn daß beide Apollinarios dem Bischof seiner arianischen Ueberzeugungen wegen innerlich fremd gegenüberstanden, kann, wie mir scheint, aus seinem Verhalten im J. 346 geschlossen werden. In diesem Jahre kam der aus der Verbannung nach Alexandria heimkehrende Athanasius durch Laodicea. Der Umstand, daß er hier im Hause seines Landsmannes Apollinarios gastliche Aufnahme fand und mit dessen gleichalterigem, wissenschaftlich hervorragendem Sohne eine Freundschaft für das Leben schloß, findet seine natürliche Erklärung doch wol hauptsächlich darin, daß beide, und in erster Linie wol der jüngere Apollinarios, der von Athanasios anfangs so siegreich und glücklich und jetzt trotz allen Ungemachs so überzeugungstreu verfochtenen christlichen Lehre von Herzen zustimmten. Diese Freundschaft der beiden geistesgewaltigen Männer gab Georgios die Veranlassung zu dem denkbar schroffsten Vorgehen gegen Apollinarios; ihretwegen stieß er letzteren schmachvoll aus der Kirche, ja entblödete sich nicht, die frühere, längst gesühnte Schuld in neuer Beleuchtung wieder aufleben zu lassen. Mochte er dabei, wie Sozomenos' Bericht (VI, 25) andeutet, nach den Grundsätzen seiner Partei verfahren, der Verdacht liegt doch nahe, daß der auch sonst als ein Mann von unedlem sittlichen Gepräge geschilderte Georgios hier persönliche Rachsucht und Gehässigkeit habe mitwalten lassen. Er hatte eine bewegte Vergangenheit hinter sich. In Alexandria war er Presbyter gewesen und war dort mit dem Kirchenbanne belegt und abgesetzt worden. Er hatte sich dann nach Antiochia gewandt, um hier wieder aufgenommen zu werden. Aber Bischof Eustathios, der feingebildetete Platoniker und wissenschaftliche Gegner des Origenes, ein wackerer Bestreiter der Arianer[1],

1) Hieron. Vir. illustr. LXXXV. Dem unermüdlichen Fleiße des um die Patristik hochverdienten Albert Jahn verdanken wir die erste handliche, allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Ausgabe der einzigen auf uns gekommenen Schrift des Eustathios De engastrimytho contra Origenem („Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Bd. II, Heft 4. Leipzig 1886).

weigerte sich dessen. So zog sich Georgios nach Arethusa in Syrien zurück. Hier muß er die Aufnahme erreicht haben; denn Konstantinus[1] nennt ihn in einem 332 an fünf in Antiochia versammelte Bischöfe — unter ihnen Theodotos von Laodicea — gerichteten Schreiben einen Presbyter von Arethusa, indem er ihn, offenbar als nach dem Herzen der Eusebianer besonders würdig, zum Bischof von Antiochia vorschlägt. Nachdem Eustathios im J. 331 vertrieben war, nahmen ihn die Arianer zwar unter die Geistlichkeit von Antiochia auf, machten ihn aber nicht zum Bischof daselbst, sondern, nach Theodotos' Tode, zu Laodicea. Georgios hat sich hier auch schriftstellerisch bethätigt, was von Epiphanios (Haer. LXVI, 21), Heraklianos (Phot. Cod. 85) und Theodoretos (Haeret. fab. comp. I, 26) übereinstimmend berichtet wird. Er schrieb nämlich eine sehr beachtenswerthe Schrift gegen die Manichäer, die, wie ich gezeigt zu haben glaube[2], uns in der von P. de Lagarde aus der hamburger Handschrift des berühmten Werkes gegen die Manichäer von Titus von Bostra geschickt ausgelösten Einschaltung noch erhalten worden ist. Später, im J. 360, verfaßte er eine Lebensbeschreibung seines Freundes Eusebios von Emesa, welche Sokrates und Sozomenos gekannt und benutzt haben. Was sein kirchliches Treiben und Verhalten angeht, so kannte Athanasios ihn sehr genau; er nennt Georgios den bösesten aller Arianer. Wenn man nun bedenkt, daß Georgios in Alexandria von Bischof Alexandros zum Presbyter gemacht, wegen seiner Hinneigung zu Arios aber von ihm abgesetzt war, und daß der alexandrinische Bischof, der 328 starb, seit Jahren in seinem Reden und Handeln fast ausschließlich durch die zielbewußte Persönlichkeit des Athanasios bestimmt und geleitet wurde: so werden wir es verstehen, wie begierig der mittelbar durch Athanasios Gemaßregelte die Gelegenheit ergriff, sich an dem Verhaßten in der Person seines Freundes Apollinarios zu rächen.

Daß Apollinarios' Ueberzeugungen von Anbeginn des Streites um die Gottheit Jesu Christi auf seiten des kühnen und thatkräftigen Vertheidigers derselben standen, daß somit der Freundschaftsbund, den die beiden Männer im J. 346 schlossen, nur ein naturgemäßer Abschluß, nur die Bekräftigung längst vorhanden gewesener Zuneigung, jedenfalls in erster Linie, wie es scheint, von seiten des Apollinarios, war, scheint mir auch aus dem Umstande geschlossen werden zu dürfen, daß Apollinarios die Wahl des Athanasios zum Nachfolger des 328 gestorbenen Alexandros mit lebhafter innerer Antheilnahme begrüßte. Er hat uns nämlich in irgendeinem jetzt nicht mehr erkennbaren, etwa brieflichen Zusammenhange, dessen ursprüngliche Stelle wir in des Timotheos Kirchengeschichte zu suchen haben würden, oder, was vielleicht wahrscheinlicher, in einer Gedächtnißrede auf Athanasios eine gleichfalls bei Sozomenos (II, 17) aufbehaltene Nachricht von dem Tode des Bischofs Alexandros und der Bestellung des Athanasios zu seinem Nachfolger gegeben, die für jenen soeben ausgesprochenen inneren, geistigen Zusammenhang mir zu zeugen scheint. Da dieses Bruchstück fast das einzige von den zahlreich uns überlieferten ist, welches geschichtliche Bemerkungen enthält,

1) Euseb. Vita Constantini III, 62.

2) Hilgenfeld's „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", XXX, S. 439—462.

während fast alles Erhaltene dogmatischen Inhalts ist, so schalte ich dasselbe hier ein. Der Zusammenhang zeigt, daß Apollinarios kurz zuvor von den gegen Arios ergriffenen Maßregeln geredet. „Die Gottlosigkeit aber", heißt es nun, „säumte hiernach nicht, den Kampf zu eröffnen. Anfangs zwar rüstete sie sich nur wider dieses Mannes seligen Lehrer, welchem jener als Gehülfe zur Seite stand, gleichwie ein Sohn dem Vater, sodann aber auch gegen ihn selbst, als er die Nachfolge des Bisthums überkam, obwol er mehrfach durch die Flucht sich dem zu entziehen suchte. Göttlicher Fügung zufolge wurde er aufgefunden; war es ja doch dem seligen Manne, der ihm das Bisthum überantwortete, durch göttliche Offenbarungen vorherverkündet worden, daß kein anderer als jener (Athanasios) sein Nachfolger werden solle. Er selbst ward aus dem Leben abgerufen. Dem Tode nahe rief er Athanasios, der nicht anwesend war, mit Namen. Als nun von den Anwesenden ein anderer gleichen Namens auf den Ruf antwortete, sagte er zu diesem nichts, da er ihn nicht meinte. Er wiederholte vielmehr seinen Ruf. Und da derselbe mehrfach geschah, blieb der Anwesende mit Stillschweigen übergangen, der Nichtanwesende aber wurde deutlich dadurch bezeichnet. Und mit prophetischem Geiste sprach der selige Alexandros: „Athanasios, du meinst, du seiest entronnen, du wirst nicht entrinnen"! ein Wort, durch welches er andeutete, daß er zum Kampfe berufen werde".

Die bisherige Darstellung der Jugendgeschichte des Apollinarios stützte sich im wesentlichen auf Sozomenos. Dieser zeichnet sich in den hier in Betracht kommenden Abschnitten durch Folgerichtigkeit und Klarheit aus, während Sokrates seine ihm mit Sozomenos gemeinsame Quelle, ich denke Philostorgios, für diese Zeit nur flüchtig eingesehen zu haben scheint. Von Georgios nämlich meldet er nichts weiter, als er habe die beiden Apollinarios, die Theodotos' Warnung in den Wind schlagend an Epiphanios festhielten, von dieser Freundschaft abzuhalten gesucht, und als seine Bemühungen fruchtlos gewesen, beide von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Wie ganz anders gibt Sozomenos die Ereignisse! Wie klar und deutlich sind die Beweggründe für das Vorgehen des arianischen Bischofs gegen Apollinarios dargelegt!

Beide Schriftsteller irren nun aber in der Darstellung der Folgen der kirchlichen Ausschließung. Sokrates erzählt als eine andere Ueberlieferung, die beiden Apollinarios hätten sich nicht wegen der erwähnten Streitsache betreffs des Epiphanios von Georgios getrennt, sondern wegen seiner arianischen Irrlehre. Da aber niemand sich ihnen angeschlossen, so hätten sie eine neue Art des Gottesdienstes eingeführt. Und hier nun nennt Sokrates in einer gewissen Abstufung der Entwickelung jene bekannte Lehre des jüngeren Apollinarios von der Stellvertretung des menschlichen Geistes durch den göttlichen Logos, von der es feststeht, daß dieser sie erst in den siebziger Jahren ausgebildet hat, und daß damals erst durch dieselbe sein Bruch mit der rechtgläubigen Kirche erfolgt ist.

Aehnlich liegt die Sache bei Sozomenos. Doch redet dieser überhaupt nur von dem jüngeren Apollinarios und berichtet nach Erwähnung seiner Ausschließung aus der Kirche Folgendes: „Apollinarios soll Georgios wiederholt gebeten haben, ihn aufzunehmen; da er ihn aber nicht zu erweichen vermochte, so machte er sich,

von Unmuth übermannt, daran, die Kirche zu verwirren und eine neue ketzerische Lehre einzuführen, indem er gerade durch die ihm in besonderem Maße zu Gebote stehende Redekunst sich an seinem Gegner rächte und den Beweis erbrachte, daß ein in gelehrter theologischer Wissenschaft ihm nicht Ebenbürtiger ihn, den Bedeutenderen abgesetzt habe. So schädigten Sonderstreitigkeiten der jeweiligen Geistlichen in sehr erheblichem Maße allmählich die Kirche und spalteten die Bekenner der christlichen Lehre in viele gesonderte Glaubensgemeinschaften". Sozomenos tröstet sich mit dem Gedanken, daß, wenn Georgios ebenso wie Theodotos den reuigen Apollinarios wieder aufgenommen, die von ihm ausgegangene Ketzerei gar nicht vorhanden sein würde. Er führt die apollinaristische Lehre einfach auf den Unmuth des verkannten großen Geistes Apollinarios zurück.

Das ist nun offenbar ein sehr niedriger Standpunkt, der vor allen Dingen den großen treibenden christlichen Gedanken des Apollinarios in keiner Weise gerecht wird, ja ihre Tiefe nicht auch nur von ferne ahnt oder versteht. Sodann leidet diese Darstellung des Sozomenos nicht minder wie die des Sokrates an dem Fehler, daß um ein ganzes Menschenalter spätere Vorgänge in den so viel früheren, übrigens anschaulich und zeitlich genau geschilderten Hergang irrthümlich versetzt werden. Woher stammt dieser Irrthum? Ich glaube, er ist durch den gut rechtgläubigen Ketzerhaß der beiden Schriftsteller veranlaßt, die, von der gewaltigen Persönlichkeit des Laodiceners zeitlich schon beträchtlich entfernt, nur noch an der auf ihn zurückgehenden, zu ihrer Zeit noch vorhandenen Ketzerei einen gewissen Antheil nahmen und ersichtlich da mit ihrer eigenen Weisheit einsprangen, wo ihr Hauptgewährsmann Philostorgios sie mit den erforderlichen Stoßseufzern rechtgläubiger Entrüstung über den bösen Ketzer Apollinarios im Stiche ließ. Sie haben höchst wahrscheinlich den Widerspruch gar nicht gemerkt, in welchen sie dadurch gerathen sind, daß sie nach ihrer eben behandelten Entstehungsgeschichte der durch Apollinarios infolge gekränkten Ehrgeizes herbeigeführten Kirchenspaltung denselben Mann später noch einmal bei Gelegenheit des den Christen so feindseligen Gesetzes des Kaisers Julianus vom J. 362 mit Anerkennung und Auszeichnung erwähnen. Hier sind sie, wie wir heute noch sehen können, durchaus von Philostorgios abhängig. Dessen weitere Mittheilungen, die, soweit sich dies aus Photios' mageren Auszügen (Buch VIII, 11—15) erschließen läßt, über Apollinarios und dessen schriftstellerische Thätigkeit sich eingehend verbreiteten, haben sie einfach unbeachtet gelassen.

Nachdem Apollinarios durch Georgios aus der Kirche hinausgedrängt war, scheint er zunächst, als freier christlicher Lehrer der Rhetorik und Philosophie neben der zeitweilig äußerlich als berechtigt anerkannten christlichen Gemeinde stehend und als Freund des Athanasios von allen den zahlreichen Anhängern desselben hochgeehrt, theils in Laodicea, theils, was wenigstens durch ausdrückliche Angaben des Hieronymus und Theodoretos für spätere Zeit feststeht und sicherlich auch schon für diese Zeit gilt, in Antiochia gewirkt zu haben. Hier trat er mit dem berühmtesten aller damaligen Lehrer der Rhetorik und Sophistik Libanios, der, ungefähr gleichen Alters mit Apollinarios, seit 354 Antiochia zu seinem ständigen Lehrsitz machte, in nähere Beziehung. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß

Apollinarios, obwol dem Libanios gleichalterig und längst selbst ein tüchtiger Lehrer, damals noch des gefeierten und begeisterten Auslegers des griechischen Schriftthums Vorlesungen beiwohnte. Für das freundschaftliche Verhältniß beider Männer, von dem uns nur Suidas, augenscheinlich auf Philostorgios gestützt, eine kurze Nachricht erhalten, zeugt jedenfalls eine Reihe von Briefen, die unter denen des Libanios mit der Aufschrift „an Apollinarios" sich finden. Es sind die Briefe 234, 307, 449, 541, 552, 617, 716, als deren Empfänger unsern Apollinarios zu betrachten J. A. Fabricius[1] kein Bedenken getragen hat.

Auf Apollinarios' angesehene Stellung als Lehrer der Kirche werfen unzweifelhaft die aus dem Anfange der sechziger Jahre stammenden Briefe des Basilios an Apollinarios, deren bisher besonders von katholischer Seite beanstandete Echtheit ich mit zwingenden Gründen erwiesen habe[2], ein überraschend helles Licht. Auf das in ihnen sich kundgebende freundliche Verhältniß des Laodiceners zu Basilios näher einzugehen kann ich unter Hinweis auf meine hierüber sich verbreitende Abhandlung mir versagen. Nur die eine Bemerkung möge hier eine Stelle finden, daß Apollinarios im J. 362 von Athanasios in dem von ihm nach der alexandrinischen Kirchenversammlung an Eusebius und Lucifer gerichteten Schreiben als Bischof bezeichnet wird. Auffallend ist freilich, daß unter den Unterzeichnern des von der Versammlung zwar arianisch gesinnter, damals aber aus Liebedienerei gegen den Machthaber dem Nicänum zustimmender Bischöfe in Antiochia an Kaiser Jovianus im J. 363 gerichteten Schreibens von Sokrates (III, 25) und Sozomenos (VI, 4) noch ein gewisser Pelagios als Bischof von Laodicea genannt wird, betreffs dessen Sozomenos ausdrücklich das die Stadt von dem gleichnamigen Laodicea „am Libanon" unterscheidende Merkmal „das syrische" (Πελάγιος ὁ Λαοδικείας τῆς Σύρων) hinzufügt, womit eben die Stadt unseres Apollinarios gemeint ist. Doch erklärt sich diese Bezeichnung vielleicht am einfachsten durch die Annahme, daß Apollinarios der Gegenbischof des Pelagios in Laodicea war, wie ja derartige Verhältnisse sich mehrfach auch in anderen Gemeinden wiederholt haben. Wann er Bischof geworden, läßt sich nicht mehr ermitteln, auch fehlt uns jede Kunde, wie er nicht blos als Bischof, sondern im besonderen als Freund des Athanasios die Regierung des arianisch gesinnten Kaisers Valens, von welchem Basilios und andere rechtgläubige Bischöfe[3] viel zu erleiden hatten, überstanden habe.

Wie das J. 362 Apollinarios auf den Kampfplatz rief, das deutet er selbst in dem zweiten der an Basilios gerichteten Briefe an, von denen zuvor die Rede war. Für dieses Jahr nun ist auch unseren beiden Hauptgewährsmännern Sokrates und Sozomenos noch einmal der Mund geöffnet. Während sie, der zeitlichen Anordnung ihres Stoffes entsprechend, den bösen Ketzer Apollinarios fast ein Menschenalter zuvor völlig abgethan haben, wissen sie jetzt die rührige schrift-

1) Biblioth. Graec. VIII, 586.

2) „Zeitschrift für Kirchengeschichte", VIII, S. 85—123. Die hier niedergelegten Ergebnisse sind mit unumwundener Zustimmung anerkannt u. a. von G. Krüger in seinem „Lucifer, Bischof von Calaris" (Leipzig 1886), S. 43.

3) Theodoret. Histor. eccles. IV, 13.

stellerische Thätigkeit des geistesgewaltigen Mannes zum Schutze der Christen gegen das ungerechte Gesetz des Kaisers Julianus vom 17. Juni dieses Jahres nicht genug zu rühmen. Auch hier wiederum scheint Sokrates seine Vorlage nur flüchtig benutzt, Sozomenos durch sorgfältigere Einsicht in dieselbe das von seinem Vorgänger Versäumte in verständiger Weise nachgeholt zu haben. Sokrates zeigt in diesem Falle etwas von dem eigenthümlichen Verfahren des ersten Evangelisten, der, um der mehrmaligen Erzählung verwandter Begebenheiten zu entgehen, von zwei ähnlichen Geschichten die eine ausläßt und dafür in der anderen die Personen verdoppelt. Bekannt ist ja, wie das übelberufene Gesetz des Kaisers, welches die Christen vom öffentlichen Lehramt, von der berufsmäßigen Auslegung des hellenischen Schriftthums ausschloß, die hervorragendsten christlichen Gelehrten, um der geistigen Aushungerung vorzubeugen, veranlaßte, zum Ersatz für die bis zu einem gewissen Grade unzugänglich gewordenen Werke der Hellenen ein christliches Schriftthum zu schaffen. In erster Linie steht hier nach dem Zeugniß der Geschichtschreiber unser Apollinarios. Sokrates berichtet nun von einer eigenthümlichen Arbeitstheilung: Apollinarios der Aeltere habe der Grammatik ein christliches Gepräge gegeben, habe die Bücher Mose's als Heldengedicht bearbeitet und endlich die anderen geschichtlichen Bücher Alten Testaments theils in daktylischem Versmaß zu Epen, theils mit Vertheilung der Personen zu Tragödien gestaltet; der jüngere Apollinarios aber, ein ausgezeichneter Redner, habe die Evangelien und Schriften der Apostel nach dem Vorbilde Platon's in kunstvolle Zwiegespräche verwandelt. Nun schreibt Suidas, der nachweislich seine Nachrichten über Apollinarios aus Philostorgios entnahm, jene schriftstellerischen Bemühungen, deren Zweck und Ziel die dichterische Umwandelung des gesammten Alten Testaments war, allein dem jüngeren Apollinarios, dem großen Kirchenlehrer zu, und dasselbe thut Sozomenos, der gerade in diesem Punkte sich ausgezeichnet genau unterrichtet zeigt. Ihn werden wir darum ausschließlich zu hören haben.

„Apollinarios", sagt er, „auf seine umfassende Gelehrsamkeit und reiche Begabung gestützt, setzte an Stelle der homerischen Dichtung die in heroischen Hexametern abgefaßte Urgeschichte der Hebräer bis auf das Königthum Saul's und theilte das Werk in vierundzwanzig Bücher, ein jedes nach der Weise der homerischen Gesänge mit einem griechischen Buchstaben bezeichnet. Er schrieb auch Lustspiele nach Art des Menandros und ahmte dem Trauerspiel des Euripides und der Leier des Pindaros nach, kurz, aus den heiligen Schriften Anlaß und Inhalt für die gewöhnlich im Schwange gehenden Wissenschaften entnehmend, schuf er in kurzer Zeit eine Reihe von Schriften von gleicher Anzahl und gleicher Bedeutung, hinsichtlich des Geistes, der Sprache, des allgemeinen Gepräges und der Anordnung den bei den Hellenen berühmtesten hierher gehörigen Werken völlig ebenbürtig".

Sozomenos hat das Urtheil über dieses von Apollinarios mit bewundernswürdiger geistiger Frische und Spannkraft geschaffene christliche Schriftthum unbedingt aus Philostorgios entnommen. Er fährt nämlich nach der Aufzählung der mannichfachen Leistungen des Laodiceners fort: „Wenn die Menschen nicht Verehrer des Alterthums wären und liebevoll an dem Altgewohnten hingen, sie

würden, wie ich glaube, ebenso wie die Schriften der Alten, auch die Werke des Apollinarios preisen und von ihnen sich bilden lassen, des Mannes glückliche Begabung um so mehr bewundernd, als von den Alten wol hier und da jemand in diesem oder jenem Fache Hervorragendes leistete, dieser aber, die Wissenschaften in ihrer Gesammtheit umspannend, als die Noth es erforderte, die Vorzüge eines jeden der Alten treffend zum Ausdruck brachte".

Das sind Lobsprüche, wie sie genau ebenso Suidas aus Philostorgios uns aufbehalten hat, und es dürfte wol angebracht sein, diesen mehrfach erwähnten Bericht gerade an dieser Stelle mitzutheilen. „Apollinarios", so heißt es da, blühte um jene Zeit im syrischen Laodicea, neben Basilios zu Cäsarea in Kappadocien und Gregorios zu Nazianz, einer kleinen Ortschaft desselben Kappadociens. Diese drei Männer, welche damals die Vertheidiger des ὁμοούσιον gegen das ἑτεροούσιον waren, übertrafen alle früheren und späteren Sektenhäupter bis auf meine Zeit so bedeutend, daß im Vergleich mit ihnen nach meinem Urtheil Athanasios wie ein Kind erscheint. Denn sie waren einerseits in der s. g. äußeren Bildung hoch hervorragend, andererseits in den heiligen Schriften vortrefflich bewandert, und zwar in besonderem Maße Apollinarios, der auch der hebräischen Sprache kundig war. Dazu war ein jeder von ihnen in seiner Weise ein ausgezeichneter Schriftsteller. Apollinarios war bei weitem der tüchtigste in streng wissenschaftlicher Darstellung, Basilios glänzend in der Lobrede, Gregorios' Darstellung, mit der beider verglichen, zeichnete sich durch höheren rhythmischen Schwung aus. In der mündlichen Rede stand Apollinarios eine größere Fülle und Kraft des Ausdrucks zu Gebote, dem Basilios mehr Ruhe und Würde. Mit dieser Tüchtigkeit im Reden und Schreiben verbanden die drei Männer nicht minder eine Sinnesart, die ganz besonders geeignet war, die Augen der Menge auf sie zu lenken, so daß sie durch ihre persönliche Erscheinung, ihr Auftreten als Redner und durch ihre schriftstellerischen Veröffentlichungen alle diejenigen, welche überhaupt sich durch Gründe überzeugen ließen, geistig für sich gewannen und auf ihre Seite brachten".

Wie hat Sokrates sich mit jenem Schriftthum abgefunden? Er hat sich um die Schriften des Laodiceners, vor dem als einem Ketzer er nur warnen konnte, nicht sonderlich gekümmert, wie schon seine mit der guten und glaubwürdigen Ueberlieferung des Philostorgios nicht zusammenstimmende Mittheilung von der zwiespältigen Verfasserschaft der aus Altem und Neuem Testament gestalteten christlichen Schriften beweist. Und sein abfälliges Urtheil ist ganz dem entsprechend. „Die göttliche Vorsehung", sagt er, „erwies sich mächtiger als die Bemühungen der beiden Apollinarios sowol wie der Versuch des Kaisers. Denn jenes Gesetz erlosch schnell mit dem Tode desselben, die Werke jener beiden Männer aber stehen in der allgemeinen Schätzung gerade so, als ob sie überhaupt gar nicht geschrieben wären". In diesen Worten liegt doch jedenfalls eine ziemliche Geringschätzung, die dadurch gewiß nicht beseitigt oder abgeschwächt wird, daß Sokrates im Folgenden das schnelle Verschwinden der Schriften der beiden Apollinarios aus den Händen der Christen und deren Rückkehr zum klassischen hellenischen Schriftthum für etwas dem Christenthum nicht besonders Zuträgliches erklärt. Glücklicher-

weise hat die Gunst der Umstände von jenen dichterischen Leistungen des Apollinarios uns mehr erhalten, als die Worte des Sokrates schließen lassen und dieser vielleicht selbst gekannt hat. Der gesammte Schatz, sowol alttestamentlichen wie neutestamentlichen Inhalts, ist bis jetzt noch gar nicht gehoben. Er erfordert in erster Linie die eindringendste, sorgfältigste Behandlung von seiten der Philologen. Ich mache daher an dieser Stelle nur darauf aufmerksam; die schwierige und weitschichtige Arbeit selbst auf mich zu nehmen sehe ich mich völlig außer Stande. Mit der Psalmen-Paraphrase des Apollinarios hat A. Ludwich in zwei königsberger Universitätsschriften vom J. 1880 und 1881 erst einen Anfang gemacht. Wenn Rzach[1] den Wunsch aussprach, daß die von Ludwich gegebene Probe einer neuen Bearbeitung der Hymnen des Apollinarios (Psalm 1—8) „nur der Vorläufer einer baldigst zu gewärtigenden vollständigen Ausgabe dieses Metaphrasten sein" möge, so kann ich mich diesem Wunsche nur von ganzem Herzen anschließen.

Von besonderer Wichtigkeit in Sozomenos' Bericht ist nun aber endlich noch seine wahrscheinlich demselben Zusammenhange bei Philostorgios entnommene unmittelbar an das zuvor Mitgetheilte sich anschließende Bemerkung über diejenige Schrift des Apollinarios, welche er unter der Aufschrift „Für die Wahrheit" (Ὑπὲρ ἀληθείας) an den Kaiser und die hellenischen Philosophen richtete. Auch dieses als solches nicht bekannte Werk glaube ich in der fälschlich Justinus dem Märtyrer beigelegten „Ermunterungsschrift an die Hellenen" (Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας) glücklich entdeckt und nachgewiesen zu haben und verweise darum an dieser Stelle einfach auf meine darüber in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" (Bd. VI, S. 257—302) vorgelegte Abhandlung. Nur an eine aus dieser Schrift des Laodiceners sich ergebende Thatsache seines äußeren Lebens möge in diesem Zusammenhang noch einmal erinnert werden. Ich meine die aus dem im 37. Kapitel erwähnten Aufenthalt in Cumä mit Recht erschlossene Romreise des Verfassers. Daß Apollinarios in jenem Jahrhundert des theologischen Streits und Haders, in welchem wiederholt des römischen Bischofs Rath und Entscheidung eingeholt und angerufen wurde, eine Romreise gethan, bezeichnete ich (a. a. O. S. 292) als durchaus nichts Unwahrscheinliches. Schon Caspari[2] wies darauf hin, daß gerade um 340 mit Athanasios und Marcellus von Ancyra wieder ein neuer Zug hellenisch-orientalischer Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller größeren oder geringeren Namens beginnt, welche — freilich in ganz veränderter Zeit und aus ganz anderen Ursachen als früher — die Weltstadt aufsuchten. Es erscheint ihm durchaus als sicher, daß in der Zeit vom Tode Caracalla's bis zur Regierung der Söhne des Kaisers Konstantinus „so mancher unberühmte und unbekannte oder doch wenig bekannte griechische und hellenisch-orientalische Kleriker und insbesondere Bischof nach Rom gekommen und hier kürzere oder längere Zeit gewesen, von dessen Reise dorthin und Aufenthalt und Thätigkeit daselbst

1) Bursian's „Jahresbericht für Alterthumswissenschaft", XXVI (1881, I), S. 185.

2) „Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel" III. (Christiania 1875), S. 353.

wir keine Kunde haben". Aber gerade für eine Romreise des Apollinarios von Laodicea haben wir ein bestimmtes Zeugniß, auf welches gerade für diesen Zusammenhang bisher nicht geachtet worden ist. Libanios bittet in einem Briefe[1] einen gewissen Anatolios (Cod. Voss. Reg max.) oder Urbanus (Mut. C.) um Unterstützung des Apollinarios. „Geschleppt wird Apollinarios", so begründet er seine Bitte, „nach Italien von Männern, die schon viele Städte verschlungen haben, um auch ihn hinabzuschlürfen. Dieser Umstand möge dich in erster Linie bestimmen. Sodann ist er ein trefflicher Mann von guter Herkunft und ein ausgezeichneter Gelehrter. Diese drei Gesichtspunkte mögen dich zu jenem deinem Werke (d. h. der Unterstützung des Apollinarios) ermuntern. Er ist seit langen Jahren mein Freund, und seine Liebe zu mir ist stetig gewachsen." Welcher Art die Unterstützung sein soll, die für Apollinarios nachgesucht wird, und ob mit den viele Städte verschlingenden Menschen, die jetzt auch Apollinarios — vielleicht als Freund des Athanasios — drohen, von Libanios mit beißendem Spotte etwa die streitsüchtigen Bischöfe seiner Zeit gemeint sind, ist aus dem Zusammenhange freilich nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Jedenfalls aber scheint mir der Umstand beachtenswerth, daß hier klar und deutlich eine italienische Reise eines Apollinarios bezeugt wird, den Libanios ausdrücklich seinen langjährigen Freund nennt, als welchen ja doch wol auch Suidas den Laodicener bezeichnet, und daß, wie ich zuvor schon bemerkte, der gelehrte Fabricius in diesem Apollinarios unseren Laodicener zu sehen kein Bedenken getragen hat. Wir werden bei dem bildlichen Ausdruck von den Städte verschlingenden Menschen ungezwungen an die Arianer denken, welche, als sie unter Konstantius das Heft in der Hand hatten, die Athanasianer schonungslos beseitigten oder durch den Kaiser in die Verbannung schicken ließen. So mußte ja Athanasios 356 zum dritten mal ins Elend. Da nun Libanios seit 354 in Antiochia lehrte, so wird sein Schreiben für seinen Freund Apollinarios vielleicht gerade in dieselbe Zeit fallen, und wir werden, da Epiphanios ausdrücklich berichtet (Haer. LXXVII, 25 E.), Apollinarios habe Verbannung erlitten, weil er den Arianern nicht nachgegeben, mit Fug einen unmittelbar von Konstantius ausgegangenen Verbannungsbefehl annehmen dürfen, der Apollinarios als einen ausgezeichneten Vertreter der rechtgläubigen Lehre und Freund des Athanasios geradezu in das Abendland verwies.

In dieselben von Sokrates und Sozomenos mit Stillschweigen übergangenen Jahre fallen endlich auch Apollinarios' Schriften gegen Porphyrios und gegen Eunomios, von denen allein Philostorgios (bezw. Suidas) uns Kunde aufbehalten hat. Nach dessen Zeugniß (VIII, 14) ließ Apollinarios' Werk gegen Porphyrios, das, wie Suidas meldet, dreißig Bücher umfaßte, die gleichartige Gegenschrift des Methodios von Tyrus weit hinter sich; bis jetzt scheint sie spurlos verschwunden zu sein. Besser, glaube ich, steht es mit der Schrift des Apollinarios gegen Eunomios, von welcher Philostorgios VIII, 12 redet, eine Frage, die einer besonderen Untersuchung bedarf.

1) Liban. Epist. 449, p. 226 edit. J. Christ. Wolfii Amstelod. 1738.

Das J. 362 bezeichnet den Höhepunkt in der schriftstellerischen Thätigkeit des Apollinarios. Er stand damals unbestritten als der rührigste, gewandteste und geistig bedeutendste Vorkämpfer der rechtgläubigen, d. h. an Athanasios' Lehre hangenden Christen gegen die Arianer wie gegen die Heiden und ihren verblendeten kaiserlichen Schutzherrn Julianus auf dem Plane. Damit schließt naturgemäß der erste, nach allen Richtungen hin für die Befestigung und Vertheidigung des Christenthums hochbedeutsame Lebensabschnitt des Apollinarios. Der zweite Abschnitt trägt ein wesentlich anderes Gepräge. In ihm tritt uns Apollinarios in seiner ganzen Bedeutung als Kirchenlehrer entgegen, der fest auf den Grundlagen des nicänischen Bekenntnisses stehend, von hier aus neue Bahnen in der christologischen Frage aufsucht und durch seine von Jahr zu Jahr bestimmter und klarer ausgestaltete Lehrbesonderheit sich mehr und mehr von der bisherigen kirchlichen Lehre entfernt, bis er, zuvor schon durch vereinzelte Synodalentscheidungen verurtheilt, durch den von Kaiser Theodosius zum Gesetz erhobenen Spruch der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung zu Konstantinopel 381 aus der Kirche herausgewiesen wird, schon damals seit Jahren ein gefeierter theologischer Meister, dessen zahlreiche Anhänger und Schüler seine Gedanken und Ansichten verbreiteten, vertheidigten und weiter entwickelten.

Die geschichtliche Ueberlieferung läßt uns freilich über den Verlauf des äußeren Lebens des Laodiceners für die nächsten Jahre ziemlich im Stich. Ueber ein volles Jahrzehnt fehlt uns wieder fast jede Nachricht und dies Wenige wird sich am besten im Zusammenhange mit der näheren Betrachtung der Schriften des Laodiceners oder der uns erhaltenen Bruchstücke von solchen behandeln lassen. Selbst Sozomenos bietet jetzt nur vereinzelte dürftige Nachrichten, er wird von Theodoretos glücklich ergänzt und vervollständigt, der hier aber wol schwerlich aus Philostorgios geschöpft hat, da des Meletios von Antiochia in seinem Bericht mit einer Anerkennung gedacht wird, die unmöglich aus Philostorgios geflossen sein kann. Theodoretos war durch seine antiocheniſchen Beziehungen durchaus im Stande, selbständig über die Vorgänge der in Antiochia 378 abgehaltenen Kirchenversammlung Nachrichten zu geben. Apollinarios, der damals seine von dem Herkömmlichen abweichenden Lehren in Schriften zu entwickeln angefangen hatte, wurde von der Synode verurtheilt und jetzt erst — das erfahren wir genau durch Theodoretos (V, 4) — fing derselbe an, seine neue Lehre offen zu verkündigen und sich als Partei- und Schulhaupt zu benehmen. Die gleiche Entscheidung wie die Synode zu Antiochia fällte über Apollinarios auch die unter des Bischofs Damasus Leitung zu Rom versammelte Synode, durch welche nicht blos Apollinarios, sondern auch sein hervorragendster Schüler Timotheos, der Kirchengeschichtschreiber, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestoßen wurde. Das J. 381 brachte dann endlich die von der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung zu Konstantinopel unter kaiserlicher Bestätigung als verbindliches Gesetz ausgesprochene Absetzung und Verurtheilung des Apollinarios und seiner ganzen Lehre. Derselbe hielt sich in jenen Jahren abwechselnd in Laodicea und Antiochia (Theod. V, 4) auf. In Antiochia hörte ihn in den siebziger Jahren Hieronymus, in Antiochia besaß Apollinarios seit Jahren einen sehr angesehenen, frommen

Vertreter seiner Ansichten in dem Presbyter Vitalios, den er selbst zum Bischof geweiht hatte. Schüler dieses Mannes waren es, welche in den siebziger Jahren zu Epiphanios nach Salamis auf Cypern kamen und ihm die erste Kunde von den Lehrbesonderheiten ihres Meisters Apollinarios brachten, und Epiphanios selbst hat kurz darauf in Antiochia, wie er (Haer. LXXVII, 21. 23) erzählt, mit dem frommen Vitalios dogmatische Verhandlungen gepflogen, die natürlich ergebnißlos verliefen. Niemand war ja auch dazu weniger geschickt als der zwar streng rechtgläubige, aber überaus beschränkte Epiphanios.

Hier würden — ich begnüge mich mit diesem Hinweis — des Laodiceners Verdienste als Dichter zu würdigen sein. Sozomenos' Bericht (VI, 25) gibt dazu genügenden Anlaß gerade für diejenige Zeit des Lebens des Apollinarios, in die wir jetzt bei unserer Uebersicht gelangt sind. Bekannt ist ja, mit welcher Besorgniß der aus der glänzenden Stellung eines Bischofs der Reichshauptstadt in die beschauliche Stille seines väterlichen Landgutes zu Arianz zurückgetretene Gregorios von Nazianz auf diese Thätigkeit des Laodiceners blickte; wir wissen, zu welchem Eifer Apollinarios' dichterische Thätigkeit den alternden Nazianzener anspornte, um zu verhüten, daß dem gefürchteten Gegner die geweihte Dichtkunst allein überlassen bleibe, wie er emsig beflissen war, dessen Dichtungen, die durch ihre anmuthige Form ketzerische Lehren mit Erfolg in den Mund und den Sinn des Volkes zu bringen angefangen hatten, durch Gedichte in rechtgläubigem Sinne und durch dichterische Bekämpfung zu verdrängen und zu ersetzen. Nur weniges hierher Gehörige findet sich in der Anthologia Graeca, manches mag noch hier und da versteckt liegen oder namenlos umherirren und noch eines glücklichen Entdeckers harren. Jedenfalls müssen auf diesem Gebiete erst die philologischen Vorarbeiten, die sich hauptsächlich auf die zuvor schon berührte dichterische Hinterlassenschaft zu beziehen haben werden, erledigt sein, ehe es möglich sein wird, über diese hervorragende Seite der schriftstellerischen Thätigkeit des Apollinarios ein begründetes Urtheil abzugeben.

Anders liegt die Sache mit Apollinarios' übrigen zahlreichen dogmatischen Schriften, welche mehr oder weniger sämmtlich dem zweiten, vom J. 362 an zu rechnenden Abschnitte seines Lebens zugehören. Die Ermittelung ihrer Zeitfolge wird ziemlich zusammenfallen mit dem Versuch der Feststellung einer Reihe von Thatsachen, die vielleicht auch für das äußere Leben des Apollinarios von Wichtigkeit sind. Diesen bei weitem schwierigsten, weil zumeist aus den Trümmern der Ueberlieferung durch Schlußfolgerungen zu beschaffenden Theil der Aufgabe, den äußeren Rahmen einer Lebensgeschichte des Apollinarios zu gewinnen, habe ich behandelt in meiner in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie" (XIII, S. 659—687) erschienenen Abhandlung „Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea".

Ueber das letzte Jahrzehnt des Lebens des Laodiceners endlich schweigen die Geschichtschreiber völlig. Nichts als die magere Bemerkung verdanken wir Hieronymus, daß Apollinarios unter Kaiser Theodosius gestorben. Da Hieronymus sein berühmtes Werk über die hervorragendsten kirchlichen Schriftsteller im vierzehnten Jahre des Thedosius, d. h. 392 abschloß, und allgemeiner Ueber-

lieferung zufolge Apollinarios ein sehr hohes Alter erreichte, so steht nichts im Wege, mit Voigt[1] und Caspari[2] an dem J. 390 als Todesjahr desselben festzuhalten.

Das sind die dürftigen Nachrichten über das äußere Leben des Apollinarios von Laodicea in ihren Grundzügen. Angesichts des lebhaften Streites, der über dieses ausgezeichneten Kirchenlehrers christologische Ansichten in der alten Kirche entbrannte und den Eifer der scharfsinnigsten Geister jahrhundertelang zu ihrer Bekämpfung wach und lebendig erhielt, muß der Geschichtsforscher bedauernd die Thatsache anerkennen, daß über der Lehre die Person ihres Urhebers in der Ueberlieferung fast völlig in den Hintergrund getreten ist. In besonderem Sinne gilt auch hier des Psalmisten (8, 5) Wort von der Nichtigkeit aller menschlichen Größe Gott gegenüber, wie es Apollinarios gefaßt hat:

τίς γὰρ ἔην ἄνθρωπος, ἐπεὶ μιμνήσκεαι αὐτοῦ,
ἢ πάις ἀνθρώπου, ὅτι οἱ καὶ ἐπίσκοπός ἐσσι;

Die Psalmenübersetzung der vier ersten hochdeutschen Bibeln.

Von Pastor **Wilh. Walther** in Cuxhaven.

Wie wenig die Geschichte der mittelalterlichen Bibelübersetzung bislang aufgeklärt ist, dürften die neuesten Versuche auf diesem Gebiete hinlänglich gezeigt haben. Welch eine Fülle von Untersuchungen warten noch ihrer Erledigung, ehe man einen klaren Einblick gewinnen kann in das Maß von Arbeit, welche das Mittelalter an die Aufgabe der Bibelverdeutschung gewandt hat, in die Motive, welche die Einzelnen bewog, sich an dieser Arbeit zu betheiligen, in die Beurtheilung, welche dieses Streben in den verschiedenen Kreisen fand, in die Summe von Leistungen, welche Luther vorfand, als auch er in die Zahl der Bibelübersetzer eintrat, in die Stellung, welche er zu dem vor ihm Geleisteten einnahm! Ist doch bisjetzt nicht einmal annähernd konstatirt, wie viele Uebersetzungen der ganzen Bibel oder von Theilen derselben am Ende des Mittelalters gedruckt vorgelegen haben! Wenn auch vollständige deutsche Bibeln aus jener Zeit wol schwerlich noch neu entdeckt werden, so sind doch andere noch heute vorhandene deutsche Werke, in welchen das Mittelalter Abschnitte aus der Bibel dem Volke bot, nur zum geringen Theile bekannt. Und doch lehrt ein Blick in die letztgenannten Werke, daß sie zur Erkenntniß der vom Mittelalter an die Bibelübersetzung gewandten Arbeit einen viel wichtigeren Beitrag liefern als die vorlutherischen Bibeln. Diese nämlich sind der Niederschlag einer einzigen Uebersetzungsarbeit, indem eine von der anderen abdruckt, wenn auch bisweilen einige Korrekturen

1) Voigt, „Die Lehre des Athanasius von Alexandrien". Bremen 1861, S. 307.

2) Caspari, „Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel" (Christiania 1879), S. 90, Anm. 38.

anbringend. Anders dagegen ist es mit den Uebersetzungen, welche in jenen anderen Werken vorliegen. Wir meinen die deutschen Evangelien und Episteln, Plenarien genannt, sodann die deutschen Psalterien, endlich die vielen Gebetbücher, in welchen biblische Abschnitte, besonders Psalmen, sich übersetzt finden. Wol existirt eine Monographie über die Plenarien (Alzog, „Die deutschen Plenarien im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts". Freiburg 1874). Aber wenn Janssen („Geschichte des deutschen Volkes", I, 46) dieses Buch so hoch stellt, daß er ausruft: „Möchte doch über die Gebetbücher eine ähnliche sorgfältige Arbeit erscheinen, wie sie Alzog über die Plenarien geliefert hat", so dürfte ihm wol unbekannt sein, von wie vielen noch heute vorhandenen Plenarien auch Alzog nichts weiß. Was sodann die deutschen Psalterien betrifft, so pflegt man in den neuesten Schriften, welche über die mittelalterliche Bibelübersetzung sich geäußert haben, zu lesen: „Von den Psalmen lassen sich bis 1513 noch elf deutsche Ausgaben anführen" (so Janssen, „Geschichte des deutschen Volkes", I, 51, ähnlich Kehrein, F. Haupt, Keller u. a.). Fragen wir weiter, welches diese Ausgaben sind, so zeigt sich, daß jene Zahl der vermeintlich bekannten Ausgaben noch zu hoch gegriffen ist, daß man thatsächlich noch weniger kennt. Denn Kehrein, auf diesem Gebiete wol als der bedeutendste Kenner angesehen, gibt uns in seiner neuesten desfallsigen Darlegung („Kirchenlexikon", 2. Aufl. von Kaulen u. Hergenröther, II, 754) ein Verzeichniß der gedruckten deutschen Psalter. In demselben aber finden sich zwei Ausgaben notirt, die wol nie existirt haben („Augspurg 1490. 1491"), deren Annahme nicht anders als auf dem bekannten, auch in anderen literarischen Fragen so oft irreleitenden, Wege: Krafft's Katalog, Panzer's Annalen, Hain's Repertorium, erfolgt ist. Eine dritte Ausgabe verdankt ihre Anerkennung nur dem Mißverstande, daß man die Herkunft eines von dem in Worms wohnhaften Peter Drachen in Speyer gedruckten Psalters bald nach Worms, bald nach Speyer verlegt fand und so zwei verschiedene Ausgaben („Worms 1504. Speyer 1504") annehmen zu dürfen glaubte. In Wirklichkeit aber sind wenigstens dreiundzwanzig gedruckte deutsche Psalter nachzuweisen. Noch nie endlich sind die Gebetbücher hinsichtlich der in ihnen vorliegenden Uebersetzungen von Bibelabschnitten untersucht worden! Und doch begegnet man in Plenarien, Psalterien und Gebetbüchern völlig selbständigen Bibelübersetzungen.

Bedenken wir ferner, daß diese gedruckten Bücher nicht originale Arbeiten bieten, sondern nach Handschriften angefertigt sind, so erscheint ein klares Urtheil über die Bibelübersetzung des Mittelalters nur dann als möglich, wenn wenigstens ein größerer Theil der noch vorhandenen Handschriften durchforscht ist. Wie wenige derselben aber sind bislang bekannt! Nach dem Resultat der von uns angestellten Nachforschungen dürften etwa hundert hierhergehörige Handschriften bislang unbenutzt geblieben sein.

Wol hat man in neuester Zeit die im vorigen Jahrhundert von Michaelis, Giese, Nast, Panzer, Riederer u. a. begonnene Arbeit wieder aufgenommen. Aber die Resultate der in Frage kommenden Untersuchungen sind so wenig einhellig gewesen, daß vorerst nur klar geworden ist, wie viel noch auf diesem Felde zu arbeiten ist.

Besonders heiß war der Kampf um das Verhältniß, in welchem die erste und die vierte der hochdeutschen Bibeln zueinander stehen. Wenn die bisherigen Untersuchungen, durch die Herausgabe des Codex Teplensis hervorgerufen, sich ausschließlich auf das Neue Testament bezogen, so möchten wir zur Ergänzung hauptsächlich das Alte Testament ins Auge fassen, und zwar vorwiegend die Psalmen, schon aus dem Grunde, weil hinsichtlich dieser die Psalterien eine Vergleichung der in den vollständigen Bibeln vorliegenden Uebersetzungen mit anderen ermöglichen. Wir geben zunächst einen Psalm, den in der Vulgata als 15., im Urtext als 16. bezeichneten, nach den vier ersten Bibeln, um gleichsam eine Operationsbasis zu haben.[1] Zur Erleichterung der Citirung fügen wir die in den Bibeln fehlenden Abschnitte und Zahlen der Verse hinzu. Diejenigen Abbreviaturen, welche die Originale durch einen über einen Buchstaben gesetzten Querstrich bezeichnen, lösen wir auf, machen dieselben aber dadurch kenntlich, daß wir die ergänzten Buchstaben in Klammern setzen.

1. Bibel.	2. Bibel.	3. Bibel.	4. Bibel.
1. O herre mach mich behalte(n) wan(n) ich versache mich an dich:	O herre mach mich behalten wann ich versach mich an dich:	O herre behalte mich wan(n) ich han gehoffnet in dich.	HErre mach mich behalten wa(n)n ich habe hoffnung gehabt in dich.
2. ich sprach zu de(m) herrn du bist mein got: wan(n) du bedarfst nit meiner gütter.	ich sprach zu dem herren du bist mei(n) got: wann du bedarst nit meiner gütter.	ich sprach zu dez herrn du bist mein got. wan(n) du bedarfst nit meiner gütter.	ich sprach zu de(m) herren du bist min got wa(n)n du bedarffst nit miner gütter.
3. Den heyligen die do seint in seim land: er hat gewunderlicht allen meine(n) willen in im.	Den heylge(n) die do seint in seim land: er hat gewunderlicht allen meinen willen in in.	Den heilige(n) die do seint in seim land. er hat gewu(n)derlicht allen meinen willen in im.	Den heylge(n) die da sind in siner erde. er hat gewund'lichet allen minen willen in yn
4. Jr siechtumb seint gemanigualtigt: darnach eylte(n) sy. Ich same(n) nit iren samnung vo(n) de(n) sünde(n): noch ich wirde gedencke(n) ir name(n) durch mein lespe(n).	Jr siechtumb seint gemanigualtiget: dornach eyltten sy. Ich samen nit iren samnung von de(n) sünden: noch ich wirde gedencken ir namen durch meine lespen.	Jr siechtumb sei(n)t gemanigualtigt. darnach eilten sy Ich same(n) nit ire(n) samnu(n)gvo(n) den sünden. nach ir wirde gedencken ir namen durch mein leftze(n).	Jr siechtumb sind gemanigualtiget. darnach ylten sie herzu. Ich samen nit ire samelung von den sünden. noch wird gedencken irer namen durch min lefftzen
5. Der herr ist ein teil meins erbs vn(d) meins kelchs: du bist es du do mir widerschickst mei(n) erb.	Der herr ist ein teyl meins erbs vn(d) meins kelchs: du bist es du do mir widerschickst mein erbe.	Der herr ist ein teyl mei(n)s erbs vnd meins kelchs. du bist du do mir widerschickst mei(n) erb	Der herr ist ein teyl mines erbs vn(d) mins kelchs du bist d' du mir wid'gist min erb
6. Die seyl viele(n) mir in de(n) lautern dinge(n): wan(n) mein erb daz ist mir lauter	Die seyl vielen mir in den lautern dingen: wann mein erb das ist mir lauter.	Die seyl viele(n) mir in de(n) lautern dingen. wan(n) mein erb das ist mir lauter	Die strick vielen mir in den luttern dingen. wa(n)n min erb daz ist mir luter.
7. Ich gesegen de(n) herrn d' mir gab die vernunft: vn(d) hierüber vntz zu d' nachte beresp e(n) mich mein lancken.	Ich gesegen den herrn d' mir gab die vernunft: vnd hierüber vntz zu der nachte berespten mich mein lancken.	Ich gesegen de(n) herrn d' mir gab die vernunft. vn(d) hierüber vntz zu d' nachte straffen mich mein lenden	Ich gesegen den herren d' mir gab die vernunfft. vn(d) hierüb' vntz zu der nacht strafften mich mine lende(n).

1) Natürlich können wir an diesem Orte nicht so viele Belege für unsere Darlegungen geben, daß diese dadurch als unwiderleglich dargethan würden. Wir fügen daher die Versicherung hinzu, daß die hier gegebenen Beispiele eben nur Beispiele ganz allgemeiner Beobachtungen sind.

1. Bibel.	2. Bibel.	3. Bibel.	4. Bibel.
8. Ich fürsach de(n) herrn zu allen zeyte(n) in meiner beſcheud: wan(n) er iſt mir zu der gerechte(n) das ich icht werd bewegt.	Ich fürſach den herrn zu allen zeiten in meiner beſcheud: wann er iſt mir zu d' zeſwen daz ich icht werd bewegt.	Ich hoffnet in den herrn zu alle(n) zeyten in meiner angeſicht. wan(n) er iſt mir zu der gerechten dz ich icht werd bewegt.	Ich fürſach den herren zu allen zyten in mine(m) angeſicht. wa(n)n er iſt mir zu d' gerechten dz ich nit werd beweget.
9. Vmb ditz iſt erfreüt mein hertz vnd mein zung die erfreüt ſich: vn(d) hierüber mei(n) fleiſch das ruet in zuuerſichte.	Vmb ditz iſt erfreut mein hertz vnd mein zung die erfreut ſich: vnd hierüber mein fleyſch das ruet in zuuerſichte.	Vmb ditz iſt erfreüt mein hertz vnd mein zung die erfreüt ſich: vn(d) hierüb' mei(n) fleiſch dz ruet i(n) hoffnu(n)g	Vmb diß iſt erfrewet min hertz. vnd min zung die frewt ſich. vnd hierüber min fleyſch dz ruet ni d' hoffnu(n)g.
10. Wan(n) du leſt nit mein ſele in der hell: noch gibeſt dein heylgen zeſehen die zerbrochenheit.	Wann du leſt nit mein ſel in der helle: noch gibeſt dein heylge(n) zeſehen die zerbrochenkeit.	Wann du laſt nit mein ſele in d' hell. noch gibeſt dein beyligen zeſehen die zerbrochenheit	Wann du laſt nit min ſel in d' helle. noch gibſt dine(n) heylgen zeſehen die zerſtörung.
11. Du haſt mir gemacht kunt die weg des lebens: du erfüllt mich mit freüde(n) mit deim antlütz: die wolluſt ſeint in deiner gerechten vntz an das end.	Du haſt mir gemachet kunt die weg des lebens: du erfüllt mich mit freuden mit deim antlütz: die wolluſt ſeint in deiner zeſwen vntz an das end.	Du haſt mir gemacht kunt die weg des lebe(n)s. dü erfüllt mich mi freuden mit deim antlütz. die woluſt ſeint in deiner gerechten vntz an das end.	Du haſt mir gemacht kundt die weg dez lebens. du wirſt mich erfülle(n) mit freude(n) mit dine(m) antlitz. die wolluſt ſind in diner grechte(n) vntz an dz end

Schon dieſer eine Pſalm dürfte hinreichen, um die Anſicht, daß die zweite Bibel nur ein Abdruck der erſten iſt, zu befeſtigen. Ein neues Wort bietet ſie höchſt ſelten. Es iſt nur ein glücklicher Zufall, daß ſie in dieſem Pſalm doch wenigſtens ein Wort verändert, für „gerechte“ (dextera) „zeſwe“ ſetzt. Viele Pſalmen ſtimmen in den beiden erſten Bibeln Wort für Wort überein. Freilich nicht immer den Buchſtaben nach. Denn über dieſe übten zu jener Zeit die Setzer eine vollſtändig diktatoriſche Gewalt aus, und zwar in ſo regelloſer Weiſe, daß ſie nicht ſelten in einem und demſelben Satze daſſelbe Wort auf die verſchiedenſte Weiſe druckten, und in ſo unbeſchränkter Weiſe, daß ſie ihre Vorlage auch in dem ihnen gewohnten Dialekt, nicht allein den Buchſtaben ſondern auch den Worten nach, abdruckten. Wie viel mehr ſchalteten ſie völlig willkürlich über die Abkürzungen! So iſt zu beobachten, daß die zweite Bibel geringere Neigung zeigt, abzukürzen, als die erſte Bibel, während die dritte eine nicht kleine Anzahl weiterer Abbreviaturen ſich geſtattet. Was dann das Verhältniß dieſer dritten Bibel zu ihren Vorgängerinnen betrifft, ſo dürfte ſie nicht die zweite, ſondern nur die erſte als Vorlage benutzt haben. Denn die von der zweiten vorgenommenen Aenderungen adoptirt ſie nicht, ſelbſt dann nicht, wenn es ſich um die Korrektur eines Druckfehlers handelt. So ſchreibt ſie von der erſten Bibel Pſ. 15, 3 „in im“ (in eis) ab, wofür die zweite ſchon richtig „in in“ geſetzt hatte. Daneben läßt ſie ſich noch eine ziemlich große Zahl von Druckfehlern zu Schulden kommen, welche als ihr ſpecielles Eigenthum zu betrachten ſind (ſo V. 4: „ir“ anſtatt „ich“, V. 10: „beyligen“ anſtatt „heiligen“, V. 11: „mi“ anſtatt „mit“). Wichtiger iſt, daß ſie an nicht wenigen Stellen eine ſachliche Aenderung vornimmt, ein Vorgehen, deſſen die vierte Bibel in noch weit größerem Maße ſich befleißigt. Man kann daher fragen, ob nicht die vierte, oder gar ſchon die dritte Bibel eine neue

Uebersetzung bieten, oder ob sie wirklich nur revidirte Abdrucke der ersten sind. Um die Beantwortung dieser Frage zu erleichtern, geben wir einige Verse des 15. Ps. aus einem Psalterium, das in demselben Decennium wie die ersten Bibeln gedruckt ist, und welchem genau derselbe lateinische Text zu Grunde liegt wie diesen. Es ist der vermuthlich zu Straßburg etwa um das J. 1475 erschienene deutsch-lateinische Psalter mit aus Nikolaus de Lyra geschöpften Glossen.

V. 1. BEhalt mich herr wa(nn) ich an dich gehofft han

V. 2. ich sprach zu vnserm herre(n) du bist meyn got wan du bedarfft meynes gutes nit.

V. 3. Die hailigen die in seyne(m) la(n)d sind die hat er nach meynem willen gewundert an ynen.

V. 4. Gemert sind ir siechtum dar nach eiltent sye. Ich wird nit sammene(n) die samenu(n)g vo(n) de(n) blutige(n) ich wird auch ir namen nit gedencken mit meine(n) lefftzen.

V. 5. Unser herr ist der tail meyner erbschafft. vnd mynes trancks herr du bist der der meyne erbschafft mir wider gibt.

V. 6. Strick vielent mir in meyn erleuchte. wa(nn) meyn erbschafft ist mir erklert.

V. 7. Ich wil benedigen vnsern herre(n) der mir verste(n)tnuß hat geben dar nach habe(n) mich meyn lende(n) genötigz biß an die nacht.

Bei Vergleichung dieser Worte mit den aus den vollständigen Bibeln mitgetheilten springt sofort in die Augen, daß hier eine wirklich selbständige Arbeit vorliegt, daß dagegen die vierte Bibel nur eine Korrektur der ersten bietet. In diesem Psalter weichen nicht nur einzelne Ausdrücke von den in den Bibeln gebrauchten ab, sondern das Satzgefüge ist ein anderes. Selbst dann, wenn die einzelnen Worte dieselben sind, ist doch ihre Stellung eine andere. Wie anders ist es mit den Unterschieden zwischen der ersten und der vierten Bibel! Hier bleibt die Stellung der Worte stets dieselbe, auch dann, wenn die Worte geändert werden. Im dritten Verse, wo die Wiedergabe der lateinischen Worte einige Schwierigkeit bietet, stimmen doch alle Bibeln miteinander überein, während der erwähnte Psalter sogleich andere Bahnen einschlägt. Alle Bibeln haben in V. 4 die Uebersetzung des de sanguinibus durch „von den sünden", während der Psalter „von den blutigen" schreibt. Oder beachten wir das Tempus, in dem die Zeitwörter in den Bibeln stehen! Zu den schwachen Seiten, an welchen derjenige litt, welcher das von dem Drucker der ersten Bibel benutzte deutsche Manuskript anfertigte, gehört der große Mangel an Unterscheidungsgabe hinsichtlich des Tempus und Modus. So übersetzt er Ps. 15 das congregabo (V. 4), restitues (V. 5), benedicam (V. 7), exultavit (V. 9), requiescet (V. 9), derelinques (V. 10), dabis (V. 10), als wenn anstatt des Futurum resp. Perfektum ein Präsens stände. Und in allen diesen Fällen folgen die drei anderen Bibeln, während jener Psalter jedesmal das richtige trifft (mit alleiniger Ausnahme des restitues). Es ist dieses Zusammentreffen um so auffälliger, weil einerseits alle Bibeln alle übrigen in diesem Psalm vorkommenden Zeitwörter in dem richtigen Tempus wiedergeben (nur hinsichtlich des increpuerunt in V. 7 schwanken sie), und weil andererseits die vierte Bibel, wie wir sehen werden, besonders bei den

späteren Bibelabschnitten den Muth gewinnt, die von der ersten Bibel begangenen Verstöße gegen die Tempora zu elidiren. Noch gesicherter wird die Vermuthung, daß die vierte Bibel nur ein korrigirter Abdruck der ersten ist, durch die Beobachtung, daß nicht selten dieselben Druckfehler und Sinnlosigkeiten in sämmtlichen mittelalterlichen Bibeln sich finden. So lesen wir in ihnen allen Ps. 39, 4: „in dem hertzen" anstatt „in dem Herren" (in Domino). So muß eine Vulgatahandschrift das „in terram" in Ps. 142, 10 so undeutlich geschrieben haben, daß der Anfertiger jenes unserer ersten hochdeutschen Bibel zu Grunde liegenden Manuskriptes dafür „in viam" las; daher finden wir in allen Bibeln (mit alleiniger Ausnahme der dritten) „in dem weg". So folgen sie alle der ersten Bibel, welche das „dominare" in Ps. 109, 2 für einen Infinitiv ansah, schreiben daher: „zu herschen". So adoptiren sie alle die von dem lateinischen Texte abweichende, durchaus sinnlose Uebersetzung von Ps. 142, 6: „Mein sel ich strackt mein hende zu dir: es ist dir als daz land on wasser", welche sich nur daraus erklären läßt, daß der ersten Bibel eine Handschrift vorgelegen hat, in welcher nach den Worten „es ist dir" anfänglich „mein sel" ausgelassen, später aber als Korrektur so ungenau nachgetragen war, daß es unklar blieb, wo es stehen sollte.

Wenn nun die dritte Bibel manche Veränderungen an dem von der ersten Bibel gelieferten Texte vornahm, die vierte Bibel aber hierin noch bedeutend weiter ging, so liegt die Vermuthung nahe, daß die vierte Bibel auf der dritten ruht. Dem dürfte jedoch nicht so sein. Vielmehr ist anzunehmen, daß der vierten Bibel die dritte gar nicht vorgelegen hat, daß also beide denselben Weg der Korrektur selbständig betreten haben. Und dies würde bei der Beurtheilung der von der vierten Bibel vorgenommenen Aenderungen, um deren willen sie sich schon harten Tadel zugezogen hat, ins Gewicht fallen. Vergleichen wir nämlich diese beiden Bibeln genauer, so haben wir vier Klassen von Stellen zu unterscheiden. In manchen Aenderungen trifft die vierte Bibel ganz oder doch im wesentlichen mit der dritten zusammen, in Ps. 15, V. 1: „hoffen in", V. 4: „leftzen", V. 7: „strafen" und „lenden", V. 8: „angesicht", V. 9: „hoffnung". Daß aber diese Gleichheit nicht die Folge von Abschreiben ist, daß vielmehr beide Bibeln, weil von derselben Tendenz getrieben, auch bisweilen dasselbe treffen, beweist eine zweite Reihe von Stellen, an welchen die vierte Bibel noch der ersten folgt, obwol die dritte schon eine Aenderung vorgenommen hatte. Es befinden sich darunter auch solche Stellen, an welchen der Redaktor der vierten Bibel jedenfalls den von der dritten gewählten neuen Ausdruck acceptirt hätte, wenn derselbe ihm in dem betreffenden Augenblick aus eigener Ueberlegung oder aus einer Vorlage präsent gewesen wäre. So setzt die vierte Bibel immer wieder für das „sich versehen" der ersten Bibel das Wort „hoffen", für „rechtschafftigen": „rechtfertigen", für „erbermde": „barmhertzigkeit". Bisweilen aber behält sie diese von ihr sonst gemiedenen Ausdrücke der ersten Bibel bei, obwol doch die dritte Bibel die neuen Worte schon enthält (z. B. 15, 8; 142, 2. 12). Dieselbe Unbekanntschaft mit der dritten Bibel dokumentirt die vierte an einer dritten Reihe von Stellen. Es sind dies diejenigen, an welchen beide Bibeln Aenderungen vornehmen, jedoch für die verworfenen Worte nicht dieselben neuen wählen. Dies ist um so bedeutungs-

voller, als die vierte Bibel bisweilen solche neue Wendungen der dritten nicht hat, die ihr im allgemeinen doch sehr sympathisch sind. So meiden beide Bibeln das „versehen" der ersten, aber Ps. 15, 1 korrigirt es die dritte in „ich han gehoffnet in dich", die vierte dagegen in: „ich habe hoffnung gehabt in dich"; so lieben beide Bibeln nicht das „vmbhalbung" der ersten, aber Ps. 16, 12 korrigirt es die dritte in: „vmbkreyß", die vierte dagegen in „vmbgang", obwol die letztere an anderen Stellen auch das Wort „vmbkreiß" anwendet; so ist beiden Bibeln das „beresperen" der ersten unangenehm, aber Ps. 17, 16 setzt die dritte dafür: „straffung", die vierte dagegen, welche sonst gerade dieses Wort mit Vorliebe gebraucht, schreibt an jener Stelle: „anfarung". Wenn nun an einer vierten Reihe von Stellen nur die vierte Bibel Aenderungen vornimmt, so dürfte erwiesen sein, daß beide von derselben Tendenz getrieben wurden, daß sie aber durchaus voneinander unabhängig arbeiteten.

Von hier aus dürfte zugleich ein Schluß auf die Entstehungszeit jener beiden Bibeln gestattet sein. Man nimmt jetzt so gut wie allgemein an, daß die dritte Bibel in Augsburg, die vierte in Nürnberg[1] gedruckt ist. Wenn nun der Drucker der letzteren die erstere noch nicht kannte, trotz der nahen Beziehung, welche zwischen jenen beiden Städten herrschte, so liegt die Vermuthung sehr nahe, daß die beiden Bibeln ziemlich gleichzeitig erschienen sind. Eine andere Thatsache gibt uns dazu wenigstens einen Termin, vor welchem sie nicht gedruckt sein können. Es hat nämlich Günther Zainer in Augsburg am St. Gregorientag, also am 12. März, des J. 1471 ein Gebetbuch „vollendet", in welchem auch viele Psalmen gegeben werden. Diese nun sind nicht nach der dritten oder vierten, sondern nach der ersten Bibel übersetzt. Es kann dies aber nicht aus dem Grunde geschehen sein, weil Zainer den Text der ersten Bibel für besser gehalten hätte als den der dritten oder vierten Bibel. Denn die bald darauf von ihm selbst herausgegebene (mit genau denselben Typen wie jenes Gebetbuch gedruckte) vollständige (fünfte) Bibel folgt durchaus dem Text der vierten Bibel. Er muß also im März 1471 die beiden in Frage stehenden Bibeln noch nicht gekannt haben, obwol er in Augsburg lebte, wo die dritte Bibel erschienen sein dürfte und wo Nürnberg, der Druckort der vierten, so nahe war.

Ist nun die vierte ebenso wie die dritte Bibel nur eine korrigirte Auflage der ersten Bibel, so fragt es sich, mit welcher Tendenz diese Aenderungen vorgenommen sind.

Man hat gemeint, es könnten die Verschiedenheiten der Uebersetzung ihren Grund haben in der Verschiedenheit der ihnen zu Grunde gelegten lateinischen Texte. Eine doppelte Ansicht begegnet uns auf diesem Wege. Als Kehrein die Behauptung, die große Uebereinstimmung unter den vorlutherischen Bibeln beweise,

1) Wenn bisweilen die Vermuthung aufgetaucht ist, die vierte Bibel könnte in Basel erschienen sein, so hat dazu nichts anderes verleitet als der Umstand, daß diese Ausgabe im schweizerischen Dialekt gedruckt ist. Dieser Beweis aber ist völlig unkräftig. Eine genauere Bekanntschaft mit den Schriften jener Zeit lehrt, daß jener Dialekt ebenso gut aus der Annahme erklärbar wird, es habe Jod. Pflanzmann derzeit einen Setzer gehabt, der aus der Schweiz stammte.

daß sie eigentlich nur eine Uebersetzung seien, zu widerlegen wünschte, erklärte: er: „Daß die Proben aus den gedruckten Uebersetzungen vielfach übereinstimmen, folgt hauptsächlich daraus, daß sie alle aus einer und vielleicht derselben lateinischen Uebersetzung geflossen sind“ („Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung“, 1851, S. VII). Neuerdings dagegen, da er den hohen Werth dieser mittelalterlichen Bibelverdeutschung darlegen will, schreibt er: „Es ist ein Irrthum zu behaupten, alle diese Uebersetzungen seien nur aus dem Lateinischen ohne alle Benutzung des Grundtextes geflossen“ („Kirchenlexikon“, 2. Aufl., II, 754). Sollen diese beiden Aussagen nebeneinander aufrecht erhalten werden, so müssen wir schon annehmen, daß die mittelalterlichen Bibeln „aus derselben lateinischen Uebersetzung geflossen“, die Verschiedenheiten in denselben jedoch daraus „geflossen“ sind, daß einige „nicht ohne alle Benutzung des Grundtextes“ gearbeitet wurden. Jedenfalls aber unterläßt Kehrein, für seine beiden Behauptungen Beweise beizubringen. Eine Prüfung derselben muß also selbständig vorgehen.

Von anderer Seite hat man die Meinung geäußert, es könnten die ersten drei Bibeln der Itala gefolgt sein, während dann die vierte ihre Aenderungen nach der Vulgata vorgenommen habe. Es schien daraus ein neuer Beweis für die Annahme zu entstehen, daß die Verdeutschung der Bibel anfangs von heterodoxen, nicht die Vulgata anerkennenden Kreisen unternommen worden, daß dann die katholische Kirche darnach gestrebt habe, wenigstens den Text der Bibelübersetzung von ketzerischen Bestandtheilen zu reinigen, und daher in der vierten Bibel einen nach der Vulgata purificirten Text geliefert habe.

Zu unserer Verwunderung hat noch niemand den einzigen Weg, auf dem diese Fragen sicher zu erledigen sind, beschritten. Es sind noch nicht die Verschiedenheiten zwischen den deutschen Uebersetzungen mit den Verschiedenheiten der möglichen lateinischen Originale und des Urtextes verglichen worden. Auch darum, weil wir uns an diese Arbeit machen wollten, haben wir vornehmlich die Psalmen ins Auge gefaßt. Einerseits lag gerade bei diesen die Möglichkeit vor, verschiedene lateinische Texte zu Grunde zu legen, da es neben der Vulgata nicht allein die Itala, sondern auch das Psalterium gallicanum und das Psalterium romanum gibt. Andererseits läßt sich gerade am Psalter am klarsten erkennen, ob eine deutsche Uebersetzung auch den Urtext zu Rathe gezogen hat. Denn während die Vulgata hinsichtlich der übrigen biblischen Bücher die von Hieronymus nach dem Urtext angefertigte lateinische Uebersetzung bietet, hat sie den Psalter nicht nach derselben gegeben, sondern hinsichtlich dieses biblischen Buches Uebersetzungen beibehalten, welche den hebräischen Text nicht befragten. Bei anderen Theilen der Bibel ist also die Abweichung der Vulgata von dem Urtext eine sehr viel geringere; es ist also auch bei ihnen längst nicht so klar erkennbar, ob eine Abweichung einer deutschen Uebersetzung von dem Urtext darin ihren Grund hat, daß man den Urtext gar nicht benutzte, oder nur darin, daß man im Verständniß des Hebräischen noch nicht weiter gekommen war als Hieronymus. Bei dieser Sachlage dürfen wir auch nicht den Urtext selbst, so wie er heute verstanden wird, zur Vergleichung heranziehen, sondern wir werden am gerechtesten verfahren, wenn wir eben des Hieronymus Psalterium juxta Hebraeos benutzen.

Geben wir zunächst diejenigen, aber auch alle diejenigen Worte der beiden ersten Psalmen, in welchen diese aus dem Urtext geschöpfte Uebersetzung so stark von der Vulgata abweicht, daß die Differenz auch in einer deutschen Uebertragung erkennbar werden mußte, und fügen wir sogleich die von der ersten Bibel gegebene Uebersetzung mit den Varianten der vierten hinzu!

	Vulgata.	Hieron. iuxta Hebraeos.	1. hochd. Bibel.
Ps. 1, 1.	cathedra pestilentiae	cathedra derisorum	stul der verwustung 4. B.: der pestilentz
V. 3.	tanquam lignum quod plantatum est	tanquam arbor transplantata	als das holtz das do ist gepflantzet
V. 4.	non sic impii, non sic, sed —	non sic impii sed —	O ir vnmilte(n) nit also tut (Druckfehler für „nit") also: wan(n) — 4. B.: O ir unmilten nit also. nit also. aber —
	a facie terrae	deest!	vo(n) de(m) antlütz der erd.
V. 5.	in concilio	in congregatione	in de(m) rat
Ps. 2, 1.	fremuerunt	turbabuntur	grisgramte(n)
V. 2.	adstiterunt	consurgunt	zustunden
	convenerunt in unum	tractabunt pariter	samente(n) sich in ein 4. B.: samenten sich zueinand' ire ioch
V. 3.	jugum ipsorum	laqueos eorum	
V. 4.	qui habitat in coelis	habitator coeli	Der do entwelt (4. B. wonet)
	irridebit eos et Dominus —	ridebit, dominus —	in de(n) hymeln d'verspot sy: vn(d) der herr —
V. 6.	ego autem constitutus sum rex	ego autem orditus sum (Var. ordinatus sum, ordinavi) regem meum	Wan(n) ich bin geschickt ein künig 4. B.: Aber ich bin gesetzt ein künig
	praedicans praeceptum ejus	annuntiabo dei praeceptum	zebredigen (4. B.: predigent) sein gebot
V. 9.	reges eos	pasces eos	Richt sy. 4. B.: Regier sy
	tanquam vas	deest: tanquam	alz ein vaß
V. 10.	qui judicatis terram	judices terrae	ir do vrteylt de erd 4. B.: die ir vrteylent die erd
V. 12.	apprehendite disciplinam	adorate pure	Begreyft die zucht
	irascatur Dominus	deest: dominus	daz der herr —
	de via justa	deest: justa	vo(n) de(m) rechte(n) weg
	qui confidunt	qui sperant	die sich versehe(n)

Hiernach ist nicht eine einzige Besonderheit des Urtextes in der deutschen Uebersetzung berücksichtigt. Durchgehends wird allein der Vulgata gefolgt. Nur Ps. 1, 5 scheint eine Ausnahme stattzufinden. Doch ist auch diese nur ein Schein. Denn wenn hier „concilium" mit „Rath" gegeben wird, so rührt das daher, daß der am Ende des Mittelalters gebräuchliche Vulgatatext anstatt concilium vielmehr consilium las. Es kann also keine Rede davon sein, daß die ersten Bibeln nicht ohne Benutzung des Grundtextes angefertigt sind.

Nicht ganz so einfach ist die Frage zu erledigen, ob der ersten Bibel mehr oder weniger die Itala als Grundlage gedient hat; doch nur darum nicht so einfach, weil der Text der Vulgata von dem der Itala bedeutend weniger abweicht als von dem hebräischen Urtext. Wol gibt es keinen Psalm, in dem Vulgata und Itala identisch wären; aber die meisten Verschiedenheiten betreffen nur Buchstaben oder solche Worte, bei denen die deutsche Uebersetzung doch allenfalls gleich lauten konnte. So bestehen alle Divergenzen der Vulgata von der Itala in

Pſ. 2 nur darin, daß jene quare für ut quid, projiciamus für abjiciamus, praeceptum ejus für praeceptum ipsius, confringes für conteres lieſt. Wenn nun die deutſchen Bibeln ſchreiben: „warum", „werfen von uns", „ſein gebot", „zerbrich", ſo bleibt unentſchieden, welchem lateiniſchen Texte ſie gefolgt ſind. So vermeidet die Vulgata das eruere der Itala und ſchreibt dafür eripere oder liberare, aber das dafür von den Bibeln gewählte „erlöſen" zeigt nicht, welches lateiniſche Wort damit gemeint iſt. Wir heben deshalb nur einige charakteriſtiſche Stellen aus verſchiedenen Pſalmen heraus.

Vulgata.	Itala.	1. (u. 4.) hochd. Bibel.
Pſ. 1, 3. folium ejus non defluet	folium ejus non decidet	ſein laub zerfleüſt nit (4. B.: wirt nit abflieſſen)
V. 6. et iter	iter autem	vnd der ſteyg
Pſ. 6, 2. ne in furore tuo — neque in ira tua —	ne in ira tua — nec in furore tuo —	in deiner tobheit (4. B.: in dinem grimmen) — noch in deim zorn
Pſ. 6, 11. conturbentur vehementer — et erubescant valde velociter	deest: vehementer — et confundantur valde velociter	werden betrübt ſtercklich — vn ſchement ſich hart (4. B.: vaſt) ſchnelliglich
Pſ. 13, 1. insipiens	imprudens	der vnweys
V. 4. sicut escam panis	sicut cibum panis	als das eſſen des brotz
Pſ. 15, 7. increpuerunt	emendaverunt	bereſpe(n) (4. B.: ſtrafften)
Pſ. 16, 13. praeveni eum et subplanta eum	praeveni eos et subverte eos	fürkum in vn(d) vnderpflantz in
V. 14. a paucis de terra divide eos	perdens de terra dispartire eos	teyl ſy von den lützeln (4. B. wenigen) dingen von der erd
saturati sunt filiis	saturati sunt porcina	ſy haben geſat ir ſün (4. B.: ſie ſyen erſattet mit ſüne(n)
Pſ. 22, 1. Dominus regit me	Dominus pascit me	Der herr d'richt mich (4. B.: DEr herr regiert mich)
Pſ. 44, 4. Accingere gladio tuo super femur tuum	Accingere gladium tuum circa femur tuum	begürte dich mit deim waffen vber die hiffte
V. 6. Sagittae tuae acutae, populi —	Sagittae tuae acutae, potentissime, populi —	Dein geſchoß ſeint ſcharpff die volck
Pſ. 109, 6. capita in terra multorum	capita super terram multam	die haubt maniger in de(m) land (4. B: die heupter in der erde maniger)
Pſ. 143, 3. collocavit me	collocaverunt me	er ſatzt mich
anxiatus est super me	taedium passus est in me	iſt geengſtigt ob mir (4. B.: über mich)
V. 8. notum fac mihi viam	notam fac mihi domine viam	mach mir kunt den wege
V. 9. ad te confugi	quia ad te confugi	ich floch zu dir.

Wir glauben an dieſem Orte es bei dieſen Proben bewenden laſſen zu dürfen. Was ſie alleſammt lehren, daſſelbe ergibt ſich an allen Stellen der Bibel, wo man auch eine Vergleichung anſtellen mag: keine der vorlutheriſchen Bibeln folgt jemals der Itala im Gegenſatz zur Vulgata. Weiſen wir nur noch auf diejenige Stelle des Pſalters hin, an welcher die Differenz zwiſchen jenen beiden lateiniſchen Verſionen die umfangreichſte iſt, Pſ. 134, 15. 16! Hier fehlen in der Itala die Worte der Vulgata: opera manuum hominum, ſowie die Worte: neque enim est spiritus in ore ipsorum; dagegen weiß ſie auch von der Naſe, den Händen, den Füßen der Götzenbilder und der Unfähigkeit, dieſelben zu gebrauchen, zu ſagen, während die Vulgata nur von Mund, Augen und Ohren redet. Auch an dieſer Stelle folgen die mittelalterlichen Bibeln durchweg nicht der Itala, ſondern der Vulgata.

Freilich gibt es auch eine Reihe von Stellen, an welchen ihnen unzweifelhaft ein anderer lateinischer Text zu Grunde gelegen hat, als die heutige Vulgata bietet. Dieser andere Text ist aber keineswegs immer eine Lesart der Itala. So lesen die Bibeln Ps. 6, 3: „mein bein entsampt“ (4. Bibel: „miteinander“), während die vulgata recognita nur ossa mea schreibt. Die Itala aber stimmt an dieser Stelle mit der heutigen Vulgata überein. Es ist vielmehr das Psalterium romanum, welches „omnia ossa mea“ hat. Sodann verändert auch die vierte Bibel diese Stellen, an welchen die erste Bibel einem von der Vulgata abweichenden Texte gefolgt ist, nicht. Sie muß also diesen Text für den richtigen halten. Es können also auch diese Stellen nicht die Ansicht stützen, als habe die vierte Bibel durch ihre Revision die nach ihrer Meinung falschen Lesarten ausmerzen wollen. Wir verzichten daher darauf, die Abweichungen der mittelalterlichen Bibeln von der später normirten Vulgata zusammenzustellen, zumal da wir sonst auch nach den Ursachen dieser Abweichungen fragen müßten, worauf wieder ohne Heranziehung der mittelalterlichen lateinischen und deutschen Bibelhandschriften keine Antwort zu finden sein würde.

Hat nun die vierte Bibel bei ihrer Korrektur der ersten Bibel nicht die Absicht verfolgt, einem anderen Text wieder zu seinem Rechte zu verhelfen, so bleibt noch die Frage zu beantworten, welche Tendenz sie denn geleitet haben mag.

Wir sehen von denjenigen Neuerungen ab, welche nur darin ihren Grund haben, daß der Setzer der vierten Bibel einen anderen Dialekt liebte als jener der ersten Bibel. So lesen wir „min, din sin“ für „mein, dein, sein“; „by“ für „bei“, „sye“ für „sei“, „stoub“ für „staub“, „ougen“ für „augen“, „schowen“ für „schawen“, „lutter“ für „lautter“, „vff, vß“ für „auf, aus“, „houbt“ für „haubt“, „vinde“ für „veinde“, „rich“ für „reich“, „yſen“ für „eisen“, „schriber“ für „schreiber“, „begrifen“ für „begreifen“, „süfftzen“ für „seufzen“, „erlüchten“ für „erleuchten“, „söllen“ für „sollen“, „ich hon“ für „ich habe“ ꝛc. Weiter aber befleißigt sich die vierte Bibel, die nicht seltenen Druckfehler der ersten zu entfernen. So verbessert sie Ps. 1, 4 das „nit also tut also“ in „nit also nit also“, Ps. 6, 4 das: „betrüt“ in „betrübet“, Ps. 10, 5 ergänzt sie: „in sei(m) tempel“ zu „in sinem heyligen tempel“ und verbessert das „Mein auge(n)“ zu „Sin ougen“, Ps. 15, 3 das „in im“ zu „in yn“, Ps. 17, 16 das „inetinung“ zu „inätmung“, Ps. 88, 50 das: „als du geboren dauid“ zu „geschworen“, Ps. 104, 19 das: „die erd des herrn zünt in an“ zu „die red“ oder „die aussprechen“. Freilich ist es der vierten Bibel nicht gelungen, alle Druckfehler der ersten zu erkennen, vielmehr sorgt sie durch Beibehaltung mancher derselben für Erkennbarkeit des Abhängigkeitsverhältnisses. Ebenso wenig hat sie sich vor neuen Druckfehlern hüten können; so schreibt sie Ps. 1, 1: „vnd int saß“ anstatt „nit“, Ps. 12, 5: „ich gesiget“ anstatt „ich hab gesiget“, wie schon die fünfte Bibel korrigirt, Ps. 15, 5: „wid'gist“ anstatt „wid'gibst“, Ps. 15, 9: „ni d' hoffnu(n)g“ anstatt „in“. Aber jenes Uebersehen von Fehlern ist doch relativ selten, und diese neuen Fehler sind fast immer höchst unschädlicher Natur.

Ferner bemüht die vierte Bibel sich, ungelenke Konstruktionen der ersten gefälliger zu gestalten. So weiß die erste Bibel diejenigen Relativsätze, durch

welche ein Pronomen in der ersten oder zweiten Person betont werden soll, noch nicht zu formiren. Z. B. schreibt sie Ps. 15, 5: „du bist es du do mir widerschickst mein erb". Die dritte Bibel fühlt die Mangelhaftigkeit dieses Satzes, vermag aber auch noch nicht das Richtige zu treffen, schreibt daher: „du bist du do mir". Die vierte Bibel nähert sich dem Vollkommenen nun noch mehr: „du bist der du mir", bis die fünfte Bibel dieses Ringen zum Abschluß bringt und schreibt: „du bist es der du mir widergibst mein erbe". Oder wenn die erste Bibel Ps. 44, 4 das „potentissime" nicht besser zu geben weiß als durch: „o als gewaltiger", so findet die vierte Bibel dafür: „du allermächtigster". Ebenso sucht sie die zahllosen Irrthümer der ersten Bibel hinsichtlich der Tempora zu verbessern, wenn sie auch nicht Ausdauer genug besessen hat, um hierin konsequent zu verfahren. In Ps. 142 z. B. hatte die erste Bibel acht mal im Tempus (resp. Modus) sich versehen; nur drei mal folgt ihr die vierte Bibel, fünf mal ändert sie richtig. Vor allem korrigirt sie fleißig nach dem lateinischen Text die seltsamen Fehler, welche dadurch entstanden waren, daß der Uebersetzer der ersten Bibel eine undeutlich geschriebene oder infolge von undeutlicher Vorlage unrichtig geschriebene Vulgatahandschrift benutzt hatte. So las die erste Bibel Ps. 13, 6 vermuthlich „consilium inopis confundisti" anstatt „confundistis", übersetzte daher: „du do verwust den rate des gebrestigen". Die vierte Bibel bemerkt den Plural und schreibt: „ir habe(n)t gesche(n)det de(n) rat des arme(n)". Ps. 87, 13 mochte das „in tenebris" so undeutlich geschrieben sein, daß man „in terris" dafür las, daher übersetzte: „in de(n) landen". Ps. 91, 15 mochte „bene patientes" für „bene placentes" angesehen sein, wenn übersetzt war: „vn(d) werden wol genallen". Ps. 95, 7 mochte „patriae gentium" als „patri gentium" erscheinen, wenn dafür gesetzt war: „dem vatter der leut". Bei vielen anderen Fehlern, welche die vierte Bibel verbessert, bleibt wol unklar, woher sie entstanden sind. So, wenn Ps. 102, 15: „sic efflorebit" mit „alhust nympt er ab" gegegeben wird, Ps. 103, 13: „rigans montes de superioribus suis" mit „zefeuchte(n) die berg von iren niderſten dingen", Ps. 147, 6: „ante faciem frigoris ejus" mit: „vor dem antlutz seiner hitz". An anderen Stellen wieder erkennt man, daß der Uebersetzer der ersten Bibel des Lateinischen nicht hinreichend mächtig war. So verdeutscht er Ps. 80, 9 „deus recens" durch „der schnell got", Ps. 103, 25 „spatiosum manibus" durch „breit in den gewelten", Ps. 104, 36 „primitiae omnis laboris eorum" durch „die ersten geburt aller irer arbeit", Ps. 105, 28 „initiati sunt Beelphegor" durch „sy viengen an beelphegor", Ps. 119, 4 „cum carbonibus desolatoriis" durch „mit den kolen der verlassungen". Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß so viele derartiger Fehler, welche aus der mangelhaften Kenntniß des Lateinischen oder Gewandtheit im Deutschen entsprungen sind, verbessert zu haben, als ein wirkliches Verdienst der vierten Bibel anzusehen ist. Daß es ihr nicht immer gelungen ist, das Beste zu treffen, ist freilich ebenso unbestreitbar, aber eben auch ein Beweis von der Schwierigkeit der Aufgabe.

Außerdem aber begegnen wir einer ungemein großen Anzahl von Korrekturen, welche von einer Abneigung gegen viele von der ersten Bibel gebrauchten Ausdrücke zeugen. Aus einer von uns angefertigten Zusammenstellung aller derartigen

von der vierten Bibel im Psalter desavouirten Ausdrücke geben wir die unter dem Buchstaben B notirten Worte. Die vierte Bibel wählt anstatt bawer: einwoner, bedeckſal: decke, begnügen: überflüſſig ſein, begeytigen: verluſten oder begehren, begechung: beicht, begechen: veriehen oder bekennen, behaltſam: heil, behüten: halten oder behalten, bekeren (converti): ſich bekeren, bekümern: hindern, bereſpen: anfaren, bereytſchafft: keller, beſcheud: angeſicht, beſtecken: behefften od. einſenken, betriegen: untertreten, bewelung: ſchuld, beyten: harren, bilden: bauen oder ſchaffen, brittel: zaum, buckler: ſchilt, buſſen: ſchoß, büttrich: ſchlauch. Freilich haben wir nicht ein einziges Wort in der erſten Bibel gefunden, welches in der vierten niemals vorkäme. Die von der letzteren vorgenommene Korrektur iſt nicht prinzipiell genug durchgeführt; ſelbſt ſolche Worte, welche ſie zahllos oft gleichmäßig verändert, behält ſie doch auch wieder einmal bei. Ebenſo wählt ſie für die von ihr geſtrichenen Ausdrücke keineswegs immer ſolche, welche nicht auch in der erſten Bibel an anderen Stellen ſich vorfänden. Aber die Tendenz, von der ſie geleitet wird, iſt unverkennbar: Die ihr alterthümlich erſcheinenden Worte erſetzt ſie durch modernere. Viele untadelige Ausdrücke, welche die erſte Bibel noch anwendet, haben in der vierten Bibel weniger charakteriſtiſchen Worten Platz machen müſſen. Die Sprache der ſpäteren Bibeln iſt ärmer als die der beiden erſten.

Dieſe Beobachtung hat zu einer Anklage gegen die vierte Bibel verleitet. Durch ſie, ſo klagt man, ſei ein großer Schatz von ſignifikanten Wendungen dem deutſchen Volke entriſſen worden. Sollte aber dieſe Beſchuldigung nicht eine ungerechte ſein? Sollte damit nicht die Bedeutung, die Wirkungskraft dieſer mittelalterlichen Bibeln überſchätzt werden? Sollte man nicht das, was die Bibel Luther's thatſächlich bewirkt hat, unberechtigterweiſe auch der vierten deutſchen Bibel zutrauen? Daß Luther's Bibel einen ſo ungeheueren Einfluß auf die deutſche Sprache ausgeübt hat, dürfte doch nicht darin ſeinen Grund haben, daß nun eben eine Bibel mit neuem Deutſch vorlag. Gerade das aber, was das deutſche Volk bewog, das in Luther's Bibel vorliegende Deutſch ſich anzueignen, fehlte bei der vierten Bibel. Wir können nicht einſehen, warum ſie auf die Entwickelung der Sprache ſolchen Einfluß gehabt haben ſollte. Und die Thatſachen beſtätigen dieſe Anſicht. Denn eine ſehr große Anzahl von Ausdrücken, welche die vierte Bibel ausmerzte, ſind trotzdem Gemeingut geblieben. Schon ein Einblick in die vorhin erwähnten Worte lehrt dies. Wir gebrauchen noch heute: Bauer, behüten, bekümmern, betrügen, Buſen. Ja, faſt könnte man ein Mitleid wie bei dem Anſchauen eines vergeblichen Ringens empfinden, wenn man die vierte Bibel etwa gegen das Wort „rufen" zu Felde ziehen und es mit faſt unermüdeter Konſequenz durch „ſchreien" erſetzen ſieht, oder wenn ſie von „flehen, jagen, keimen, kränken, Land, liebhaben" u. dgl. m. nichts wiſſen will. Viele andere Worte freilich, die ſie vermeidet, ſind in der That außer Kurs gekommen. Aber nicht ſie kann dies verurſacht haben. Es muß eben zu jener Zeit die Entwickelung der Sprache dahin geführt haben, daß der Reichthum an Worten ſchwand. Die vierte Bibel dürfte alſo nicht die Urſache, ſondern das deutlichſte Denkmal dieſes Entwickelungsprozeſſes zu nennen ſein. Daher ſehen wir auch nicht ſie allein an einer Moderniſirung

der Bibel arbeiten, sondern gleichzeitig mit ihr müht sich die dritte Bibel, wenngleich in schwächerer Weise, in derselben Richtung.

Es fragt sich endlich, ob noch irgendwelche Divergenzen zwischen der ersten und der vierten Bibel zu finden sind, welche sich nicht auf Korrektur der Versehen und Ausmerzung alterthümlicher Ausdrücke zurückführen lassen. Man hat den ersten drei Bibeln häretischen, den folgenden orthodox-katholischen Ursprung vindiciren zu müssen geglaubt. Nachdem wir gesehen, daß schon die dritte Bibel auf dem von der vierten Bibel eingeschlagenen Wege wandelt, würde man diese Ansicht dahin zu modificiren haben, daß nur die beiden ersten Bibeln in häretischen Kreisen entstanden sind. Nachdem wir gesehen, daß der ersten und der vierten Bibel derselbe lateinische Text zu Grunde liegt, und daß die meisten Verschiedenheiten rein sprachlicher Natur sind, dürfte die Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit jener Annahme nicht mehr sehr groß sein. Eine genauere Festsetzung wird dadurch erschwert, daß die Ansichten darüber, woran man das Waldenserthum erkennen könne, derzeit so sehr voneinander differiren. Nach dem Entdecker und energischesten Vertreter der Theorie von dem waldensischen Ursprung der ersten Bibeln dürften unter anderen auch folgende Merkmale des Waldenserthums aufzustellen sein. Nicht die „Kirche" betonten sie, sondern die „Gemeinde"; von den „Gelübden" wollten sie nichts wissen; ebenso wenig vom „Opfer". Nun aber dürften wenigstens hinsichtlich dieser Punkte die ersten Bibeln eine Andeutung ihrer dogmatischen Anschauungen geben. An mehreren Stellen (z. B. Ps. 34, 18) vermeidet die erste Bibel nicht das Wort „Kirche", obwol der Sinn der Stellen richtig getroffen wäre, wenn sie anstatt dessen „Gemeinde" geschrieben hätte, wie denn bekanntlich Luther dafür dieses Wort gewählt hat, und wie nicht einmal alle vorlutherischen Uebersetzungen an jenen Stellen „Kirche" schreiben. Der im J. 1504 in Speyer gedruckte deutsch-lateinische Psalter z. B. übersetzt Ps. 34, 18: „Ich werde dir verjehen in der großen menige". Ebenso wenig wird von der ersten Bibel das Wort „bistum" durch ein anderes ersetzt. Luther hat bekanntlich Ps. 108, 8 das Wort „Amt" dafür gewählt. Ebenso wenig wird das Wort „gelübde" vermieden, und das Wort „opfern" wird selbst da angewandt, wo es nicht im lateinischen Texte steht, ja, wo die späteren Bibeln es nicht mehr haben. So befiehlt die erste Bibel Ps. 75, 12 zu geloben und zu opfern, während der Grundtext „vovete et reddite" hat und nach ihm die späteren Bibeln „gelobet und wid' gebet" schreiben. Wollte man also auf solche differirende Ausdrücke Gewicht legen, so würde man eher beweisen können, daß die vierte Bibel eine Purifikation aus dem Katholischen ins Waldensische vorgenommen habe.

Wenn wir als das Hauptresultat unserer Untersuchungen die Ueberzeugung aussprechen, daß die erste Bibel nicht in bewußt heterodoxen Kreisen entstanden ist, und daß die vierte Bibel nicht einen Rückschritt, sondern einen Fortschritt bedeutet, so können wir doch nicht umhin, noch eigens gegen falsche Schlußfolgerungen Verwahrung einzulegen. Wir haben nicht bewiesen, daß die, welche die Bibel in die deutsche Sprache übersetzten, damit korrekt katholisch gehandelt haben oder auch nur zu handeln meinten. Wir haben nicht bewiesen, daß die katholische Kirche dem Volk die deutsche Bibel gegeben hat; auch nicht, daß „die Kirche der Ver-

breitung" der Bibelübersetzungen „keine Hindernisse entgegensetzte" (so Janssen, „Geschichte des deutschen Volkes", I, 611). Es dürfte sich nicht um ein „entweder — oder" handeln hinsichtlich der beiden Anschauungen, derjenigen, welche der katholischen Kirche das Verdienst zuschreibt, die deutsche Bibel geschaffen zu haben, und derjenigen, welche solchen Ruhm für die Ketzer reservirt. Es dürfte ein Drittes in der Mitte liegen und durch eine gründliche Untersuchung der Geschichte der Bibelübersetzung zur Evidenz erhoben werden.

Die Glaubensgewißheit eine Illusion bei Ritschl's Theologie.

Von Prof. Dr. K. F. Nösgen in Rostock.

IV.

Heils- und Glaubensgewißheit zu erwecken erweist sich Ritschl's Theologie, wie wir gesehen haben, als unvermögend, sowol durch die Art, wie sie das Wesen des Glaubens begrifflich bestimmt, als durch das, was von ihr für den objektiven Grund des in jenem vollzogenen Werthurtheils und der dem Gläubigen beigemessenen Selbstschätzung erklärt wird. Doch würde der Nachweis dieses Unvermögens für nicht vollständig erbracht erachtet werden können, wenn nicht auch gezeigt würde, daß selbst der Weg, auf welchem sie durch das, was diese Theologie allein als Offenbarung anerkennt, den von ihr konstruirten Glaube gewirkt werden läßt, und auf dem es also nach ihr zur Glaubensgewißheit kommt, praktisch völlig unzulänglich ist, und sich jedem als eine bloße Wahnvorstellung ergibt, der sich nicht durch hohe Worte und stolze Versicherungen blenden läßt.

Beruht nämlich zwar nach evangelischer Anschauung die Heilsgewißheit als solche auf dem objektiven Heilsgrunde, so ist sie doch für den Einzelnen ebenfalls auch durch die Art und Weise bedingt, in welcher sich das Korrelatverhältniß von Gnade und Glaube in demselben verwirklicht und zum Vollzuge kommt. In der Darstellung desselben ist nun innerhalb des Theologenkreises, welcher sich an Ritschl anschließt, in jüngster Zeit, wie keinem aufmerksamen Beobachter verborgen geblieben sein wird, eine Modifikation hervorgetreten, vermuthlich infolge der vornehmlich erkenntniß-theoretischen Verhandlungen, welche zwischen Lipsius[1] und Herrmann gepflogen sind. Letzterer[2] hat nämlich im Unterschiede von Ritschl und den ihm in diesem Punkte am meisten folgenden Kaftan und Gottschick einen neuen Weg zum Erweise der Glaubensgewißheit eingeschlagen. Die Nothwendigkeit auf beide Modifikationen einzugehen, wird nun den Gewinn liefern, die Unfähigkeit dieser Theologie als einer solchen, welche ein eigentliches Wirken des erhöhten Christus auf seine Gläubigen durch die Gnadenmittel und nicht nur ge-

1) Vgl. Lipsius, „Dogmatische Beiträge" (Leipzig 1878, S. 1—125 u. „Philosophie und Religion" (Leipzig 1885), Kap. V der Wahrheitsbeweis für die Religion, S. 248–319.

2) Herrmann, „Der Verkehr des Christen mit Gott", S. 201 ff.

sondert von diesen leugnet oder höchstens als einen Glaubensgedanken werthet, der für die Wissenschaft und für den denkenden Geist nicht darlegbar ist und deshalb nur den Unwerth einer halt- und kraftlosen Glaubensphantasterei[1] hat: das Entstehen der Glaubensgewißheit in wissenschaftlicher Weise zu erläutern, um so allseitiger darzuthun.

Wie mißlich es um den Nachweis der Heilsgewißheit bei ihm steht, bekundet Ritschl selber, indem er da, wo er einmal gewisse Erläuterungen aus der Stellung schöpft, welche der Einzelne zu Christus einnimmt, um sich der göttlichen Sündenvergebung *unterzuordnen*, sogleich beizufügen sich gedrungen fühlt, daß die — zu erreichende Erkenntniß des Werthes Christi gerade an der Stellung des Einzelnen zu demselben *nicht* erprobt werden könne.[2] Diese Angabe ist um so bedeutsamer als Ritschl sonst betont: die subjektive Gewißheit der Rechtfertigung entspringe immer nur aus dem *angeschauten* Objekt[3], und damit also aus einem Geistesakte des einzelnen Gläubigen. Bei Ritschl's Theologie kann es eben in Betreff der Glaubensgewißheit nicht anders zu stehen kommen, da sich, wo es ihre Entstehung gilt, alle Fehler der früher bemerklich gemachten falschen Ansätze des theologischen Kalküls nothwendig rächen müssen. Diese Theologie ist nämlich genöthigt, die Heilsgewißheit allein durch den Zusammenhang des Einzelnen mit der Gemeinde vermittelt zu denken. Nach ihr besteht ja die Rechtfertigung und die Sündenvergebung in der Aufnahme von Sündern in diejenige Gemeinschaft mit Gott, in welcher das Heil verwirklicht und auf das ewige Leben d. h nach ihr zu den Erfahrungen der Freiheit oder der Herrschaft über die Welt und zu der Unabhängigkeit des Selbstgefühls von den Hemmungen wie von den Antrieben der Naturursachen und der partikularen Gesellschaftskreise hinausgeführt werden soll.[4] Die persönliche Ueberzeugung von dieser Gemeinschaft und dieser Weltanschauung hängt deshalb von der Erkenntniß der besonderen Eigenthümlichkeit Christi ab, sofern deren geschichtliche Erscheinung der Organisationspunkt des Weltganzen ist, innerhalb dessen das geistige Selbstgefühl seine stete und specifische Befriedigung findet. Der Werth Christi, als des Offenbarers des göttlichen Weltzwecks und des Gründers der Gemeinde der vollendeten Religion, muß darum in die persönliche Ueberzeugung aufgenommen werden, soll jene Weltanschauung und die entsprechende Selbstbeurtheilung von den einzelnen Gläubigen geltend gemacht werden können.[5] Dies kann aber natürlich nur in der Weise gedacht werden, daß der Ein-

1) Ausdrücklich sei hier angemerkt, daß eine derartige Darlegung u. E. natürlich nur auf Grund der thatsächlichen Voraussetzungen in den Heilsvorgängen möglich ist, wie denn alle Theologie ihrem innersten Wesen nach nur Offenbarungswissenschaft ist, die es darum für jeden, der ein engeres Gebiet der Offenbarung nicht anerkennt, ebenso wenig geben kann, wie es für den keine Naturwissenschaft geben würde, der das Vorhandensein der Natur außerhalb des diese sich vorstellenden Menschengeistes in Abrede stellen zu müssen wähnte. Auf einem solchen Standpunkte ist eben auch nur Natur- resp. Religionsphilosophie zulässig und daneben noch deren Geschichte, als Uebersicht der nacheinander aufgetretenen das betreffende Gebiet behandelnden Philosophoumena.

2) „Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 482. 3) S. 123. 4) S. 73. 5) S. 526.

zelne sich der leitenden Absicht Christi, eine religiöse Gemeinde zu stiften und dadurch die Menschen in die Stellung zu Gott einzuführen, in der sie von der Sünde gerettet und unter die sittliche Herrschaft Gottes versammelt werden, sich fügt und unterordnet. Denn weil nur in jener Absicht Gottes Gnade und Treue offenbar wird, kann auch nur durch die Gewißheit der von Gottes Gnade gewollten Gemeinschaft mit ihm innerhalb der Religionsgemeinde Christi das Schuldgefühl aufgewogen werden.[1]

Die beiden hauptsächlichsten Schwächen einer derartigen Konstruktion der Heilsgewißheit springen jedem sofort in die Augen. Denn wo von einer selbstvollzogenen Unterordnung die Rede ist, da liegt ein ganz subjektiver Willkürakt vor, solange nicht nachgewiesen ist, daß den Einzelnen eine Berechtigung zu jener Unterordnung unter die leitende Absicht Christi von diesem selbst ertheilt ist. Nun kann aber nach Ritschl es weder durch die Aussprüche Jesu noch durch die der Apostel erwiesen werden, daß bei der Besonderheit der religiösen Gemeinde, auf welche sich alle Mittel des Heils, also auch die Rechtfertigung beziehen, die Bestimmung des Christenthums eine universale ist, zumal auch ebenso die Anschauung von Rassen und Völkern als die man Stufen und Arten innerhalb des Geschlechts die Aufmerksamkeit auf sich zieht und innerhalb dieser Gruppen die Abweichungen in der natürlichen Ausstattung und nicht minder der Wechsel der geistigen Bethätigung in Betracht zu ziehen ist.[2] Die letztere Bestimmung ist besonders weittragend, indem — und das ist an sich eine richtige Beobachtung — weil innerhalb jeder Gattung, wie die Betrachtung der Naturdinge lehrt, viele einzelne Abarten vorkommen, auch der geschichtliche Zusammenhang mit einem Volke von der entsprechenden geistigen Individualität dem Einzelnen es keineswegs verbürgt, daß der Artbegriff in seiner Person treu und unverändert zur Ausprägung gekommen ist. Nur da aber, wo völlig unabhängig von aller geistigen Individualität die Offenbarung der Gnade für jeden zureichend anerkannt ist, also eine absolute Allgemeinheit des Gnadenwillens gelehrt wird, ist auch jeder sicher und gewiß, beim Zutreffen der causa conditionalis des Heils, wie sie nach der Schrift und dem evangelischen Lehrbegriff im Glauben allein gefunden wird, das Heil sich zueignen und desselben im Glauben gewiß sein zu dürfen. Das ist nach Ritschl's Theologie unmöglich und er, der sich einmal über das formale Schlußverfahren, unter dessen Schema Asketiker wie Arnd, Scriver und Burk die Lehre von der Rechtfertigung und ihrer Versicherung nach der formalen Art ihrer Zeit zur Darstellung bringen, aufhält[3], ist selber nicht einmal im Stande, die logischen Prämissen für das in dem geforderten Unterordnen unter die Absicht Christi, eine Gemeinde zu stiften, zu vollziehende Werthurtheil zu bieten.

Das ist um so übler, da sich als zweite Schwäche zu dieser ersten der gänzliche Mangel einer psychologischen Vermittelung des so geforderten Werthurtheils gesellt. Denn niemand wird im Ernste anerkennen können, daß der von Ritschl selber behufs der Gewinnung der Rechtfertigung und also auch der Heilsgewiß-

1) S. 481 ff. 2) S. 110 f. 3) A. a. O., S. 135.

heit unbedingt gestellten Forderung der Anschauung des Objekts durch jenes von demselben für genugsam erklärte Unterordnen unter die Absicht Christi eine religiöse Gemeinschaft zu stiften wirklich Genüge geleistet werde. Dazu trägt es nämlich nichts aus — selbst wenn es so wäre — daß Gott den Gliedern der Gemeinde Christi ihre Gemeinschaft mit Christus als die Bedingung anrechnet, unter der er sie zur Gemeinschaft mit sich selbst zuläßt. Und selbst im besten Falle liegt, wie für die ganze Gemeinde auch für den Einzelnen nur ein Analogieschluß vor, auf Grund davon, daß derselbe den Endzweck Christi zu seinem Selbstzweck gemacht hat. Dieser Schluß trifft nun aber schon darum nicht völlig zu, weil Christus sich durch seinen Berufsgehorsam nach Ritschl in der speciellen Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe mit Gott erhalten hat, uns aber ein solcher völliger Berufsgehorsam laut Zeugniß unseres Gewissens abgeht. Auch bleibt dieser Schluß abgesehen davon immer nur eine Folgerung aus einer rein spontanen Willensbewegung und wird nimmer zu einem Anschauen des Objekts, das Ritschl selbst verlangt.

Diesen schwachen Punkt der Darlegung des Meisters haben nun Kaftan und Gottschick in ähnlicher, aber doch nicht ganz gleicher Weise einleuchtender zu machen sich bemüht. Ersterer läßt nämlich die Selbstoffenbarung Christi sich in der Christenheit, durch den Geist Gottes als den Geist Jesu Christi fortsetzen und sieht demgemäß das im Laufe der Geschichte der Christenheit erwachsene sittliche Ideal, wie die konkreten Verhältnissen des christlichen Lebens als Offenbarung[1] und das Walten des heiligen Geistes an, so daß dieser in der Geschichte nach seinem ewigen Wesen und Werken erkannt werden kann.[2] Darum ist es ihm auch möglich, unter Vergleichung der Berufung der Reformatoren auf ihr in Gottes Wort gebundenes Gewissen für diese christliche Ausgestaltung des sittlichen Ideals Autorität jedem Einzelnen gegenüber in Anspruch zu nehmen[3], wie Ritschl Unterordnung unter die von Christus gestiftete Gemeinde fordert. Hat Kaftan nun auch durch seine Ausdehnung des Offenbarungsbegriffs auf die in der Gemeinde sich gestaltenden Ideale eine Art von unmittelbarem Kontakt mit dem Glaubensobjekte, da ihm der Glaube nur Gehorsam ist wie den Socinianern, herauskonstruirt, so fühlt er dennoch selber, daß ein solcher Gehorsam noch keine zuversichtliche und freudige Ueberzeugung ist, weil dabei das höchste Gut (sittliche Ideal) dem Leben in der Welt etwas transscendentes bleibt. Er spricht diesem Gehorsam dann aber deshalb dennoch das Wesen der Heilsgewißheit zu, weil die also erlangte Zuversicht des Besitzes des höchsten Gutes (des Reiches Gottes als sittlichem Ideal) sich sowol in der Kunst des sittlichen Lebens als in der fortgehenden Bewährung durch die Mitarbeit am sittlichen Gottesreiche bekunde und gerade darin sich als Heilsgewißheit bewähre. Damit aber liegt der völlige Mißbrauch, welcher hier mit dem Terminus Heils- oder Glaubensgewißheit getrieben wird, nur noch völliger zu Tage. Denn Freudigkeit am eigenen sittlichen Treiben als einem

1) „Das Wesen der christl. Religion", S. 326. S. 133. In der soeben erschienenen 2. Aufl. kehren die benutzten Sätze sämmtlich unverändert wieder, vgl. [2] S. 355 f.

2) A. a. O. S. 381. 3) S. 421 f.

fruchtbaren und erfolgreichen ist doch toto genere etwas anderes als Heilsgewißheit. Es zeigt sich hier vielmehr, daß es der Ritschl'schen Theologie auch um ihrer Umsetzung willen des Reiches Gottes als Glaubensbegriff in den eines sittlichen Ideals an der Vorbedingung zur Annahme einer Heilsgewißheit im evangelischen Sinne von vornherein fehlt.

Ganz die gleiche Alterirung des Begriffs der Heilsgewißheit liegt offenbar bei Gottschick vor, indem er schreibt:[1] Kann der erzeugende und erhaltende Grund eines Lebens, welches persönliche Gewißheit der Gnade Gottes und der in ihr enthaltenen Güter ist, nur auf einer verständlichen Selbstbekundung des göttlichen Gnadenwillens an das Bewußtsein ruhen, so ist lediglich das Wort das hierfür geeignete Mittel. Denn in den unterstrichenen Worten liegt es ausgesprochen, daß Gottschick doch nur, wie es Ritschl's Theologie auch nicht anders kann, an die Gewißheit denkt, zum Zweck des eigenen Lebens den sittlichen Endzweck Gottes, wie er in Christi Leben hervorgetreten, gemacht zu haben und denselben zu verfolgen. Um so bemerkenswerther ist aber die Art und Weise, wie Gottschick schließlich diese Bekundung des göttlichen Gnadenwillens, wie er in Anlehnung an den kirchlichen Sprachgebrauch und ohne die leiseste Andeutung seines wesentlich anderen Verständnisses des Terminus sich ausdrückt, zeichnet, indem er die efficacia des Wortes bespricht. Bei Ablehnung jeder besonderen Wirksamkeit des h. Geistes neben und im Worte, wie es übrigens nothwendig, wenn man den h. Geist nur im Gemeingeist der Kirche findet, wird behauptet: die Werthe, welche das Wort in objektiven Vorstellungen zum Ausdruck bringt, haben, solange sie nur in der abstrakten Allgemeinheit, die dem Worte für sich mehr oder minder anhaftet, dem Bewußtsein vermittelt werden, allerdings nicht die Fähigkeit die lebendigen Eindrücke hervorzubringen, welche im Stande sind, das von entgegengesetzten natürlichen Motiven beherrschte Gefühls- und Willensleben umzuwandeln. Darum wird dann einerseits die Wirkungskraft des Wortes in der mannichfachen Individualisirung und Anwendung auf konkrete Lebensverhältnisse nebst dessen Zusammenhang mit der Anschauung lebendiger Persönlichkeiten, denen es das bestimmende Gesetz ihres Lebens geworden ist, d. i. also im Beiwerk der mündlichen Verkündigung des Wortes gefunden. Dazu wird andererseits auch noch der Umfang des Begriffs Wort Gottes dahin erweitert, daß zu demselben auch die indirekte Predigt gerechnet wird, welche das ganze Gemeinleben der Christenheit erfüllt und eine angehende Macht wird. Ausdrücklich wird dabei ausgesprochen, daß es sich um die undefinirbaren Reflexbewegungen, die christliches Verhalten in der Wechselwirkung mit anderen hervorbringt, um eine in ihren Einzelheiten gänzlich unmeßbare Assimilirung der Einzelnen durch den in der Gemeinde waltenden Gemeingeist handelt. Erst bei dieser Ausdehnung des Umfanges der Predigt über das ganze Gebiet des christlichen Gemeindelebens soll das verkündigte Wort von dem in der persönlichen Selbstdarstellung sich bekundenden heiligen Geiste eine wirkliche Anschauung verschaffen, vermöge deren

1) Art. „Wort Gottes" in der Real-Encyklopädie ² XVII, S. 333.

dieser erziehend und assimilirend wirkt.[1] Je richtiger diese Ausführung der Ritschl'schen Grundgedanken sein wird, um so mehr dient sie aber zum Beweise, daß diese Theologie eine wirkliche, sich von der Weise, wie alle Gefühlserregungen und jede Aeußerung des Volksgeistes ihre Wellen in immer weiteren Kreisen nachwirken läßt, unterscheidende göttliche Gnadenwirkung, eine selbständige Selbstbekundung des göttlichen Gnadenwillens, ein noch heute fortgehendes Wirken der in Christo angenommenen Offenbarung nachzuweisen unfähig ist. Was auf diese Weise aufgezeigt ist, ist immer nur dies, in welcher Weise der Einzelne sich bewußt wird im Sinne der Religionsgemeinde Christi, und zwar nach dessen zufälliger zu seiner Zeit erlangten Gestaltung zu handeln. Wer aber vermöchte das ohne völlige Verwirrung aller Begriffe als Glaubens- und Heilsgewißheit anzuerkennen.

Diesen Versuchen der Konstruktion von Heilsgewißheit gegenüber mußten Bedenken, wie sie Lipsius erhob, gewichtvoll erscheinen. Nicht allein von seinem Standpunkte aus war es richtig, z. B. dies beides geltend zu machen:[2] „1. Eine geschichtliche Thatsache, welche nur den ersten Anstoß zu einer geistigen Bewegung gegeben hat, kann in Vergessenheit gerathen, ohne daß diese Bewegung darüber selbst zum Stillstande kommt; und 2. das Ewige und Ideelle, welches den geistigen Gehalt christlicher Glaubensgewißheit bildet, ist für den Christen nur dann ein wirklich gesicherter innerer Besitz, wenn er sich auf den Offenbarungscharakter der Grundthatsache bleibend verlassen kann, durch welchen sein religiöses Grundverhältniß zu Gott geschichtlich vermittelt wird". Der Reflex dieser Einwendungen tritt in den beiden jüngsten, oben bereits vielfach benutzten Schriften Herrmann's über den Verkehr mit Gott und die Gewißheit des Glaubens zu Tage, von denen wir bei diesem Punkte uns an die letztere allein zu halten berechtigt sind.

Herrmann spricht im Grunde nur die gleichen Gedanken wie Lipsius aus, wenn er die Sätze voranstellt, daß ein Mensch nur dann von seinem Glauben getragen werde, wenn eine Thatsache, die felsenfest in seinem eigenen Leben steht, diesen Glauben in ihm erzeugt, daß die Ueberlieferung dessen, was andere geglaubt haben, zwar unser Nachdenken beschäftigen kann, aber die Geburtsstunde unseres Glaubens erst gekommen sei, wenn aus dem Vielerlei unseres Lebens eine Thatsache hervortritt, welche durch ihren Gehalt uns die Ueberzeugung aufzwingt, daß ihr Vorhandensein an (?: in) unserer Existenz Gottes Eingreifen in dieselbe sei.[3] Herrmann wiederholt dabei in den mannichfachsten Wendungen die Behauptung, daß die Thatsache, in welcher solch ein Eingreifen Gottes in jedes Einzelnen Existenz vorliege, die Thatsache, daß Jesus Christus in unserer Welt steht, oder die geschichtliche Erscheinung Jesu sei.[4] Auch werden wir gelegentlich darüber belehrt, daß wir diese entscheidende Kundgebung Gottes nicht in den engen Grenzen unserer individuellen Existenz aufsuchen dürfen.[5] Falls

1) A. a. O., S. 337 f.
2) A. a. O., S. 269 u. 270. 3) „Die Gewißheit des Glaubens", S. 45.
4) S. 27 u. 31. 5) S. 45.

dies nun mehr als ein durch die Verlegenheit ausgepreßtes Wort sein soll, wie es sich bekanntlich einstellt, wo Begriffe fehlen, so wird Christus damit nur insofern als eine in den Umkreis unserer Existenz gehörige Thatsache bezeichnet, als auch seine geschichtliche Erscheinung in den geschichtlichen Weltzusammenhang gehört, in dem jeder steht, der ein Glied der um das Becken des Mittelmeeres herum wohnenden und entstandenen Kulturvölker. Man braucht nun aber dies nur sich einfach klar zu machen, um sofort zweierlei zu erkennen. Diese Art: die Erscheinung Christi als einen unleugbaren Bestandtheil unserer Wirklichkeit, welcher unserem Leben seinen Inhalt gibt,[1] zu erweisen, beraubt nämlich vor allem Christus unmittelbar seiner Bedeutung als Weltheiland. In den geschichtlichen Zusammenhang eines Chinesen, Hindu, oder gar eines Angehörigen der Menge von wilden von der Kultur noch jetzt kaum berührten Völker gehört Christus offenbar nicht hinein; für sie liegt in seiner Erscheinung also auch keine Kundgebung Gottes vor, soweit sie dieses überhaupt ist.[2] Doch ist das uns hier das Unwichtigere. Entscheidender ist die andere sich aus obiger Beobachtung sich unmittelbar ergebende Erkenntniß. Jene Art nämlich, Christi Erscheinung als einen unleugbaren Bestandtheil unserer Wirklichkeit darzuthun und als ein Erlebniß hinzustellen, das wir als den Verkehr Gottes mit uns verstehen können, drückt zum anderen die Erscheinung Christi auf das gleiche Niveau mit allen sonstigen weltgeschichtlichen Vorgängen, durch welche die Existenz der abendländischen Völker ihre dermalige Gestalt gewonnen hat, herab. Damit wird es aber unerfindlich gemacht, in welcher Weise uns die Thatsache, daß Jesus Christus in unserer Welt steht, in einem reicheren Maße, als irgendeine andere weltgeschichtliche, für die Folgezeit bedeutsame Erscheinung zu einer Kundgebung Gottes werden könne. In Christus ist danach also Gott in keiner anderen Weise offenbar geworden als in jeder anderen Weltbegebenheit. Von jeder derselben wird daher mit gleichem Rechte, wenn auch in anderem Sinne und wol auch mit geradezu entgegengesetztem Ergebniß gesagt werden, was Herrmann von dieser einen Thatsache sagt: „Der geschichtliche Zusammenhang, der unsere persönliche Existenz trägt, trägt uns zu Gott".[3] Allerdings hat Herrmann diese naheliegende, seine ganze Konstruktion vernichtende Schlußfolgerung dadurch abzuwehren versucht, daß er, der Theolog, eine Aeußerung des Historikers Ranke in seine Argumentation aufnimmt, der zufolge die geschichtliche Erscheinung Jesu die werthvollste Erinnerung ist, welche das Gedächtniß der Menschheit bewahrt.[4] Aber selbst in dem Falle, daß vom Standorte Herrmann's aus

1) S. 33. 2) Ritschl, a. a. O., III, 112—19. 3) a. a. O., S. 27 u. 30.

4) ebd. Auffällig ist noch, daß Herrmann bei der Begründung seiner Behauptung von der Einzigartigkeit der geschichtlichen Erscheinung Christi durch das Diktum des Historikers nicht erkannte, welches testimonium paupertatis er damit seiner Theologie ausstellte. Ranke spricht es nämlich (Weltgeschichte III, 161 u. 166) offen aus, daß er als Historiker auch bei der Besprechung Christi von dem eigentlich Religiösen abstrahiren und von dem religiösen Geheimniß seiner Person zu reden nicht unternehme, da dessen Behandlung dem Reiche der Theologie angehöre. Und Herrmann als theologischer Systematiker weiß da, wo er die Heilsbedeutung Christi, die Berechtigung, aus Christi Erscheinung den vollsten Glaubenstrost zu entnehmen veranlaßt ist, nichts anderes geltend zu machen, als was der Historiker als eine untheologische Werthung sich beilegt. Während der Historiker eine andere Betrachtung vom Theologen erwartet, freut

der von ihm daraus gezogene Schluß: nun dann sinkt also jeder unter das Maß der in dieser Menschheit erreichten Kraft, der diese Thatsache vergessen und sie nicht zu Herzen nehmen will,[1] völlig haltbar erschiene, läge darin noch immer kein Beweis für das, worauf es bei Herrmann's Konstruktion der Glaubensgewißheit einzig und allein ankommt, — daß nämlich Gott dadurch mit uns in Verkehr tritt, wenn uns unter dem Eindruck der Person Jesu die Wirklichkeit Gottes gewiß wird. Denn die tägliche Erfahrung wie die Beobachtung des Gebahrens der seit Christi Erscheinung mit ihr bekannt gewordenen Völker beweist unwiderleglich, daß dem Eindrucke jenes weltgeschichtlichen Ereignisses als solchem trotz seiner Eigenartigkeit durch den vielen anderen, auf denen unser geschichtlicher Zusammenhang beruht, in vielen tausenden die Wage gehalten wird und er sogar völlig aufgehoben wird. Dazu bleibt es aber vor allem bei der so einmal statuirten Gleichartigkeit dieser einen Weltbegebenheit mit allen anderen nichts als wissenschaftliche Willkür, die Erscheinung Christi lediglich um eines ihr beigemessen graduellen Vorrangs wie des behaupteten reicheren Maßes willen, in welchem uns Jesus' Auftreten Gott in unseren Gesichtskreis bringen soll, allein eine Kundgebung sein zu lassen, durch welche Gott uns nahe kommt.[2] Denn nach dem bekannten paulinischen Ausspruch hat sich Gott den Völkern durch alle ihre Widererfahrnisse bezeugt und ist also diesen wie jedem einzelnen Menschen in jeder Führung und in jedem weltgeschichtlichen Akte nahe gekommen. Und doch ist Paulus weit entfernt davon, in diesem allgemeinen Weltzusammenhange und der allgemeinen göttlichen Weltleitung eine Gnadenoffenbarung zu sehen, durch welche wir davon überzeugt werden können, daß es Gottes Wille ist, daß allen Menschen geholfen werde, oder in dem Eindruck derselben eine Kraft Gottes zu finden, selig zu machen alle, die daran glauben. Nun läßt sich aber nur von einer Erscheinung, welche dieses nicht allein unserem Herzen verbürgt, sondern auch dasselbe individuell zur Gewißheit bringt, behaupten, daß sie „die Zuwendung Gottes zu jedem Einzelnen von uns sein könne“[3] und also uns Heilsgewißheit gebe. Indem aber Herrmann nichts Specifischeres von Christi Erscheinung geltend zu machen weiß, was in derselben uns den Gedanken aufzwingt, daß ein Gott sei, der sich unser annimmt und das Leben des Glaubens in uns wecken kann,[4] als ein Nahekommen Gottes, wie es bei so manchen Weltkatastrophen, wenn auch nicht den Mühseligen und Beladenen zur Erquickung, unleugbar ist, — bekundet er selber aufs schlagendste, daß er die von Lipsius bemerklich gemachten und von ihm selber anerkannten Vorbedingungen zum Zustandekommen von Glaubensgewißheit so wenig wie sein Meister zu erfüllen vermag.

Wir kommen nun zu den Schlußfolgerungen aus der gewonnenen Erkenntniß. Als eine Illusion hat sich uns der Versuch dieser Theologie erwiesen, die

sich dieser zur Fortführung seiner systematischen Ausführung ein Anleihen bei jenem machen können. Alle Hoheit der Worte wird es da nicht verhüllen können, daß die Werthung Christi als werthvollste weltgeschichtliche Erinnerung nur eine neue Auflage des rationalismus vulgaris ist, der sich in der Theologie schon wieder breit zu machen wagt, solange noch der geistvolle Bekämpfer eines Röhr, K. Hase, auf dem Platze ist.

1) S. 30. 2) S. 29. 3) S. 34. 4) S. 29.

Möglichkeit evangelischer Glaubensgewißheit wissenschaftlich darzuthun. Außer Stande hat sie sich erwiesen, mit ihren Mitteln, den Gewinn theologisch auch nur zu sichern, geschweige denn, wie sie es beanspruchte, zu steigern, den die Reformation uns gebracht, und um dessen Erreichung willen die Reformation den Bann der römischen Hierarchie zu brechen unternahm. Ihr Anspruch dem Ziele zuzustreben, die Gesammtanschauung Luther's vom christlichen Glauben und Leben wirksam zu machen,[1] wird damit, wie ehrlich er subjektiv auch gemeint sein wird, von vornherein hinfällig, und das Ansinnen: die ungehemmte Vertretung des Evangeliums den Theologen jener Richtung zu überlassen,[2] richtet sich selber als eitle Anmaßung. Die Sache stellt sich geradezu umgekehrt, wie Herrmann sie darzustellen bestrebt ist. Gerade wessen einziges Interesse bei allem Theologisiren darauf gerichtet ist, auf wissenschaftlichem Wege die Möglichkeit evangelischer Heils- und Glaubensgewißheit gegenüber von Tod und Leben, Gegenwärtigem und Zukünftigem, Hohem und Tiefem für jeden, der an Christus glaubt und in ihm nach Person und Werk die thatsächliche Offenbarung des Heils freudig ergreift, zu erbringen, der ist so wenig veranlaßt, Ritschl auf seiner Bahn sich anzuschließen, daß er vielmehr, wenn er nicht den Grundgedanken der Reformation gegen den kraftlosen, lediglich durch Festhalten und Anschließen an einzelne formale Aehnlichkeiten im Gedankengange und Wortausdruck erweckten Schein desselben eintauschen will, sich von dem Ritschl'schen Gedankenschema im allgemeinen freihalten muß. Das auszusprechen sind wir wissenschaftlich um so berechtigter, als im Obigen diese Theologie, soweit sie hier in Frage kam, nicht an einer anderen Theologie, sondern an ihrem eigenen Wollen und Vollbringen gemessen und beides als unzulänglich erkannt ist. Als Ersatz oder zur Fortführung des reformatorischen Werkes kann sie, wenn überhaupt in irgendeinem Stück, so sicher doch nicht in diesem Centralpunkt gelten. Von einer Koncentration auf die Thatsache der Offenbarung und Erlösung in der Erscheinung Christi ist bei ihr nur dem Anscheine nach die Rede. Sie spricht wol davon, Christus in den Mittelpunkt des individuellen Glaubenslebens zu stellen, die geschichtliche Gestalt Christi aus den übrigen weltgeschichtlichen Begebenheiten herauszuheben und auf den Leuchter zu stellen, die Heilsbedeutung seiner Erscheinung auf Erden für den Glauben zu wirken, aber es bleibt bei den Worten; denn sie beschreitet überall Wege, die in die Wüste der Ungewißheit und des nur auf sich selbst angewiesenen Selbstgefühls verlaufen.

Diese Erkenntniß wird uns niemals verleiten, alles, was von Theologen dieser Richtung geleistet wird, von vornherein gleichsam an der Barre des eigenen theologischen Denkens und Arbeitens zurückzuweisen. In den ausgebeuteten Analogieen mit den reformatorischen Gedankengängen sind hier und da mehr zurückgetretene Punkte wieder gut betont, und auch in mancher Entstellung reformatorischer Wahrheiten liegen beachtenswerthe Winke. Aber nicht um solche Anerkennung einer Reihe von einzelnen, auf jener Seite unleugbar gelieferten Bei-

1) Ritschl, „Geschichte des Pietismus", III, S. VI.
2) „Die Gewißheit des Glaubens", S. 16.

träge handelt es sich, sondern um den Anschluß an das von Ritschl aufgebrachte theologische Begriffsalphabet und Gedankenschema und um einen solchen Anschluß, der ebenso die Lossagung von den Objekten des Glaubens, in denen nach den Aposteln wie den Reformatoren dessen beseligende Kraft allein liegt, wie auch von der Anerkennung des Wortes Gottes im A. und N. T., als das, in welchem unser Gewissen gebunden bleiben muß, wollen wir eine Heilsgewißheit haben, — also, um mich einmal schematisch auszudrücken, um eine faktische Lossagung von dem, was man nicht gerade glücklich aber doch bezeichnend das materiale und formale Prinzip der Reformation genannt hat, in sich beschlösse. Das aber wird jeder, der in der Weise der Reformatoren seines Heils in Christo gewiß und sich auch über die realen Vorgänge, auf welche diese Glaubensgewißheit sich gründet und durch welche sie im Gläubigen sich vollzieht, wissenschaftlich klar geworden ist, ablehnen, unbekümmert durch die nur vom Uebermuth derer, die sie erheben, zeugenden Vorwürfe einer Verkümmerung des Evangeliums nach Art der Bischöfe zur Zeit der Reformation[1] wie der Unwissenschaftlichkeit und des Schweigens in Betreff unbequemer Wahrheiten.

Das ist nicht gesagt, um etwa ein bequemes Feigenblatt zur Verdeckung der von Herrmann an meiner Bearbeitung der ersten Lieferung des „Kurzgefaßten Kommentars zum N. T." angeblich aufgedeckten wissenschaftlichen Schwächen nachträglich zu schaffen. Dem mir in der Nachfolge seines exegetischen Gewährsmanns gemachten Vorwurfe, mit anderen „das Unmögliche unternommen und die geschichtliche Forschung ignorirt und die erwünschten Resultate ohne Begründung ausgesprochen zu haben",[2] sehe ich kühnlich ins Angesicht. Denn wer von uns beiden durch diese Anklage überführt wird, die Erkenntniß des Wirklichen versäumt und das Recht der Wissenschaft verleugnet zu haben, das fragt sich eben noch. Keineswegs gedenke ich mich etwa hinter den an sich auch noch berechtigten Hinweis zu verschanzen, daß ich im Texte überall auf Hilgenfeld, Holsten, Keim, Beyschlag ꝛc. mit Anführung ihrer Schriften verweise, und ich allerdings von dem besseren Theile meiner Leser erwarte, daß sie, wenn sie in kritischen Fragen sich selbständig entscheiden wollen, des Grundsatzes: audiatur et altera pars eingedenk sein werden. Nein, ich räume es offen ein: mit vollem Bewußtsein, weil in dem Zöckler'schen „Handbuch der theologischen Wissenschaften" bereits eine Uebersicht über die Aufstellungen der Kritik von mir befreundeter Seite gegeben war, unter Verweisung darauf allein meine eigenen positive Resultate in ihrer eigenthümlichen Fassung nur mit gelegentlicher Verweisung auf die inzwischen erschienene jüngste Literatur vorangestellt zu haben. Um so entschiedener stelle ich aber in Abrede, mir erwünschte Resultate ohne Begründung gegeben zu haben oder, wie Schürer denselben Anklagepunkt ausdrückt, mir es nicht mit Widerlegungen sauer werden lassen zu wollen. Denn, obwol der letztgenannte Fachmann in seiner von Herrmann beifällig angeführten Kritik sich auch so stellt, als ob ich noch nie zuvor über das gegenseitige Verhältniß der Synoptiker gehandelt, noch nie die Anlage des Matthäus und Lukas umfänglicher dargethan hätte und mich um die einzelnen kritischen Probleme

1) Herrmann, a. a. O., S. 20. 2) Ebd. S. 12.

nicht kümmere, so ist dies, wie jeder, der es wissen will, weiß, bereits vor fünf und zehn Jahren geschehen. Damals habe ich der These, welche hier schlechthin als geschichtliche Forschung mit nun schon üblicher Einseitigkeit bezeichnet wird, meine Antithese mit ausführlicher Begründung entgegengestellt. Auf einige meiner Ausführungen, wie die über den Sprachschatz des Lukas, über sein Verhältniß zu Josephus wird überall verwiesen. Ebenso habe ich vor zwei Jahren in dieser Zeitschrift Harnack's Annahme, in dem Papyrusfragment von Fayum eine Spur des Urevangelismus gefunden zu haben, eingehend geprüft, und um der in Tendenz und Anlage ganz analogen Untersuchungen in meiner Apostelgeschichte willen hat Schürer's eigenes Organ mir ein energisches wissenschaftliches Streben zugeschrieben, ja wegen zu speciellen Eingehens auf die Einwürfe der Gegner in „einem Kommentar zum praktischen Gebrauche" mich getadelt.[1] Dazu beweist jedem, der sehen will, die Anlage und der Gedankengang meiner Untersuchungen über das Lukas- wie das Matthäus-Evangelium und die Apostelgeschichte, daß ich keineswegs die patristischen Zeugnisse zum Ausgangspunkt meiner Untersuchungen mache, sondern, da die Evangelien sich zunächst als anonyme Schriften darstellen, nur in ihnen selbst meinen Standpunkt nehme, um ihren Charakter, ihre Zeit und ihre gesammten Entstehungsverhältnisse, soweit das möglich, zu enträthseln, um dann die so gewonnenen Resultate mit den patristischen, von mir keineswegs als a priori normativ angesehenen Angaben zu vergleichen. Wie ich des Papias Zeugniß nicht auf die Evangelien selbst beziehe, sondern in dessen Beurtheilung von vornherein zumeist mit Weiffenbach zusammengetroffen bin, so stehe ich jedem patristischen Zeugnisse frei und kritisch gegenüber. Darauf, daß für den Autor biblischer Schriften, deren Verfasser sich nicht selber nennen oder deutlich bezeichnen, diese oder jene Person gehalten wird, lege ich geringeren Werth. Was mir infolge der Art, wie ich mich meines Glaubens gewiß geworden weiß und von der Wahrheit des Inhalts wie von der Wahrhaftigkeit der Verfasser der Evangelien innerlich überzeugt bin, in Betreff dieser feststeht, ist, daß dieselben in ihrer vorliegenden Gestalt nimmer das Produkt einer pia fraus oder irgendeines mythischen Prozesses, sondern in dem gottgewollten Gange der Entfaltung der Heilserkenntniß während des apostolischen Zeitalters nach ebendemselben Gotteswillen entstandene Zeugnisse von der thatsächlichen Heilsoffenbarung in Christo sind. Zu dieser durch die Art meiner Glaubensgewißheit bedingten Prämisse bildet aber die meiner Tadler, daß es keine Wunder gibt und darum wunderberichtende Schriften nicht ursprüngliche Berichte geben, sondern Produkte einer sich selbst innerlich umgestaltenden und damit unwahr werdenden Ueberlieferung sein müssen, nur das entsprechende Gegenstück. Beim Ausgehen von derselben ist ihr kritisches Verfahren nicht um eines Haares Breite voraussetzungsloser und daher auch nicht wissenschaftlicher als das meinige,

1) „Theol. Literatur-Zeitung", 1883, S. 201 u. 198. Ebenso erkennt Wendt, der sonst schon den jetzt geläufigen Ton anschlägt, daß ich in der Apostelgeschichte der Textkritik eine große Sorgfalt gewidmet und mich auf diesem Gebiet unbefangen zeige („Deutsche Literatur-Zeitung", 1883, S. 475).

und können sie sich dabei nicht einmal, wie wir gesehen, auf die Plerophorie ihres Glaubens stützen. An Begründung meiner eigenen und Auseinandersetzung mit den fremden Aufstellungen fehlt es bei mir nicht, wie jeder erkennen kann, dem es mit der Erkenntniß des Wirklichen Ernst ist. Daß ich über das Markusevangelium noch keine breitere Ausführung veröffentlicht habe, ändert daran nichts, da alle billig Denkenden a parte potiori auf das Ganze schließen werden.

Aber, wird vielleicht Herrmann sagen, das alles ändere an der Gestalt des corpus delicti, an dem „Kurzgefaßten Kommentar" nichts. Nun, aus Lust am Ignoriren gegnerischer Meinungen, wie es Weizsäcker in seinem „Apostolischen Zeitalter" und ebenso Pfleiderer in seinem Werke „das Urchristenthum" üben und dennoch wol in seinen Augen wissenschaftliche Größen bleiben, habe ich mit den wenigen Seiten für die Behandlung der isagogischen und historisch-kritischen Fragen, wie das eben Gesagte zeigt, mich nicht begnügt. Den mir vom Herausgeber des Kommentars seinerzeit ausdrücklich gegebenen Rath, für die Einleitung zum ersten Evangelium nur sechs, zu jedem der beiden anderen nur etwa zwei und eine halbe Seite zu verwenden, streng zu befolgen, haben mich auch Gründe bewogen, welche ich für wissenschaftlich völlig haltbar erachte. Geneigt konnte mich darin schon die Beobachtung machen, daß de Wette ein halbes Jahrhundert zuvor, als die kritische Behandlung bereits in voller Blüte stand, in seinem „Kurzen exegetischen Handbuch" sogar dem Matthäus nur vier, dem Lukas und Markus zusammen nur drei Seiten Einleitung voranschickte, und Bleek's zweibändige Erklärung der synoptischen Evangelien von Holtzmann der Veröffentlichung für werth erachtet ist, obwol sie bei Bleek's sonstiger umständlichen Weise nur zweiundzwanzig sehr groß gedruckte Seiten Einleitung hat. Es konnte darum eine solche Beschränkung nicht schlechthin für unwissenschaftlich gelten. Das Beginnen durch eine breite Aufzählung der vielen Modifikationen der kritischen Anschauungen mit hinzugefügten kurzen, eine wahrhaft wissenschaftliche Ueberzeugung niemals erweckenden Bedenken den Schein der Wissenschaftlichkeit zu wahren, unterließ ich aber, einmal weil ich von vornherein erkannte, daß ich den für die erste Lieferung des „Kurzgefaßten Kommentars" anfangs bemessenen Raum von 18 Bogen weit überschreiten müsse, und dem Zwecke des Kommentars es entsprechender erschien, die nothwendige Erweiterung des Umfangs ganz und voll der Auslegung des Inhalts anstatt den kritischen Vorfragen zuzuwenden. Dies mußte ich sogar für ein um so wissenschaftlicheres Verfahren erachten, als ich der Ueberzeugung bin, daß keine Seite des in der Verwandtschaft der drei ersten Evangelien der Isagogik vorliegenden kritischen Problems ohne das speciellste Eingehen auf die in Betracht kommenden Indicien auch nur irgendwie seiner definitiven Aufhellung näher gebracht werden kann. Darum entschloß ich mich, nur eine gedrängte Uebersicht meiner Gesammtanschauung zu geben, und deutete nur hier und da auf die Punkte hin, an denen bei meiner Auffassung die für andere bestimmenden Beobachtungen berücksichtigt waren. Ob ich dem Recht der Wissenschaftlichkeit mit einer Erweiterung der kritischen Partien — durch welche ich mich doch entweder nur zum Sprachrohr verschiedener Ansichten gemacht, also eine Ja- und Neintheologie getrieben haben würde, oder zu einer, wie die Sachen stehen, für die Entscheidung des

wissenschaftlichen Streites nicht belangreichen kürzeren Kritik, wie sie von mir verlangt ist, gelangt wäre — mehr genügt haben würde, stelle ich dem Urtheile aller unparteiisch Denkenden mit Rücksicht auf das zuvor Gesagte getrost anheim.

Den eigentlichen Anstoß an meinen Publikationen kann ich freilich mit dem eben Bemerkten nicht beseitigen. Das ist die Glaubensgewißheit, mit der ich den gesammten Inhalt der Evangelien und aller neutestamentlichen Schriften erfasse. Aber den Hohn, der mich deshalb trifft, will ich von mir auch nicht abwälzen. Es genügt, klar zu stellen, welches die tiefste Triebfeder zu den Verdächtigungen meiner Wissenschaftlichkeit ist. Es wäre ja etwas noch viel Uebleres als ein sacrificio dell' intelletto und würde auch den Ernst meines wissenschaftlichen Strebens auf Ergründung der Wahrheit thatsächlich in Zweifel stellen, wollte ich mich bei meinen wissenschaftlichen Arbeiten auf einen theologischen Standpunkt stellen, den ich um meiner Glaubensüberzeugung willen nicht nur nicht theilen kann, sondern der seinem offenbaren Ausgangspunkte nach sich mit einer Glaubensgewißheit begnügt, welche von mir als eine Illusion erkannt ist.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Ansprache zur Eröffnung der Allgemeinen Lutherischen Konferenz zu Hamburg am 12. Oktober 1887.

von D. Th. Kliefoth.

Unser Anfang geschehe im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat! Amen.

Hochverehrte Versammlung, theuere Glaubensgenossen! Indem ich nunmehr die fünfte Versammlung der Allgemeinen lutherischen Konferenz hiermit für eröffnet erkläre, lassen Sie es mein Erstes sein, im Namen Ihrer Ausschüsse Ihnen allen unseren Dank dafür auszusprechen, daß Sie, unserer Bitte nachgebend, hier mit uns zusammengetreten sind, um uns einmal wieder miteinander, Herz an Herz und Schulter an Schulter, auf den Einen Grund zu stellen, der gelegt ist. Lassen Sie uns denn auf diesen Einen Grund treten, der uns vereint; lassen sie uns von ihm aus miteinander Umschau halten in dieser Zeit und Welt, die uns umgibt; lassen Sie uns in Einigkeit des Geistes und des Glaubens nach den Wegen fragen, welche der Herr uns gehen heißt in dieser Zeit und Welt — so wird unser Gott und Herr unser Gebet erhören gewißlich, und wird Sein Antlitz über uns leuchten lassen, daß wir „auf Erden erkennen seine Wege".

Aber ehe wir in die Tagesordnung eintreten, verehrte Glaubensgenossen, bitte ich um die Erlaubniß Ihnen mit kurzen Worten darlegen zu dürfen, was ihre Ausschüsse bewogen hat, Sie eben jetzt, und zwar auf das Ihnen vorliegende Programm hin einzuladen. Es ist dies geschehen angesichts der kirchenpolitischen Gegenwart, wie sie sich seit kurzem gestaltet hat. Diese kirchenpolitische Gegenwart ist Ihnen bekannt; bekannt auch die Folgen, die aus derselben drohen, bekannt auch die Fragen, welche sich angesichts solcher Folgen von selbst stellen. Aber es ist Ihnen auch bekannt, daß sich auf diese Fragen sehr verschiedene Antworten geben lassen und bereits theoretisch und praktisch gegeben worden sind. Da sind nun Ihre Ausschüsse der Ansicht gewesen, daß auch unsere lutherische Kirche auf diese Fragen eine Antwort, eine gerade ihrem Wesen eignende Antwort habe, und daß sie diese Antwort auch laut werden lassen müsse zu ihrer eigenen inneren Befestigung und zum Zeugniß nach außen. Meine verehrten Glaubensgenossen, wir Mitglieder Ihrer Ausschüsse sind nicht gemeint vor Sie hintreten zu wollen als Vertreter der lutherischen Kirche, als solche, die von derselben ein Mandat hätten in ihrem Namen zu sprechen. Aber treue Söhne der lutherischen Kirche zu sein sind wir uns bewußt; wir wissen und bekennen vor aller Welt, daß wir sie liebhaben, und weil wir sie liebhaben, haben wir auch ihr Wesen liebend zu erfassen gesucht: wir haben uns in ihre Denkweise hineinzudenken, in ihr Leben einzuleben getrachtet; wir haben auch ihren Ursprung angesehen, ihren göttlichen Beruf, und aus ihren Bekenntnissen ihre Stimme gehört; wir haben sie auch begleitet auf den Wegen, welche Gott sie durch die Geschichte geführt hat, und haben betrachtet, wie sie da sich gestellt und gehandelt hat. Und

aus dem allen haben wir Klarheit über das unserer lutherischen Kirche eignende Wesen zu gewinnen gesucht.

Darf ich mit kurzen Worten andeuten, was sich uns so als das der lutherischen Kirche eigenthümliche Wesen ergeben hat, soweit es nämlich für die Beantwortung der aus der kirchenpolitischen Gegenwart erstehenden Fragen in Betracht kommt?

So lassen Sie mich so sagen: Das Wesen der lutherischen Kirche im Unterschiede von anderen christlichen Kirchen liegt (in der hier fraglichen Beziehung) in der Stellung, welche sie zu der Macht, ich meine, zu der Macht dieser Welt nicht sich selbst gegeben, sondern durch Gottes Führung in geschichtlichem Wege empfangen hat; und diese Stellung besteht darin, daß sie eine Macht solcher irdischen Art nicht ist, und solcherlei Macht nicht hat, ja solcherlei Macht gar nicht haben kann, noch soll, noch will. Die römische Kirche ist Macht und hat Macht; auch die reformirte Kirche hat hier und da und zu Zeiten Macht gesucht; die lutherische Kirche ist (in diesem Sinne) nicht Macht, hat nicht Macht, sucht nicht Macht. Sie sehen es ja: die lutherische Kirche hat keinen Papst, von dem sie sagen könnte: „Der Papst ist der Herr der Welt"; die lutherische Kirche kann und darf auch nicht die Massen zusammenscharen zur Kriegsmacht gegen die Welt, wie etwa einst Cromwell, um ihre Hallen zu bauen mit Gewalt und ihre Gemächer mit Unrecht; sondern die lutherische Kirche hat nur Einen Herrn, den Einen, der einst die Dornenkrone trug, der jetzt vom Himmel herab sein Reich als Kreuzreich über die Erde führt, und der allerdings einmal seine Feinde zum Schemel seiner Füße legen und über die Welt herrschen wird, aber das erst auf einer neuen Erde und dann auch nicht blos für die Lutheraner, sondern für alle, die an seinen Namen glaubten, daß sie das ewige Leben hätten. Heraus aber aus diesem Grundwesen der lutherischen Kirche bestimmen und begrenzen sich dann auch für sie das Ziel ihrer Thätigkeit und der Umfang ihrer Thätigkeit und die Mittel ihrer Thätigkeit. Denn gewiß hat auch die lutherische Kirche ihre Thätigkeit; darin ist auch sie eine Macht und hat Macht, daß sie von ihrem Herrn eine eigenthümliche Gabe empfangen hat und damit auch einen bestimmten Beruf. Das ist ihre Gabe, daß ihr das reine Wort Gottes gezeigt ist in seiner Klarheit, und das ist ihr Beruf, daß sie dieses Evangelium Gottes lauter und rein bei sich selbst bewahre und vor der Welt mit Wort und That vertrete und bezeuge, in dem Glauben, der die Welt überwindet. Und danach bestimmt und scheidet sich denn auch, was ihr ziemt und nicht ziemt. Es ziemt der lutherischen Kirche nicht, nach weltlichen Mitteln zu greifen, nach Geld und Reichthum zu lüsten, Gewalt oder List zu üben; es ziemt ihr nicht, propagandistisch vor anderer Thür zu fegen und in fremdes Amt zu fallen; es ziemt ihr nicht, auf Menschenkraft zu bauen und, als ob der große Haufe es thäte, Bund zu machen mit solchen, die doch nicht mit ihr auf einem Grunde stehen, nicht mit ihr dasselbe Ziel erstreben und darum ihr auch nichts helfen können; es ziemt ihr nicht, in Vielgeschäftigkeit sich zu verflechten in die Händel der Welt und der Welt Werke besorgen zu helfen. Sondern das ziemt der lutherischen Kirche: daß sie sich vertiefe in das Wort der Wahrheit, welches ihr vertraut ist; daß sie dies Wort der Wahrheit der Welt bezeuge und gegen die Welt behaupte; und daß sie, wo sie

so zu Werk und Kampf schreiten muß, allein den Herrn ihre Kraft sein lasse, und wo sie den Wegen nachfragt, die sie dann zu gehen hat, allein auf die Hände ihres Herrn sehe, wie die Magd auf die Hände ihrer Herrin, — das ziemt der lutherischen Kirche. Denn, daß wir alles zusammenfassen in ein einziges Wort: die lutherische Kirche ist nicht wie Martha, sie ist die Maria, die zu des Herrn Füßen sitzt.

Das, meine hochverehrten Glaubensgenossen, ist, wie Ihre Ausschüsse meinen, das Wesen der lutherischen Kirche. Aus diesem Wesen heraus muß sich uns die Antwort ergeben auf die Fragen, welche die kirchliche Gegenwart an die lutherische Kirche stellt. Wie das? Das werden Ihnen nun die Freunde, welche die Referate übernommen haben, näher darzulegen sich bemühen. Wir bitten Sie, daß Sie es alles mit uns prüfen und das Gute behalten, auf daß wir auf Erden erkennen des Herrn Wege und lernen gewisse Tritte thun mit unseren Füßen. Unser Gott und Herr aber schenke uns seines Geistes Beistand, daß wir es in seinem Namen beginnen und vollbringen zu seiner Ehre! Das walte Gott!

Stellung und Aufgabe der ev.-lutherischen Kirche gegenüber dem Vordringen der römisch-katholischen Kirche in der Gegenwart.

Vortrag auf der Allgemeinen Lutherischen Konferenz zu Hamburg am 12. Oktober 1887

von D. **Chr. E. Luthardt.**

Das Thema, dessen Besprechung mein Wort einleiten soll, gilt der Stellung und Aufgabe der ev.-lutherischen Kirche gegenüber dem Vordringen der römisch-katholischen Kirche in der Gegenwart. Man wird nicht sagen können, daß dieses Thema willkürlich gewählt oder eine Herausforderung sei. Sie ist uns so nahe vor die Füße oder vielmehr so ernst auf das Gewissen gelegt, daß wir fürchten müßten, eine Pflichtversäumniß zu begehen, wenn wir eine Allgemeine lutherische Konferenz halten würden, ohne dieses Thema zu besprechen.

Man wird auch nicht etwa sagen können, wir fangen Streit an, wo Friede ist. Es würde doch auch nur unwillkürlich ein Lächeln bei uns hervorrufen müssen, wenn man römischerseits uns von Friede redete. Trotzdem lautet das Thema nicht streitbar und ist nicht als ein Kriegsruf gegen jene gemeint, sondern als ein Mahnruf an uns, und als eine Erinnerung an unsere Aufgabe jenen gegenüber. Und wenn von diesen Dingen nicht geredet werden kann, ohne daß der Gegensatz, der uns von der Kirche des Papstes trennt, uns vor die Augen und die Seele tritt, und ohne daß vielleicht manch scharfes Wort fällt, so wollen wir dabei nicht vergessen, daß gottlob! doch noch ein Erbe aus der Vergangenheit uns und jenen gemeinsam ist, und daß unsere Vorgeschichte durch die Jahrhunderte vor der Reformation hindurch bis in die Tage der Apostel und Apostelschüler zurückreicht, wenn wir auch jenen nicht verschweigen dürfen, daß die

legitime Tochter der apostolischen Kirche in Wahrheit unsere Kirche ist und ihre Lehre das Zeugniß der Jahrhunderte hat, während dort das Erbe des urchristlichen Wahrheitbesitzes durch alle die fremde Zuthat, die sich im Laufe der Zeit an die apostolische Ueberlieferung angesetzt hat, verdeckt und mehr oder minder unwirksam gemacht ist; daß wir es daher nicht gleichgültig mit ansehen können, wenn diese Wahrheitsfälschung unserem Volke für seligmachende und heilsnothwendige Wahrheit verkauft werden soll.

Wir wissen wohl, welche Verantwortung unserem Volke gegenüber kirchliche Polemik hat. Nichts soll uns ferner liegen als kirchliche Zwietracht zu säen. In schweren Erfahrungen haben wir gelernt uns zu vertragen; denn die Wunden, welche jener traurigste aller Kriege im 17. Jahrhundert unserem Volk und Vaterland geschlagen, sind noch nicht völlig geheilt. Wehe der Hand, welche die alten Leidenschaften des kirchlichen Fanatismus wieder wach riefe! Aber wir glauben sagen zu dürfen, dieser Fanatismus ist keine Eigenschaft der Evangelischen. Und wo er sich doch hier und da bei uns zeigen sollte, wären wir die Ersten ihn zu verurtheilen. Aber es ist nun, soll ich sagen das Verhängniß oder der Beruf unseres Volkes, daß vor allem auf seinem Boden jener Gegensatz zwischen Rom und dem Evangelium ausgekämpft oder wenigstens gekämpft werde, und wir haben die Last dieses Berufes zu tragen. Warum uns dieses Los zugefallen? warum es nicht so fortgegangen ist, wie es sich anließ; als vielleicht neun Zehntel unseres Volkes dem Evangelium zugefallen waren? Wir wissen es nicht. Es war wol auch unsere eigene Schuld. Wir müssen uns beugen unter die Hand Gottes. Man hat unser Volk und Land wol das Herz Europas genannt. Durch das Herz gehen die tiefsten Kämpfe und die innersten Entscheidungen. So geht denn auch dieser tiefste und schmerzlichste aller Gegensätze innerhalb der Christenheit durch das Herz unseres Volkes hindurch. Die anderen Völker Europas tragen leichter an der religiösen Frage; am leichtesten die romanischen Völker. Unser Volk hat von jeher die religiöse Frage sehr ernsthaft genommen. So schneidet denn auch dieser Gegensatz durch seine Seele. Um so mehr wollen wir daran denken, daß die Waffen unserer Ritterschaft nicht fleischliche, sondern geistliche sind, nicht Zwang und Gewalt oder Erregung fleischlicher Leidenschaft, sondern das Wort Gottes und der Ernst des Glaubens. Dafür hat unser Volk auch in der römischen Kirche Sinn und Verständniß. Und wir glauben gewiß, wenn wir es nur mit unseren Volksgenossen auf jener Seite und mit seiner unbefangenen Frömmigkeit zu thun hätten, wir würden uns leichtlich vertragen. Es ist der fremde Geist, der in ihm Macht gewonnen hat und sein Blut zu vergiften droht, worin die Gefahr liegt. Denn wir täuschen uns wol nicht, wenn wir fürchten, daß jener Gegensatz sich noch mehr verschärfen werde. Je mehr Rom seine Konsequenzen zieht und seine Geschicke sich vollziehen, um so mehr wird sein Gegensatz gegen das Evangelium heraustreten und wird es gegen uns eine immer feindseligere Stellung einnehmen, wir mögen wollen oder nicht. Wir hören jetzt schon aus so manchen Stimmen jenes bekannte non licet esse vos heraus: wir haben in Roms Augen keine Berechtigung der Existenz. Und wie es uns ergehen würde, wenn Rom Macht bekäme, und könnte, wie es möchte, das hat man uns oft und deutlich genug gesagt, sodaß wir darüber nicht im Zweifel sein können. Der Syllabus verwirft (in

Nr. 24) die Irrlehre, „daß der Papst nicht die Gewalt haben sollte, Gewaltmittel anzuwenden". Und unter den Sätzen des jüngsten Koncils über die Kirche erklärt der 12. Kanon jeden für verflucht, welcher leugnet, daß der Kirche von unserem Herrn und Heiland nicht auch die Gewalt übertragen sei, die Verirrten und Halsstarrigen durch äußeren Urtheilsspruch und heilsame Strafen zu züchtigen und zu zwingen. Was das für heilsame Strafen sind, wissen wir aus der Geschichte der römischen Bekehrungen früherer Jahrhunderte, z. B. in Oesterreich und Frankreich sattsam. Und damit wir darüber nicht in Zweifel seien, haben nicht blos amerikanische Bischöfe seinerzeit in öffentlichen Aussprachen, sondern auch das officielle Journal Roms, die „Civiltà cattolica", es rückhaltlos dahin erläutert daß darunter auch Kerker, Geldstrafen und Schläge zu verstehen seien. Wie weit aber hierin bei Einzelnen die Phantasie geht, möge das Wort des römischen Kontroversisten Windeck zeigen: Oportet Lutheranos et omnes alios haereticos mortis supplicio exterminandos, interficiendos, propellendos, reprimendos, delendos, ustionibus et sectionibus exscindendos, tollendos, explodendos, viriliter exstirpendos, trucidandos, internecione delendos.[1] Soviel wir die Schrift kennen, ist diese Methode der Bekehrung und Seelenrettung nicht ganz nach der Weise unseres Herrn und Heilandes, wenn er die Verirrten und Mühseligen in freundlichen Worten zu sich ruft. Daß jene Drohungen aber auch uns angehen, ist nicht minder außer Zweifel, da wir ja nach römischer Lehre durch die Taufe sämmtlich Glieder der römischen Kirche und Untergebene des Papstes geworden[2] und also auch von Rechts wegen seiner Jurisdiktion unterworfen sind.

Es ist aber — und das ist die erste Betrachtung, zu der ich nach diesen einleitenden Worten übergehe — das Verhältniß zwischen der römischen Kirche und uns ein wesentlich anderes geworden, als es in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts war. Ich weiß wohl, daß die römische Kirche seit dem Tridentinum im wesentlichen stets dieselbe geblieben ist. Während die abendländische Kirche vordem noch das Evangelium in ihrem Schose barg, sodaß sie gleichsam von zwei Völkern in ihrem Leibe schwanger war, so hat Rom mit der Verwerfung des reformatorischen Zeugnisses den nach dem Geist Geborenen aus seinem Hause ausgetrieben, sich gegen das Evangelium abgeschlossen und sich dem Jesuitismus ausgeliefert, welcher Roms Sache zu seiner eigenen gemacht, damit aber über Rom Macht gewonnen, sein Verhängniß geworden ist und es nun von Konsequenz zu Konsequenz fort treibt. Das Dogma des Vatikanismus ist bereits von den Jesuiten in ihrer Theologie und von Lainez zu Trient aufgestellt worden, und unser großer Dogmatiker Johannes Gerhard hat es bereits in seiner gelehrten Confessio catholica mit runden Worten als das Prinzip der römischen Kirche

1) Zurufe aus der Versammlung: Deutsch! Der vortragende Referent: Dergleichen muß man gar nicht deutsch sagen, kurz eben: wir sollen um einen Kopf kürzer gemacht werden. Vgl. auch Bellarmin (Jesuit) † 1621 Disputt. de controversiis 1596 T. 1, p. 1823: haeretici excommunicari jure possunt, ut omnes fatentur, ergo et occidi. Johannes de Alloza (Jesuit) † 1666 Flores summarum 166[7] p. 473: haeretici impoenitentes morte puniuntur.

2) Z. B. Breve Pius' VII. von 1803: „Nach Schrift, Koncilien und Tradition bleiben die Häretiker den Gesetzen der katholischen Kirche stets unterworfen".

und Theologie formulirt. In der Geschichte der Gegenreformation aber hat man es in blutige und thränenreiche Wirklichkeit übersetzt. Aber nachdem der Geist der Aufklärung auch auf dem Boden der römischen Kirche so gut wie in der unserigen sein verödendes Werk gethan und in der schweren Schule, in welche Gott unser Volk am Anfang dieses Jahrhunderts genommen, die edle Saat, welche die einsamen Zeugen in der Aufklärungszeit ausgestreut und gepflegt, so hoffnungsgrün aufgegangen war, und nicht zum wenigsten von evangelischen Kreisen aus sich der Hauch neuen warmen Lebens auch katholischen Kreisen mitgetheilt hatte, da konnte es wol scheinen, als sollten die alten Haderzeiten, wenn auch nicht in äußerer Einheit — das war unmöglich —, aber doch im Geiste gegenseitiger Anerkennung und friedlichen Verkehrs untergehen.

Wir wissen alle aus vielen Mittheilungen von jenen Frühlingstagen des neuen christlichen Lebens in beiden Kirchen, wo das Reich Gottes das gemeinsame Interesse jener Kreise im Münsterland oder in Frankfurt oder in Süddeutschland bildete und die neu erweckten Kinder Gottes hin und her in den Landen einander aufsuchten, sich aneinander freuten und über die kirchliche Scheidewand hinüber einander die Hände reichten und Grüße tauschten in dem einen Namen Jesus Christus. Damals war es, daß ein Bischof Sailer, als Tholuck von der Gesandtschaftspredigerstelle in Rom zurückkehrte und Sailer besuchte, seine Freude über diesen Fortschritt der christlichen Liebe aussprach, daß auch am Sitze des H. Vaters die Protestanten Gottesdienst haben dürften, und der Regens Wittmann, der spätere Bischof von Regensburg, den Seminaristen jene Nachricht mit dem freudigen Ausruf mittheilte: „Höret, der Papst läßt in Rom jetzt Evangelium predigen". Die Aeußerungen des „H. Vaters", auch eines Leo XIII., über den evangelischen Gottesdienst und die evangelischen Schulen in Rom lauten allerdings etwas anders. Der Unterschied wird freilich erklärlich, wenn wir hören — wie ich aus Tholuck's Munde gehört — daß Sailer aus seiner Bibliothek eine Bibelauslegung herunterholte, in welcher das Wort des Herrn über die Sünderin Luk. 7: „Ihr ist viel vergeben; denn sie hat viel geliebt" dahin gedeutet war: ihr ist viel vergeben, darum hat sie viel geliebt, und von dieser Auslegung erklärte: der hat's getroffen; so ist's. Da konnte es denn auch geschehen, wie ich es erlebt, daß bei der Beerdigung des evangelischen Stadtpfarrers der katholische seinem Kollegen Worte der Anerkennung am Grabe widmete. Oder daß, wie ich in den vierziger Jahren Zeuge davon war, ein kleiner Kreis tiroler Weltpriester und Professoren aus dem Benediktinerorden, die an einem nordtiroler See ihre Sommerfrische zu halten pflegten und in deren Gesellschaft ich zu wiederholtenmalen mich dort befand, in freudige Erregung gerieth, als sie vernahmen, Hengstenberg sei auf der Durchreise anwesend. Ich mußte der Ueberbringer ihrer Bitte sein: er möge doch ja den Tag hier verweilen, sie würden gern in dem besetzten kleinen Hause, wie es damals war, Raum schaffen. Und als ich den Bescheid bringen mußte, daß Hengstenberg ihren Wunsch nicht erfüllen könne, weil er in Gesellschaft reise und der Gang der Reise bestimmt sei, war es ihnen leid, und solange der Kahn, der die Reisegesellschaft trug, auf dem See sichtbar war, verfolgten ihre Augen die Scheidenden. Das klingt uns jetzt wie eine Mär aus längst vergangenen Tagen. Und einer jener Benediktiner — ich kann ja seinen Namen, des trefflichen Flir von Inns-

bruck nennen — nahm eines Tages uns nach Tisch beiseite und fragte uns, ob er nicht Luther ähnlich sehe; und als wir es ihm bestätigten — sein Gesicht und seine Gestalt konnten daran erinnern und er hatte etwas Volksthümliches in seiner ganzen Art —, freute er sich herzlich und schien geschmeichelt davon. Er ist später in Rom wol römischer geworden, aber das ehrliche deutsche fromme Gemüth hat er sich immer bewahrt, auch als päpstlicher Hausprälat und Auditor der Rota romana bis zu seinem zu frühen Tode. Das aber und Aehnliches ist längst dahin, verschwunden und verklungen, und nur hier und da, etwa an stillen Orten, begegnen uns schwache Erinnerungen daran.

Wir werden gern zugestehen, daß es bei jenen ersten Anfängen neuen Lebens nicht bleiben konnte. Wir nehmen auch für uns das Recht und die Nothwendigkeit in Anspruch, daß die Zeit des jugendlichen Enthusiasmus dem Mannesalter kirchlicher Reife und Entschiedenheit weichen mußte. Aber während bei uns diese Entwickelung in die tiefere und vollere Erfassung der Heilswahrheit unseres Bekenntnisses hineinführte, ist es das Verhängniß Roms, daß es seine Kirchlichkeit in die Pflege eines äußerlichen und schwärmerischen Kultus, in die unbedingte Rückkehr zur Theologie der Scholastik und in die Ausbildung des kirchlichen Absolutismus setzen muß. Der Träger von allem dem aber ist der Jesuitenorden in der römischen Kirche. Es war bedeutsam, daß das Papstthum, nachdem es aus napoleonischer Gefangenschaft wesentlich durch die Mithülfe eines ketzerischen und eines schismatischen Fürsten wieder frei geworden und in seine Herrschaft wieder eingesetzt war, seinen neuen Anfang mit der Herstellung des Jesuitenordens bezeichnete, welchen der unfehlbare Klemens XIV. (Ganganelli) durch die Bulle Dominus ac redemptor noster am 16. August 1773 für immer und ewig aufgehoben hatte, weil das zum Frieden der Kirche nothwendig sei. Seitdem begann die nie ganz unterbrochene Gegenarbeit gegen jene irenische und mehr oder minder evangelische Denkweise und Richtung in der römischen Kirche mit verstärkter Kraft und siegreich. Die römische Kirche unserer Tage ist der Führung und Herrschaft jenes antievangelischen Geistes verfallen wie nie zuvor. Und der Friedenspapst, wie man den Politiker Leo XIII. gern nennt, hat in seinem Breve vom 13. Juli 1886 dem Jesuitenorden und seiner Thätigkeit das höchste Lob ertheilt und ihm alle seine Privilegien neu bestätigt. Als Ende der dreißiger Jahre in Bayern gegen die Absicht, den Jesuitenorden dort einzuführen, eine lebhafte Bewegung entstand, schrieben die bekannten „Historisch-politischen Blätter": Nur Schwachköpfe fürchten sich vor den Jesuiten. Da schrieb Harleß 1839 seinen „Jesuitenspiegel", zu zeigen, daß man allerdings Grund habe, sich vor dem großen sittlichen und religiösen Schaden zu fürchten, den sein Wirken im Gefolge hat. Das Werk des jesuitischen Geistes ist jene Veräußerlichung des religiösen Lebens, über welche nicht nur eine Amalie von Lasaulx so bitter klagte, sondern welche das Merkmal des modernen Katholicismus überhaupt ist und das Christenthum dort auf den Boden des Heidenthums herabzuziehen droht, wie es z. B. in Italien, besonders in Unteritalien, sich so breit macht[1] und je länger je mehr auch

1) Vgl. die Schilderungen in der „Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung". Der Philosoph Augusto Vera († 1885 zu Neapel) sagt: Der italienische Katholicismus steht dem Heidenthum

das religiöse Leben unseres katholischen Volkes zu verderben droht. Wenn sich sonst die frommen Christen beider Kirchen in dem Namen begegneten, dem allein sich aller Knie beugen sollen, und der der einige Mittler ist zwischen Gott und den Menschen, so hat man in unseren Tagen zur Eröffnung des Vatikanischen Koncils von der Menschwerdung Gottes auch im Papste gepredigt, und jene Pilger von Einsiedeln haben in ihrer Adresse Pius IX. gehuldigt mit den Worten des Petrus zum Herrn: „Wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens". Und Philipps in seinem Kirchenrecht (II, 1, S. 323) hat diese Anwendung gerechtfertigt. Man hat zwar auch in früheren Zeiten in der Verherrlichung des Papstes das Unglaublichste geleistet. Man hat sich nicht gescheut, den Papst nicht nur monarcha orbis, Herr der Welt,[1] sondern dominus ac deus noster[2] zu nennen zur selben Zeit, wo Petrarca das Sittenverderbniß des päpstlichen Hofes zu Avignon nicht stark genug schildern kann;[3] man hat im Laterankoncil, welches der Reformation unmittelbar vorherging, den kriegerischen, aber ganz ungeistlichen Julius II. als alter deus in terris[4], als anderer Gott auf Erden, den Mann des ästhetischen Genusses Leo X. (wie auch jetzt Leo XIII. wieder) als den Löwen aus dem Stamme Juda begrüßt und die Psalmenworte, die von Gott oder Christus handeln, auf ihn übertragen.[5] Aber die Gegenwart beeifert sich, es diesen Vorbildern nachzuthun. Ich habe eine Photographie in Händen gehabt, wie sie in Frankreich von geistlicher Seite aus zu Tausenden verbreitet worden — bei uns wagt man, wie scheint, dergleichen noch nicht —, auf welcher das Schiff der Kirche dargestellt wird: französische Soldaten bilden die Mannschaft und klettern im Tauwerk, Christus selbst schläft hinten im Schiff, vorn aber sitzt der Papst mit seiner Krone und breitet über die Wellen besänftigend seine Hände aus — Christus kann ruhig sein, sein Stellvertreter hat ihm die Fürsorge für die Kirche abgenommen.[6] Das ist die geistliche Speise, mit der man dort das Volk speist, und die man auch unserem Volke zugedacht hat. Wenn

am nächsten, und in diesem Sinn darf man wol sagen, daß er die Irreligion in der christlichen Religion ist. . . Es kann seltsam erscheinen, daß Italien, der Sitz des Papstthums, in gewisser Beziehung der Sitz der Irreligion ist, und doch ist dem so. . Der Italiener verhält sich zur Religion gedankenlos; entweder er verspottet sie, oder er unterwirft sich duldend und blind der Kirche, während die unruhige Natur des Franzosen zwischen dem Katholicismus und der Revolution hin und herschwankt. Bei Gregorovius in der „Zeitschrift für allgemeine Geschichte", 1887, Heft VIII, S. 561 ff.

1) Gieseler, „Lehrbuch der Kirchengeschichte", II, 4, S. 223.

2) Gieseler, a. a. O. II, 3, S. 98.

3) Vgl. Gieseler, a. a. O., S. 110.

4) Von Christoph Marcellus in einer von dem Laterankoncil in der vierten Sitzung am 10. December 1512 gehaltenen Rede.

5) In der sechsten Sitzung des Laterankoncils von 1516 wurde Leo X. genannt: Leo de tribu Juda et radix David. In der neunten Sitzung redete Antonius Puccius den Papst mit den Worten des 72. Psalms an: Omnes reges terrae adorabunt te et tibi servient. In der ersten Sitzung wurde der Papst angeredet: vestra divina majestas; in der neunten: simillimus deo et qui a populis adorari debet.

6) „Janus", S. 42: „Gott hat sich schlafen gelegt; denn statt seiner waltet sein stets wacher und untrüglicher Vikarius auf Erden als Weltregierer, als Gnaden- und Strafenspender". Vgl. überhaupt meine „Apologetischen Vorträge über die Heilswahrheiten des Christenthums", 5. Aufl., 7. Vortrag, Anm. 21, S. 306 ff.

vordem die Gläubigen bei uns sich in der gemeinsamen Liebe zu ihrem Herrn und Heiland begegneten, so sind es jetzt die verschiedenen Madonnenerscheinungen, welche Kinder ꝛc. hatten, und das wunderkräftige Wasser von Lourdes, das in Massen verschickt wird, und dergleichen, wir müssen doch sagen, kindische Dinge mehr, was die Gemüther dort in Anspruch nimmt, oder etwa theologische Fragen wie die, wie weit Maria beim Versöhnungswerk mitbetheiligt sei oder im Abendmahl mit empfangen werde. Als sie beide gestorben waren, Christus und Maria, heißt es in einem Fastenmandat des Bischofs von Ferrara, konnte man zweifeln, ob der Gottmensch mehr mit seinem Blute oder Maria nicht mit ihren Thränen die Welt erlöst habe.[1] Der Jesuit Fabius Ambrosius Spinola schrieb in seinem „Festival- oder Festbüchlein", deutsch von Sigism. Lauser, ebenfalls aus der Gesellschaft Jesu, zu Dillingen 1686 mit Erlaubniß der Oberen erschienen, S. 263 f.: „Es ist keiner, o seligste Jungfrau, der selig werde als durch dich; niemand ist, der von Uebeln errettet wird als durch dich, o du allerreinste; keiner ist, dem eine Gnade zutheil werde als durch dich, o du allergeliebteste. Sie weiß alles was gewesen ist oder sein wird außer jenen Sachen, die sonderbar Christum berühren". Und an einem späteren Ort (S. 325): „Es wird auch im Namen Mariä aller Kniee gebogen, derer die im Himmel, auf Erden und in der Hölle sind". Was fehlt da noch an der Gottheit Maria's? Und in der Sache ist es heute noch ebenso. Der Marienverehrer Pius IX. erklärte in der Encyklika vom 2. Febr. 1849: „Daß aller Grund unseres Vertrauens auf der allerheiligsten Jungfrau ruht, weil Gott die Fülle alles Guten in Maria niedergelegt hat; was an Hoffnung in uns ist, was an Gnade, was an Heil, strömt aus ihr uns zu, weil es so der Wille dessen ist, der wollte, daß wir alles haben sollten durch Maria". Wir aber wissen doch aus der Schrift, daß kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darin sie selig werden sollen, als allein der Name Jesu. Doch wo sollte ich aufhören mit diesen Ueberschwänglichkeiten, die ihr selbst, der Seligen und Demüthigen, wenn sie davon wüßte, ein Greuel sein müßten. Aber da werden wir wohl verstehen, warum z. B. Pusey, als er von einer Reise durch Frankreich nach England zurückgekehrt, seinen Eindruck dahin zusammenfaßte: er habe wol gesehen, die Kirche Englands sei eine Kirche Jesu Christi, die Kirche Frankreichs eine Kirche der Maria. Und einen anderen Eindruck, muß ich bekennen, habe ich von Südfrankreich auch nicht gehabt. Und immer neue und sinnlichere Kulte bringt man auf, deren Boden die schwärmerische Phantasie ist. Denn Luther zwar hat seine Glaubensgewißheit im Gewissen erkämpft und auf das Evangelium gegründet, Loyola dagegen in der Phantasie gewonnen und auf dem Boden der Schwärmerei erbaut, und dieser üppige Boden treibt immer neue Blüten.

Das ist die eine Frucht des neuen Geistes; eine andere die unbedingte Rückkehr zur Theologie der Scholastik. Es ist der Charakter insonderheit der römischen Schule, in jener Welt der Scholastik sich abzuschließen und jene doch sehr zweifelhafte Stufe der Erkenntniß mit dem Rang der Vollkommenheit zu bekleiden. Es schien wol in den Anfängen der neueren katholischen Theologie, als sollte eine Zeit auch theologischen Verständnisses und Verkehrs anbrechen. So viel wir gegen

1) Uhlhorn, „Das römische Concil". Hannover 1870, S. 86.

Möhler's Symbolik mit Recht einzuwenden haben, so haben wir doch den edlen Geist dieses Theologen und den Ernst seiner Arbeit stets hochschätzen müssen. Und noch mancher andere Name wäre seinem Namen anzureihen. Für die Träger der römischen Schule, einen Perrone und wie sie sonst heißen, hört alles Verständniß und alle Würdigung evangelischer theologischer Arbeit auf. Das ist der zelotische Scholasticismus, wie ihn der treffliche Flir in seinen Briefen aus Rom nennt und fürchtet, so treu dieser Wackere seiner Kirche war und bei aller Gunst Pius' IX. und des Kardinal Reisach, deren er sich erfreute, und bei seiner hohen kirchlichen Stellung. Er habe in Rom, schreibt er, deutsche Wissenschaft erst wahrhaft schätzen gelernt, wenn auch in kasuistischer Gewandtheit die Italiener überlegen seien; dabei aber, fährt er in seinem Briefe fort, haben sie einen immensen Hochmuth; sie halten sich für die Wissenden ohne Irrthum. Das jesuitische System ist ihm bedenklich; er fürchtet von der ausschließlichen Herrschaft der Scholastik; die exaltirten Köpfe besonders aus Westfalen und den Rheinlanden machten ihm ernste Sorge; sein deutsches Gemüth erregt sich über die welschen Intriguen ꝛc.; er hält die Stärkung des deutschen Elements für unbedingt nothwendig. „Je mehr ich Rom — er meint das geistliche Rom — kennen lerne, desto misanthropischer ziehe ich mich von der Außenwelt zurück." „Rom muß sich an Deutschland auffrischen", ruft er aus. Es ist nicht geschehen und wird nie geschehen. Statt daß die römische Kirche germanisirt wurde, ist die germanische Kirche romanisirt worden und wird es immer mehr werden. Damit aber erweitert sich auch die Kluft zwischen jenen und uns immer mehr.

Diese Romanisirung liegt in der Natur der Sache. Das Papstthum ist je länger je mehr eine italienische Institution geworden.[1] Seitdem Hadrian's VI. Reformversuch mit seinem Leben ein so rasches Ende genommen, ist kein deutscher Papst wieder auf dem Stuhl Petri gesessen. Man traut wohl den Deutschen nicht recht. Ihr deutsches Gemüth und Gewissen könnte am Ende mit der römischen Politik durchgehen. Der Welschen ist man sicherer. Denn die Konsequenzen der formalen Logik zu ziehen, ohne Gemüthseinreden u. dgl., darin ist der romanische Geist, wie scheint, dem deutschen überlegen. Das römische System aber ist ein System rein formaler juristischer Logik. Nach dieser juristischen Logik aber ist der Absolutismus der päpstlichen Gewalt und die Infallibilität des obersten Lehrers und Regierers der Kirche die einfache Konsequenz der Ausschließlichkeit und Unfehlbarkeit der äußeren Kirche und ihres Lehramts. Das Vatikanum hat nur den Punkt auf das i gesetzt, als es diese logische Folgerung zum Dogma erhob. In dieser logischen Folgerichtigkeit bestand die Stärke der päpstlichen Partei unter den Bischöfen und die Schwäche der deutschen Opposition. Von einem Augenzeugen, einem früheren Benediktiner des Bonifatiusklosters in München, ist mir seinerzeit lebhaft geschildert worden, wie diese Oppositionsbischöfe zerschlagen und rathlos von Rom zurückkamen. Was wollten sie thun? Sie mußten der äußeren Einheit der Kirche ihren Intellekt und der logischen Konsequenz ihr kirchengeschichtliches Wissen zum Opfer bringen. Wohl denen, denen das Maß ihrer kirchengeschichtlichen Kenntnisse keine solche

1) Vgl. „Apologetische Vorträge über die Heilswahrheiten des Christenthums". 7. Vortrag, Anm. 22, S. 307.

Skrupeln bereitete wie dem Verfasser der causa Honorii. Und derer war weitaus die Mehrzahl, wol von Pio nono selbst an. Ubi Papa ibi ecclesia, wo der Papst ist, da ist die Kirche: in diesem Satz faßte jener bayerische Dorfpfarrer, mit dem ich in den vierziger Jahren einmal eine längere lateinische Disputation in dem Wirthshause seines Dorfes hatte, seine ganze Theologie zusammen. Wie mit diesem Satz freilich dem großen Schisma und den Reformkoncilien gegenüber zurechtzukommen sei, das machte ihm kein Beschwer. Das ist ja lange her. In diesem Satz aber steckt bereits das ganze Vatikanum. Die römische Kirche war also nach diesem dieselbe wie vorher. Aber es ist doch ein anderes, wenn eine solche Konsequenz des Prinzips nun ausdrücklich gezogen und zum formellen Glaubenssatz erhoben wird und damit nun auch die ganze Geschichte rückwärts in ein ganz anderes Licht tritt. Denn damit ist das ganze mittelalterliche System päpstlicher Ansprüche, wie es Gregor VII. in seinem Diktat formulirt und Innocenz III. durchgeführt hat, sanktionirt und es ist dogmatische Forderung und auch eine Forderung des Syllabus anzuerkennen, daß die Päpste mit ihren Ansprüchen die Grenze ihrer Gewalt nie überschritten haben; und vor allem auch jener Satz Bonifaz' VIII., den das Laterankoncil Leo's X. wiederholte, daß dem Papst unterthan zu sein für alle Kreatur zum Heil nothwendig sei, dieser Satz, in welchem unsere Väter mit Recht das Antichristenthum der römischen Kirche zusammengefaßt gesehen haben. Wir werden es begreifen, daß es so manchen gewissenhaften unter den Theologen jener Kirche unmöglich war, ihr besseres Wissen jener dogmatischen Forderung gegenüber zu verleugnen. Es war ein eigenthümliches Verhängniß, daß gerade Döllinger, der frühere Vorkämpfer der ultramontanen Richtung, der Führer dieser Opposition werden mußte. Er war mit der Zeit ein anderer geworden und hat seine früheren Versündigungen gegen unsere Kirche und die Reformation, wenigstens zum Theil, wieder gut gemacht. Nicht ohne innere Theilnahme werden wir das Geschick jener achtungswerthen Gelehrten der römischen Kirche begleiten können, welche sich in die unfruchtbare Opposition des Altkatholicismus gedrängt sahen. Aber unfruchtbar war sie doch, nicht blos durch den Wechsel staatlicher Gunst in Ungunst. Wir haben unsererseits von vornherein uns für den Altkatholicismus nicht begeistern können, und ich habe meine Bedenken auch Döllinger gegenüber seinerzeit persönlich ausgesprochen. Wenn auch die liberalen Elemente, die sich am Anfang anhängten und als Genossen begrüßt worden, mit der Zeit abfielen oder auch abgeschüttelt wurden, so blieb doch vor allem der zweifache Mangel, den ich Döllinger entgegenhielt: erstens, daß das Ganze mehr als Sache wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit denn als Sache der Seelen Seligkeit angesehen und behandelt wurde — was fragt der Bauer in den bayerischen Bergen nach der causa Honorii? —, und zweitens, daß man meinte die römische Kirche reformiren zu können, während man an der Augustana vorüberging, welche Gott der Herr in einer entscheidenden Stunde der Geschichte der Kirche zum Wahrzeichen aufgerichtet hat, zu dem ein jeder Versuch kirchlicher Reform Stellung nehmen muß.

Immerhin war die Gefahr nicht gering und das Vatikanum eine Verlegenheit für die römische Kirche bei uns. Da kam der Staat ihr zu Hülfe mit seinem

Kulturkampf und half ihr über diese Verlegenheit glücklich hinweg. Ueber den Kulturkampf — lucus a non lucendo — viel Worte zu verlieren, ist jetzt nicht mehr noth. Als von unserer Seite — und wir standen auch in der kirchlichen Presse ziemlich allein auf dem Plan — gleich zum Beginn Protest und die Stimme der Warnung erhoben wurde, da galten wir als Reichsfeinde, und der kirchliche Leichtsinn, der von der kölner Irrung der dreißiger Jahre nichts gelernt hatte, nahm in jener Zeit der fröhlichen „Jagd auf das Schwarzwild", wie man es wol übermüthig nannte, keine Belehrung an. Jetzt will niemand mehr etwas davon wissen, und niemand will es gethan haben. Die am lautesten Beifall gerufen hatten, sind jetzt die Eifrigsten, den ganzen Kampf zu verurtheilen. Vor einem solchen Feinde soll Rom Respekt haben? Dieser Kampf hat der römischen Kirche in Deutschland den größten Dienst geleistet. Er hat ihr die Krone des Martyriums vor der Welt verschafft, er hat die Gemeinden allenthalben aufgeregt und zu zähem Widerstand und großen Opfern veranlaßt, und die römische Kirche Deutschlands römischer gemacht, als sie jemals war. Ich will nicht davon reden, wie man in den Kampf die evangelische Kirche als leidenden Theil mit hineingezogen hat, ohne daß sie wußte, wie sie dazu kam, und wie man nun über ihren Kopf hinweg den Frieden mit Rom geschlossen hat, der doch auch sie in Mitleidenschaft zieht. Ich würde fürchten bitter zu werden, und das hilft zu nichts. Vielleicht darf Gregorovius, der die römischen Dinge kennt, als ein Unbefangener gelten. In einem Aufsatz, den er kürzlich über den italienischen Philosophen Augusto Vera veröffentlicht hat,[1] schreibt er vom Kulturkampf, wie er erst mit ungeschicktem Ungestüm begonnen, dann schrittweise zu Niederlagen führte (S. 572). Im Deutschen Reich ist der Papst heute eine stärkere und gefährlichere Macht als in Italien, seinem eigenen Sitze, dem Sitze der Irreligiosität, wie Vera behauptet hat. Wir haben diese Macht schließlich aus eigener Schwäche und deshalb aus dem Bedürfniß sie zu gewinnen noch künstlich gesteigert (S. 573). Es gab eine Zeit, wo der Papst öffentlich als der Feind des Staates und Reiches bezeichnet worden ist. Seitdem ist man mehr als einmal in Kanossa zu freundschaftlichem Besuch gewesen (S. 574). Beim 500jährigen Jubiläum der heidelberger Universität hat man dem Papst die Ehrenstellung gegeben und seinem Abgesandten, der das Verzeichniß der nach Rom gebrachten berühmten heidelberger Bibliothek überreichte, die erste Stelle unter den Gratulanten ertheilt. Man hat den Papst zum Schiedsrichter nicht nur über den Besitz wilder oceanischer Inseln, sondern über die innersten deutschen Angelegenheiten, zum Diktator und Gesetzgeber einer Reichstagspartei promovirt (S. 575). Unsere kirchliche Politik bezeichnet die Stelle, wo Siegfried verwundbar ist . . . Das Beste, was wir thun konnten, war, den Irrthum einzusehen und dem Kulturkampf ein Ende zu machen. Aber es ist zu fürchten, daß der Friede uns theuer zu stehen kommen wird (S. 576). Das sind nicht meine Worte, sondern Urtheile von Gregorovius. Man rühmt zwar die Friedensliebe des Papstes. Aber kann auch ein Mohr seine Haut wandeln, oder ein Parder seine Flecken (Jer. 13, 23). Was Wunder, daß das

1) „Zeitschrift für Allgemeine Geschichte", 1887, Heft 4 ff.

Selbstgefühl der Römischen aufs höchste gestiegen ist und sie ihren Uebermuth zu verbergen nicht nöthig erachten.

Drei Stufen sind es, welche den Weg in der Entwickelung der Papstgewalt bezeichnen. Die erste ist die absolute Herrschaft in der Kirche, die andere die Herrschaft der Kirche über den Staat, die dritte die Herrschaft des Papstes über die Welt.

Die erste Stufe ist erreicht, die beiden anderen zu erreichen ist die päpstliche Politik auf dem Weg; gefordert hat sie dieselben zu allen Zeiten. Zur Politik aber gehört nicht blos die Welt der Wirklichkeiten, sondern auch die Wirkung auf die Phantasie der Menschen. Was wir erlebt haben, ist wohl geeignet eine solche Wirkung auf die Phantasie auszuüben. Und mag auch die Karolinensache als Spielzeug gemeint gewesen sein oder als ein Kompliment, mit dem man der Eitelkeit schmeichelt: seine Wirkung hat es doch gethan, um wirklich glauben zu machen, daß der Papst die Welt regiere, wie man öffentlich sich berühmt hat. Dies aber ist in der That die Zukunft, die man dort im Auge hat: die theokratische Weltherrschaft. Denn da der Herr der König aller Könige und Herr aller Herren heißt und die Welt regiert, der Papst aber sein Stellvertreter und der Vicegott auf Erden[1] ist, so gebührt ihm, das ist die römische Logik, die Weltherrschaft. Daß Christus geistlich regiert durch Wort und Geist in den Herzen, der Papst aber durch äußeres Gebot und Zwang zu regieren in Anspruch nimmt: dieser kleine Unterschied kommt nicht in Betracht. Diese Herrschaft des Papstes aber hat die Vernichtung der evangelischen Kirche zur Voraussetzung. Und die Friedensgeneigtheit, die der gegenwärtige Papst, trotz der widerstrebenden Elemente im Vatikan, dem Deutschen Reich und seinen Staaten entgegenbringt, hat diesen Kampf gegen die evangelische Kirche zum Zweck. Man will hierfür die Hände frei haben und die Kräfte sammeln. Und, wie man dort glaubt, mit vollem Recht. Denn im Protestantismus hat es die Kirche des Papstes mit dem Teufel zu thun. Ist es ja nach dem römischen Katechismus dämonischer Antrieb, wenn andere Gemeinschaften sich als Kirche bezeichnen. Der Catechismus Romanus lehrt ja: Nur die katholische Kirche (d. h. die des Papstes) wird vom heiligen Geist regiert; alle aber, die außer ihr auf den Namen der Kirche Anspruch machen, werden vom Geist des Teufels geleitet — wenn wir auch singen: O heilger Geist kehr bei uns ein. Und der vor etlichen Jahren (1884) verstorbene Apostolische Vikar für Norddeutschland, der in Hamburg seinen Sitz haben sollte, Laurent, schrieb gegen Görres, als dieser von einem gemeinsamen christlichen Grund der Konfessionen sprach: „Die katholische Kirche hat sich allezeit als die alleinige Inhaberin der christlichen Religion angesehen. Nirgendwo ist Christus zu finden als in ihr. Außer der Kirche ist kein Christenthum mehr in keinerlei Form. Alles, was außer ihr noch Christenthum heißt, scheint eben nur so".[2] Da haben wir unser

1) Man hat römischerseits öfter geleugnet, daß der Papst dort „Vicegott" heiße. Aber vgl. z. B. Innocenz III, Lib. I, Ep. 335: Romanus pontifex non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit in terris. Ep. 326: non hominis puri, sed veri dei vere vicarius appellatur.

2) K. Möller, „Leben und Briefe von Johs. Theodor Laurent. Als Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zusammengestellt". Trier 1887, Paulinus-Druckerei (Angezeigt von Reusch in Bonn in der „Theol. Literatur-Zeitung 1887, Nr. 12), S. 552.

Urtheil. Christus wohnt nicht bei uns, und an christlicher Religion haben wir kein Theil, sodaß wir auch nicht den Namen Christen verdienen. „Wie es denn auch", schreibt Laurent (S. 554), „in römisch-katholischen Ländern nicht Sprachgebrauch des Volks wie überhaupt nicht der Kirche ist, die Protestanten Christen zu nennen und es dort nie heißt: die Katholischen und die Evangelischen, sondern die Christen und die Protestanten." Sind wir aber nicht Gottes und Christi, so sind wir folgerichtig des Teufels. „Der eigentliche Ursprung", fährt Laurent (S. 558) fort, „aller Ketzerei ist und bleibt lediglich der Teufel. Alle Häresiarchen, und wol keiner so unverkennbar wie Luther, haben diesen diabolischen Charakter an sich getragen." Daraus mögen wir denn abnehmen, was uns von dort bevorsteht oder wenigstens zugedacht ist. Und der Friedensschluß Preußens mit Rom hat diesem die nöthige Ausrüstung für seinen Kriegszug reichlich in die Hand gegeben. Wenn zu jedem Krieg vor allem Geld und nach Montecuculi's Wort zum zweiten und zum dritten Geld gehört und Rom dem Altkatholicismus gegenüber sich damit getröstet hat, daß dieser kein Geld habe, so hat Rom Geld, und wir haben hierin vielleicht mit dem Altkatholicismus eine bedenkliche Aehnlichkeit. Die zurückbehaltenen kirchlichen Einkünfte hat Preußen in der Zwischenzeit gewissenhaft verwaltet, und so erhält die römische Kirche Preußens, wenn ich recht berichtet bin, nun als Friedensgabe 15 Millionen auf einem Brett ausbezahlt; ohne was es sonst an staatlicher Unterstützung reichlich erhält, nämlich 3,709,456 Mk. jährlich für die Bischöfe und ihre Untergebenen, 180,904 Mk. mehr, als es die Bulle de salute animarum vom J. 1821 geordnet,[1] und bekanntlich viel reichlicher, als es im Verhältniß zur evangelischen Landeskirche steht. Also an Geld zur Kriegsführung fehlt es nicht. Und seit nun die Orden scharenweise ihren Einzug halten, auch nicht an den nöthigen Truppen, welche zu freiester Verfügung stehen, nach einem einheitlichen Plan und zu mannichfacher Verwendung. Diese Arbeit aber wird unterstützt durch eine Presse, welche in umfassendster Weise organisirt ist und gehandhabt wird, von den gelehrten Arbeiten der Görresgesellschaft und den „Stimmen aus Maria-Laach" bis zu dem „Broschüren-Cyklus für das katholische Deutschland" herab, welche der kirchlich-politischen Presse zur Seite stehen, haufenweise in das Volk geworfen werden und ihre Wirkung thun. Nehmen wir dazu das Entgegenkommen, welches man von den höchsten Stellen aus der römischen Kirche und ihren Vertretern bezeigt, die Rücksichtnahme, mit welcher man alles vermeidet, was dort irgend verletzen könnte, wie man die Bischöfe, die doch nur willenlose Diener des Papstes sind, ad pedes tuos provoluti, zu deinen Füßen hingeworfen, wie sie ihre Berichte an den Papst schließen, als Geschäftsträger einer auswärtigen Macht behandelt und ehrt, mit der man rechnen muß wie mit keiner anderen — während im

1) Im einzelnen: für die Bischöfe jährlich 1,255,303 Mk., für ihre Untergebenen 2,454,153 Mk., zusammen 3,709,456 Mk. Die durch die Bulle De salute animarum 1821 an die Domkapitel Köln, Trier, Paderborn, Münster und Posen zu zahlende Summe von 170,000 Mk. ist auf 214,485 Mk. erhöht, und für die bischöflichen Stühle Köln, Trier, Paderborn, Münster, Breslau, Gnesen-Posen, Kulm und Ermland werden jährlich 180,904 Mk. mehr gezahlt, als jene Bulle vorschreibt.

Gegensatz dazu die evangelische Kirche wie eine Kirche zweiter Ordnung erscheint: so wird jeder sich selbst sagen, daß dies, so äußerlich es sein mag, nicht ohne Wirkung auf die Stimmung in verschiedenen Kreisen bleiben kann.

Man glaubt wol vielfach im Papste den Träger der konservativen Interessen zu sehen. Der Papst wird nicht müde, sich als den Hort aller Autorität auch für das Leben der Völker und Staaten anzupreisen, den Protestantismus dagegen als den Ursprung aller revolutionären Bestrebungen zu verdächtigen, und doch ist der Unglaube von Frankreich aus zu uns gekommen und noch heute dort zu Hause ganz anders als bei uns, und sind die romanischen Länder, die ganz unter Roms Herrschaft stehen, seit langem die Herde der Revolution, deren Feuer dort nicht ersterben will, während die protestantischen Länder die Länder der Ordnung sind. Was aber von der Freundschaft für die Throne zu halten ist, hat Kardinal Manning in seinem Schreiben an einen nordamerikanischen Bischof in der Frage der s. g. „Ritter der Arbeit" verrathen: Bisher hat es die Kirche mit den Dynastien gehalten, nun mit den Völkern. Der Bischof steht dem Volke am nächsten. Das Programm der Zukunft ist: die Kirche und die Revolution. Das heißt: mögen die übrigen Ordnungen sich auflösen, damit die Kirche um so mehr der einzige Halt sei. Es wird uns nicht täuschen, wenn man officiell diese Stimme verleugnet. Ein Kardinal Manning weiß was er sagt, und sein Fehler war wol nur, daß er zu offenherzig und zu frühzeitig geredet hat. Und eine Art Vorspiel hiervon haben wir ja erlebt im Aufgebot des demokratischen Landsturms römischerseits bei uns. Und wenn nun auch andere Ordre gekommen ist, welcher sich die demokratischen Massen zögernd und grollend fügen, so hat man doch eine Probe gemacht, die sich später in verstärkter Auflage wiederholen kann. Wenn aber die römische Kirche sich rühmt, daß sie die sociale Frage löse, welche die Sphinx ist, welche am Wege der Zukunft liegt, so sind die unglaublichen Arbeiterzustände in Belgien und die socialistischen Auftritte in jenem Lande, deren erstaunte Zeugen wir alle waren, die Quittung, welche die Arbeiterwelt dort dem römischen Klerus ausgestellt hat, welcher in Belgien so zahlreich und in seinem Wirken so ungehemmt ist wie nicht leicht anderswo. Roms Ruhm ist eitel; aber es hat verstanden, die Gunst der Mächtigen zu gewinnen und sie seinen Gedanken dienstbar zu machen. Sein Gedanke aber ist der Kampf gegen die evangelische Kirche bis zu ihrer Vernichtung. Und die Gegenwart zeigt sie uns auf der ganzen Linie im Vordringen gegen uns. Damit ist uns die Gegenwehr aufgedrungen im Interesse unserer Kirche und dürfen wir sagen unseres Volkes.

Diese Gegenwehr, die uns aufgedrungen ist, kann mit Erfolg von uns nur vom Boden des schriftgemäßen Bekenntnisses unserer Kirche aus geschehen, sagen wir weiter.

„Nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr Zebaoth" beim Propheten. Nicht an den Staat uns zu wenden wird unser erster Gedanke sein, daß dieser uns helfe. Die rechte Hülfe liegt anderswo. Ein jedes Reich wird bekanntlich durch die Mittel erhalten, durch die es begründet worden. Wenn die weltlichen Obrigkeiten in der Zeit der Reformation auch ihre Macht dem Evangelium zu Dienst stellten, so haben sie doch nicht das Evangelium selbst

ans Licht gebracht und zur Macht der Gemüther und Gewissen gemacht. Die heutigen aber sind noch in ganz anderer Lage wie die damaligen. Auch nicht der protestantische Geist, was man so nennt, hat unsere Kirche geschaffen. Er wäre in den Lüften verflogen, wenn er nicht eine Stätte gehabt hätte in dem Wort der Wahrheit und in der Kirche, die auf diesem Worte beruht. Auch nicht der deutsche Zorn wider Rom. Der kochte schon lange in den deutschen Herzen. Aber er ist in einem Gregor von Heimburg fruchtlos gewesen gegen römische Politik und in den deutschen Rittern vergeblich. Und scheltende Worte endlich thun es am wenigsten. Wenn es auf diese ankäme, läge Rom schon längst in Trümmern und die Jesuiten wären weggefegt von der Erde. Luther's Zeugniß von der seligmachenden Wahrheit der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben an die Gnade Gottes in Christo, wie sie ihm in der Schrift aufgegangen und in der Erfahrung seines Gewissens gewiß geworden: das war es, um welches die Evangelischen sich sammelten zur Kirche des Evangeliums, als Rom sie ausstieß und jenes Zeugniß von sich stieß, und welches im Bekenntniß unserer Kirche nach seinen mannichfaltigen Seiten dargelegt ist und die Grundlage und den Mittelpunkt unseres ganzen kirchlichen Bestandes bildet. Hierin allein liegt unsere Stärke; dies allein auch ist unsere Waffe wider Rom, und wir wollen diese vom Geiste Gottes geschmiedete mit keiner anderen vertauschen. Mit diesem Zeugniß haben auch unsere Väter allein siegreichen Kampf gestritten wider den römischen Irrthum und die jesuitischen Lügen, von des treuen Martin Chemnitz' Examen concilii tridentini an, das nicht genug gerühmt und gelesen werden kann, bis herunter zu den Zeugen unserer Tage. Hier allein daher müssen wir Stellung nehmen. Denn hier liegt unsere Stärke und unsere Einheit. Wenn wir diesen Boden verlassen, sind wir schwach, und wenn wir dafür auch die Stärke noch so zahlreicher Bundesgenossen eintauschen würden.

Das wird uns abhalten müssen, jene Bundesgenossenschaft einzugehen, die sich uns darbietet. Hier sei mir gestattet, vom Evangelischen Bund ein offenes Wort zu sprechen. Wir werden alle die Empfindungen nachfühlen, aus denen er hervorgegangen ist, und die Berechtigung derselben anerkennen. Wir werden ein Gefühl der Gemeinschaft haben mit so manchen trefflichen und kirchlich gesinnten Männern, die er in sich schließt; wir werden das Berechtigte und Heilsame nicht verkennen, das in verschiedenen Sätzen und Forderungen liegt, die er aufgestellt, und Maßnahmen, die er beschlossen hat. Dennoch können wir nicht mit ihm gehen. Der Kreis, den er vereinigt, ist uns zu sehr gemischt. Wir können nicht in gemeinsamer kirchlicher Arbeit dieser Art stehen mit solchen, welche zu Grundwahrheiten unseres Bekenntnisses ablehnend oder zweifelhaft sich verhalten. Denn hier gilt es nicht äußere Werke, in denen man etwa mit Verschiedenartigen zusammenstehen kann, sondern vor allem Vertheidigung des innersten Heiligthums unserer Kirche. Wie können wir gegen Rom mit solchen erfolgreich kämpfen, gegen die wir unter Umständen selbst unsere Waffe kehren müßten? Ein zwiespältiges Heer kann nicht siegreich sein, und ein uneiniges Reich wird nicht bestehen. Man hat wol gesucht, und wir erkennen das Bestreben an, ein positives Bekenntniß aufzustellen, zum „eingeborenen Sohn Gottes" und zu den „Grund-

sätzen der Reformation". Aber was heißt das: „der eingeborene Sohn Gottes"? Es mag als eine unberechtigte Frage erscheinen. Aber man halte sie uns zugute. Denn so mancherlei Erfahrungen der neueren Zeit haben uns mißtrauisch gemacht gegen die Sprachkunst unserer Tage. Und welches sind die „Grundsätze der Reformation"? Es ist uns zu vieldeutig geredet. Sind es die Grundlehren? und welcher Reformation? oder sind es formale Grundsätze, wie freie Forschung u. dgl., wie man es wol auch versteht? Kurz, wir wissen mit diesem Bekenntniß nichts Rechtes anzufangen und behalten lieber das Bekenntniß unserer Kirche als Waffe in den Händen. Diese Waffe kennen wir und wissen mit ihr umzugehen, und sie ist gut und trifft sicher, wenn nur der Schütze gut ist.

Und ferner: „Der Beitritt zum Bunde soll nicht die Gleichberechtigung der verschiedenen Richtungen" anerkennen. So beruhigt man uns. Aber ist es doch nicht thatsächlich so? „Die weitherzige Freigebung menschlicher Gedanken", die man gefordert hat, lautet in unseren Ohren zu sehr wie leichtherzige Freigebung. Und was nennt man „menschliche Gedanken"? Wir fürchten, hier tritt auch das nationale Bewußtsein an die Stelle, welche in unserem Herzen allein das kirchliche Bewußtsein einzunehmen berechtigt ist. Nicht als ob wir gegen den nationalen Gedanken gleichgültig wären. Wir glauben so gute Deutsche zu sein wie nur andere und in der Treue gegen Kaiser und Reich gegen niemanden zurückzustehen. Aber alles an seinem Platz! Das Deutschthum, wo das Deutschthum hingehört, die Reichstreue, wo die Reichstreue hingehört, aber das Bekenntniß des Glaubens, wo das Bekenntniß hingehört. Das ist aber der Fall in der Frage der Kirche. Denn die Kirche ist nicht Gemeinschaft des Volkes und seiner Art, sondern des Glaubens und Bekenntnisses. Wir haben unseren Bund an unserer Kirche und das Bekenntniß des Bundes an dem Bekenntniß unserer Kirche. Aber das ist allerdings richtig an jener Empfindung, daß diese äußere territoriale Abgrenzung der lutherischen Kirchen den Aufgaben unserer Kirche je länger je weniger entspricht. Denn unsere Zeit rechnet mit anderen Maßen, als daß kirchliche Territorien von etlichen Quadratmeilen ihr noch ein Genüge thäten. Unsere Zeit und ihr Beruf in den Nöthen wie in den Aufgaben der Kirche, ist über diese Enge hinausgewachsen und strebt dieses Gewand zu sprengen. Ein Bund der lutherischen Kirchen zur Wahrnehmung der gemeinsamen Interessen und zur Erfüllung gemeinsamer Aufgaben, die über die Grenzen der einzelnen Territorialkirche hinausgehen: das ist es, was wir wünschen müssen. Inzwischen aber, bis es dahin kommt, thun wir jeder an seinem Orte unsere Schuldigkeit.

Und welches ist diese? Das werde ich nicht erst noch zu sagen brauchen. Daß wir vor allem bewahren was wir haben, das edle Kleinod heilsmäßiger Wahrheitserkenntniß, das Gott durch Luther's Dienst seiner Kirche von neuem geschenkt hat, und das unser Trost und unser Ruhm ist; daß wir dieses treu bewahren, um dasselbe uns stets sammeln und die Gemeinden, die uns anvertraut sind, darin bewahren und fördern, auch gegenüber jenen verneinenden und auflösenden Richtungen im eigenen Lager, welche sich vor anderen mit dem Namen des Protestantismus schmücken und doch die beste Wegebereitung für Rom sind. Halten wir uns stets vor Augen, und stellen wir es unseren Gemeinden stets vor

Augen, welch einen Schatz wir an Luther's Zeugniß von der ganzen christlichen Wahrheit mit seinem Mittelpunkt von dem rechtfertigenden Glauben haben, der seines Heils in Christo fröhlich und selig gewiß ist. Das ist der beste Schutz gegen Rom und die sicherste Wehr gegen alle seine Anläufe. Die Lehre Roms ist eine Lehre des Zweifels, die Lehre Luther's ist eine Lehre der Gewißheit. So viele Garantien Rom bietet in seinem äußeren Kirchenwesen: seiner Sache gewiß können diese Garantien doch keinen Menschen machen; wir müssen nach römischer Forderung stets unserer Seligkeit ungewiß bleiben. Des unglückseligen Menschen, der auf diesem Wege nie zu fröhlicher Gewißheit kommt, sondern „durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knecht sein muß" (Hebr. 2, 15)! Aber das ist eben das Band, an welchem Rom die Seelen an sich gebunden hält. „Laß sie nur", sagte jener römische Kardinal, als man ihm vorhielt, daß die gebildetere italienische Jugend fast durchweg ungläubig sei, „laß sie nur, wenn sie alt werden, kommen sie uns doch" — durch Furcht des Todes. Nein, das ist Gottes Ehre, und das will er von uns haben, daß wir ihm aufs Wort glauben, daß er uns, den Sündern, um Christi willen gnädig sein will und uns, die Sünder, in reiner freier Gnade zu seinen Kindern annehmen und mit dem Rock der Gerechtigkeit bekleiden will, ohne all unser Verdienst und Würdigkeit, sodaß wir fröhlich und getrost uns auf Gottes freie Gnade verlassen und einst fröhlich und getrost unsere Seele in seine Hände geben können. Das war Luther's paulinische Botschaft, welche die ängstlich und unruhig gewordenen Gemüther und Gewissen unseres Volkes im tiefsten Innern traf und nicht blos einem Albrecht Dürer, wie er an Spalatin schreibt, „aus großen Aengsten geholfen". Denn darum handelt es sich, daß wir Gottes und unseres Heils gewiß sein können, ohne Furcht und Zweifel und ein gutes Gewissen haben. „Das Gewissen der katholischen Welt ist dem Papst übertragen und ihm alle Verantwortung überlassen", schreibt ein deutscher Erzbischof (Melchers von Köln). Denn er ist der Souverän der Seelen in der ganzen Welt (Gazette di Venezia), „der absolute Herr über die katholischen Gewissen", wie man ihn dort bezeichnet (Fracassa). Weh der Armen, die kein eigenes Gewissen mehr haben sollen, sondern es dem Papste ausliefern! Wenn der nun vielleicht auch keines hat? wie es ja in früheren Zeiten doch wol manchmal vorgekommen ist. Und wenn auch. Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, wir selbst. Da wird uns des Papstes Gewissen sehr wenig helfen, sondern allein Christi Gerechtigkeit und Fürsprache und Gottes Gnade um Christi willen. Daß wir dieser Gnade um der wahrhaftigen Zusage und Forderung Gottes willen gewiß sein sollen und dürfen, das war Luther's Zeugniß, mit dem er für die Kirche die neue höhere Stufe paulinischer Erkenntniß über Augustin und St. Bernhard hinaus heraufführte, deren seliger Trost damals die Gewissen gewiß gemacht und es noch heute thut. Diese Erkenntniß hat im Anfang unseres Jahrhunderts einen Boos und Goßner und Henhöfer überwunden und die Bewegung in der römischen Kirche hervorgerufen, die zu den lichtesten Partien ihrer Geschichte gehört, und hat je und je Einzelne und ganze Gemeinden der Kirche des Evangeliums gewonnen, wenn wir auch nicht Buch und Rechnung darüber führen und ein Rühmen daraus machen.

In den Büchern Gottes sind sie wohl eingeschrieben. Das Zeugniß unserer Kirche also laßt uns festhalten und fleißig treiben in Wort und Schrift gegen Rom und gegen die falschen Freunde, die sich mit besonderer Betonung Protestanten nennen und doch Roms beste Bundesgenossen und Wegebereiter im eigenen Lager sind. Damit werden wir Rom die beste Gegenwehr leisten und unsere Gemeinden am besten führen gegen alle Anfechtung.

Dieses Zeugniß ist aber so eng an Luther's Namen geknüpft, daß wir diesen nicht preisgeben können, so wenig einst die pauliniſchen Gemeinden Pauli Namen seinen Gegnern preisgeben konnten. Aus den Martinianern der ersten reformatorischen Zeit sind Lutheraner geworden. Und das wollen wir bleiben, Gott zu Ehren und unserem Volke zum Ruhm und Stolz, welchem Gott diesen Zeugen der Wahrheit und diesen größten Sohn deutscher Nation geschenkt hat. Aber eben darum hat sich von Anfang an der Haß und Grimm der Gegner wider ihn gekehrt wie gegen keinen sonst in der Geschichte der Kirche. Und der ehrwürdige Bengel durfte mit Recht sagen: „Post Christum nemo tot calumnias ferre quam Lutherus debuit, neque ipsi apostoli", d. h. seit Christus hat keiner so viel Schmähungen zu tragen gehabt wie Luther, selbst die Apostel nicht. Denn daß sie vom Teufel besessen seien, hat man auch von den Aposteln, haben auch Pauli jüdische Gegner nicht von diesem gesagt, wol aber Luther's Gegner von diesem, wie man es einst dem Herrn selbst vorwarf. Schon bei Luther's Lebzeiten hat man ihn vom Teufel holen lassen in einer italienischen Schrift, die ihm noch zu Handen kam, und die er selbst mit Glossen versehen herauszugeben sich die Freude machte. Das hat aber die Gegner nicht abgeschreckt. Sie haben eine ganze diabolische Biographie Luther's erdichtet von seiner Empfängniß und Geburt an, die sie alles Ernstes — es ist nicht zu glauben, aber es ist so — auf fleischlichen Umgang seiner Mutter mit dem Teufel zurückführten, bis zu seiner Höllenfahrt. Und der wackere Johann Müller an der Petrikirche zu Hamburg hat sich die Mühe genommen, in einer ausführlichen Schrift „Lutherus defensus" d. i. gründliche Widerlegung dessen, was die Päpstler Lutheri Person fürwerfen kürzlich und ordentlich verfaßt" 1634 (4. Aufl. 1658), diese Lästerungen gründlich zurückzuweisen, und als der Jesuit Karl von Kreutzer in einer Gegenschrift, „Der Unvertheidigte Luther", auf jenen Lügen bestand und sie wiederholte, hat sich der gute Müller nicht verdrießen lassen, in einer „Defensio Lutheri defensi", d. i. der Wohlvertheidigte Luther" (Hamburg 1659) in ausführlicher Gegenrede seine Vertheidigung noch einmal zu führen. Und man kann nicht sagen, dergleichen sind Aufstellungen eines Einzelnen, für welche andere nicht aufzukommen haben, wie mir letzthin ein Jesuit in einem Briefe erwiderte, als ich ihm diese Unverantwortlichkeiten vorhielt. Allerdings haben die anderen dafür aufzukommen. Denn niemals ist irgend von autoritativer Seite aus dies als Verleumdung und Lüge anerkannt und verworfen worden. Man hat es sich gefallen lassen und die Wirkung davon auf die Stimmung der katholischen Massen als Vortheil für die Kirche eingeheimst. Und wenn auch nicht ganz in so gröblicher Rede: der Sache nach gehen diese Schmähungen bis auf die Gegenwart herab. Ein Konvertit A. Arndt hat in einer freiburger Schrift vom J. 1874 („Wo ist Wahrheit?",

S. 33 u. 40) Luther einen Menſch gewordenen Teufel und die Reformation ein Werk der Hölle genannt; der römiſche Dogmatiker Perrone bezeichnet den Proteſtantismus als „die Peſt“; andere haben Luther in pſychiatriſcher Beurtheilung für einen Beſeſſenen erklärt, der ins Irrenhaus gehört habe,[1] dieſen Mann, der wie wenige in ſeinen Schriften ein ſtets quellender Born geiſtiger und geiſtlicher Geſundheit iſt; davon zu ſchweigen, daß man ihn zu einem Revolutionär, ja zum Hauptrevolutionär gemacht hat, ihn, der von der Obrigkeit geſchrieben hat wie kein Lehrer der Kirche ſeit der Apoſtel Tagen. Und der gegenwärtige Papſt hat in einem Hirtenbrief noch als Kardinalbiſchof von Perugia den Proteſtantismus bezeichnet als den „peſtilenzialiſchen Irrthum aller Irrthümer, als ein dummes wetterwendiſches Syſtem, hervorgegangen aus Uebermuth und Gottloſigkeit“, und in ſeiner Weihnachtsanſprache von 1883 nennt er den eresiarca Lutero den impio apostata[2] und die Reformation die Wurzel aller Revolution, des Nihilismus und der Socialdemokratie, während dies doch lauter außerdeutſche Gewächſe ſind, auf dem Boden der römiſchen und der griechiſchen Kirche zu Hauſe, und bei uns nur importirt.

Doch ich endige dieſe Blumenleſe, die noch reichlich vermehrt werden könnte. Aber wir müſſen den Gegnern nicht blos die Lügen, die ſie mit ſolchen Reden begehen, die doch kaum die Entſchuldigung der Unwiſſenheit, wenigſtens nicht der unverſchuldeten, für ſich geltend machen können, ins Gewiſſen ſchieben — das mögen ſie mit ihrem eigenen Gewiſſen ausmachen — ſondern die Verſündigung an unſerem Volke. Denn es iſt doch nicht denkbar, daß ſie nicht ein Gefühl davon haben ſollten, welchen Keil der Zertrennung und Entfremdung ſie damit in unſer Volk trieben. Denn das könnten ſie doch wol wiſſen, daß unſer evangeliſches Volk ſich dieſen ſeinen Helden und die Freude an ihm nicht aus dem Herzen reißen laſſen wird und wir auch nicht. Wir wiſſen wohl, daß er kein Heiliger war, wie ſich die Römiſchen ihre Heiligen denken. „Ich mache mich nicht zu einem Heiligen, disputire auch nicht über mein Leben, ſondern über die Lehre Chriſti“, erklärte er in Worms vor Kaiſer und Reich. Wohl durfte er von ſich ſagen, daß wenn einer durch Möncherei ſelig geworden, er ſich's wol getraue, ſo ernſt hat er's damit genommen. Aber er hat das alles für Schaden geachtet, auf daß er Chriſtum gewinne. Vielleicht hat er zuweilen im Kampf des Guten zu viel gethan. Aber der Eifer um die Ehre ſeines Herrn und Heilandes riß ihn fort, und wenn vielleicht zuweilen mit dem göttlichen Feuer bei ihm ſich das natürliche Feuer des alten Menſchen verband — wer will bei einem ſolchen Kampf, wie er ihn zu kämpfen hatte, den erſten Stein gegen ihn aufheben? Und iſt er zuweilen vielleicht über das Maß grob geweſen: auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil; und die treibende Macht ſeiner Grobheit war der Geiſt der rückſichtsloſen Wahrhaftigkeit, der ihn erfüllte und trieb, den wir als Erbtheil ihm verdanken, und den wir — ich ſage das mit Leidweſen, aber aus vielfacher

1) P. Dr. Bruno Schön, „Dr. M. Luther auf dem Standpunkte der Pſychiatrie beurtheilt“. Wien 1874.

2) Vgl. „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung“, Jahrg. 1884, Sp. 55.

Erfahrung heraus — bei unseren Gegnern, auch den Bessergesinnten, nur zu sehr vermissen.

Und so wollen wir uns denn diesen Stolz unseres Volkes und Zeugen der heilsamen Wahrheit, wie keiner vor ihm war seit der Apostel Tagen, nicht nehmen und nicht verunglimpfen lassen und das Werk der Reformation, das sich an seinen Namen knüpft, trotz aller Fehler und Sünden, die sich an diese Erneuerung der christlichen Kirche angehängt haben — und wie wäre es anders möglich? Wenn der Wagen über die Straße fährt, hängt sich Koth an die Räder, sagt Luther — wollen uns auch dieses nicht schmähen und vor unserem Volke schlecht machen lassen. Nicht den Staatsanwalt werden wir anrufen. Der mag selbst zusehen, was er zu thun hat. Aber unsere Gegner sollen uns stets auf dem Plane finden und gerüstet zum Widerstand. Sehen wir zu, daß wir uns auch mit den richtigen Waffen versehen, mit der rechten Erkenntniß der Wahrheit und mit der richtigen Kenntniß der Thatsachen, um beides sowol in gelehrter wie in volksmäßiger Weise geltend zu machen Denn der Eifer allein thut es nicht; es muß auch ein richtig berathener sein. Studiren wir sowol die Lehre wie die Geschichte, um in jedem Stück gerüstet zu sein zur Verantwortung, und verlieren wir unsere Zeit nicht mit allerlei Allotriis. Und schließen sich jene zusammen zu gemeinschaftlicher Arbeit, so wollen wir's auch thun in mannichfacher Weise. Eine große äußere Organisation wird dazu nicht nöthig sein. Es ist genug, wenn kleinere Kreise sich zusammenschließen und die Einzelnen über das, was im gegebenen Falle etwa zu thun sei, unter sich zu Rathe gehen und die Mittel und Wege mündlicher und schriftlicher Gegenwehr und Belehrung wählen, die sich eben darbieten. Sorgen wir nur dafür, daß was Gutes und Belehrendes darüber vorhanden ist, auch seine richtige Verbreitung in den Gemeinden finde. Benutzen wir die Gelegenheiten, die sich in der Presse darbieten. In jedem Fall arbeiten wir und sehen nicht unthätig dem Kampfe zu, von dem wir jetzt erst nur das Vorspiel haben.

Zu den größten Verdiensten Luther's aber gehört, daß er auch über die rechte Gestalt des Christenlebens wieder richtig gelehrt hat, gegenüber der selbsterfundenen Geistlichkeit römischer Heiligkeit, welche meint, die Christen aus der Welt und ihren Geschäften nehmen zu müssen, wenn sie den Weg der Vollkommenheit gehen sollten. Die Lehre vom Beruf, die Luther wieder erneuert hat, und von rechter christlicher Vollkommenheit ist eines der edelsten Kleinodien, die er unserem Volke geschenkt hat. Nicht Kutte und Kappen, nicht Fasten und Geißelung, nicht Kloster und Mönchthum, nicht Bettel und Nichtsthun, nicht Schmutz und Wasserscheu ꝛc. ist die rechte christliche Vollkommenheit: das können Nichtchristen auch üben und haben es geübt; sondern glaube an den Herrn Jesum Christum und thue die Werke deines Berufs: in diesen Worten hat es Luther selbst aufs kürzeste zusammengefaßt. Das aber hat unserem Volke wieder ein gutes Gewissen zu seiner irdischen Arbeit gegeben und es ausgerüstet für den Weg, den die neue Zeit und ihr gesteigertes Arbeitsleben ihm anwies, daß es auch im irdischen Werk einen Gottesdienst zu thun lerne und des Willens seines Gottes gewiß sei. Doch davon ist jetzt nicht weiter zu reden. Nur nicht unausgesprochen wollte ich es hier lassen als die rechte Frucht der Lehre Luther's vom

rechtfertigenden Glauben, aus welchem die dankbare Liebe wie ein Strom aus dem Herzen quillt und in guten Werken sich erweist. Mit solchem doppelseitigen Zeugniß, wie wir es Luther verdanken, werden wir unsere Gemeinden recht weisen und gegen die versuchenden Stimmen und Lockungen Roms am besten ausrüsten.

Aber was hilft die beste Wahrheit, wenn sie nicht an den Mann zu bringen ist, und das richtigste Zeugniß vom Heilsweg, wenn es die Menschen nicht erreicht? Wie aber sollen wir dieses Zeugniß in unser Volk und unsere Gemeinden, wie es sein sollte hineintragen bei der unverhältnißmäßigen Ausdehnung der Gemeinden, besonders in den großen Städten bis zu 30, 40, 50, 60 und mehr tausend Seelen, bei denen alle Möglichkeit des Ueberblicks und des persönlichen Zusammenhangs zwischen Gemeinde und Pastor und des persönlichen Nachgehens aufhört? Man sage nicht, das gilt nur von den großen Städten, nicht vom Lande. Es gilt auch vom Lande vielfach in den Fabrikgegenden, wo sich die Ansiedelungen häufen. Und wenn es auch nur von den großen Städten gälte, so geben die Städte den Ton an und die Stimmung der Geister geht von ihnen aus auf das Land. Wir kennen alle diese Noth, unter der wir leiden, sodaß es nicht vieler Worte darüber bedarf. Aber es kann und darf nicht oft genug wiederholt werden. Denn hier sitzt vor allem die kirchliche Frage der Gegenwart und liegt auch meist die Entscheidung in unserem Kampfe mit Rom. Es ist das Verhängniß der großen Städte, dem sie sich nicht entziehen können, auch beim besten Willen nicht, daß sie immer größer werden. Die kirchliche Versorgung aber hat nicht gleichen Schritt mit diesem Wachsthum gehalten, sondern ist zumeist auf dem alten Fleck stehen geblieben. Und doch bedürften gerade die Massen, welche sich in den Städten sammeln, verdoppelter Fürsorge. Denn sie sind nicht Träger kirchlicher Ueberlieferung und Sitte wie etwa alte Bauerngemeinden, bei denen die kirchliche Sitte zum Theil in die Lücke des Wortes eintreten könnte, sondern sie sind von heute und gestern her, ohne Tradition und bald dahin bald dorthin sich schiebend. Bekennen wir es nur: hier liegen große Versäumnisse, Versäumnisse unserer Kirche. Wir haben zu ausschließlich von der Vergangenheit gezehrt und das ererbte Kapital nicht so vermehrt, wie es die wachsenden und veränderten Bedürfnisse forderten. Wie lange hat man dem Wachsthum der Städte und der Vergrößerung der Gemeinden zugesehen, hat neue Ansiedelungen an den Grenzen der Städte, neue Vororte sich bilden lassen, ohne zu entsprechender kirchlicher Versorgung Hand anzulegen? Hier liegen schwere Verschuldungen, und wir müssen uns alle der Schuld anklagen. Und doch sind wir die kirchliche Versorgung den Söhnen und Töchtern unseres Volkes schuldig, sind das kirchliche Zeugniß dem Besitz der Heilswahrheit schuldig, die uns Gott geschenkt hat, sind die heilsame Lehre den Gliedern unserer Kirche schuldig zum Schutz gegen die Verführung der Sekten und Roms, und sind sie dem Vaterlande schuldig gegen die Gefahren, welche aus jenen Ansammlungen und ihrer religiösen Verwahrlosung sich für den ganzen Bestand der Gegenwart und die Zukunft unseres Vaterlandes erheben. Ich brauche das alles nicht weiter zu begründen. Hierin wird unter uns kein Zwiespalt der Meinungen sein. Auch darin nicht, daß kirchliche Gemeindepflege

allein das entsprechende Mittel ist. Alle anderen Mittel, die man ergriffen hat, in den verschiedenen Wegen, welche die freie und vereinsmäßig organisirte christliche Liebe geht, sind nützlich und gut, aber sind nur und können der Natur der Sache nach hier nur Lückenbüßer und Aushülfsmittel sein. Die Hauptsache ist doch Gemeindebildung mit dem Pastor als persönlichem Mittelpunkt. Auf die Gemeinde hat die Reformation die kirchliche Organisation gestellt und die Gemeindebildung zum Mittelpunkt des kirchlichen Wesens und Lebens gemacht, ganz anders, als es in der vorreformatorischen Zeit der Fall war. Bleiben wir also auf der Bahn unserer Väter. Wir dürfen es mit Freuden aussprechen, daß die Erkenntniß dieser Nothwendigkeit in der neueren Zeit immer allgemeiner zu werden, und daß man auch mit Ernst dieser Aufgabe näher zu treten begonnen hat. Aber wie viel, wie ungemein viel hierin noch zu thun ist, weiß jeder, der Auge und Herz für die Nothstände seiner Kirche und seines Volkes hat, und nicht minder, daß wir nicht allzu viel Zeit übrig haben, sondern daß der Stand der Dinge drängt.

Und so legen wir denn diese Sorge vor allem unseren Kirchenbehörden ans Herz und bitten, darin nicht einen Ausdruck des Mißtrauens oder ungebührlicher Einmischung, sondern nur der inneren Theilnahme an den Aufgaben zu sehen, die ihnen obliegen. Nichts verdient mehr im Vordergrund ihrer Sorgen zu stehen. Wir wissen wol zum Theil, von welchen mannichfaltigen Schwierigkeiten oftmals die Verwirklichung dieser Bestrebungen gedrückt und gehemmt ist. Aber wir vertrauen der Weisheit und der Energie unserer Kirchenbehörden, daß sie diese Schwierigkeiten zu überwinden wissen werden. Die Wege im einzelnen, etwa auch gesetzgeberischer Art, anzugeben, dessen enthalten wir uns billig. Nur auf das Eine erlaube ich mir hinzuweisen. Der Kirche ist gegenwärtig wieder eine große Zahl von jungen Theologen geschenkt, bereits oder wenigstens bald mehr als rasche Verwendung finden. Benutzen wir diesen Stand der Dinge und sorgen dafür, daß die jungen Kräfte Arbeit finden, wenn auch nicht als Pastoren, so doch als Hülfsgeistliche in besonderen Parochialbezirken oder wie das geordnet werden möge, damit daraus dann selbständige Gemeinden erwachsen. Unsere Geistlichen arbeiten nicht weniger als die römischen. Aber es sind ihrer zu wenig. Auf einen römischen Geistlichen kommt eine viel geringere Zahl von Seelen im Durchschnitt als bei uns. Davon zu schweigen, daß sie an manchen Orten zum Theil zu viel Zeit der Gemeindepflege entziehen müssen, um durch Stundengeben u. dgl. die allzu geringe Einnahme zu vermehren, sodaß dadurch in beklagenswerthester Weise die Kirche und ihre Gemeinden verkürzt werden. Bei der römischen Kirche aber kommen nun noch die Orden hinzu mit ihrer Aushülfe in der Seelsorge. Wollen wir uns wundern, wenn man unsererseits der römischen Propaganda nicht so entgegentreten kann, wie man sollte und möchte?

Aber wir wissen wohl, welches Hinderniß vor allem der Erfüllung jenes Wunsches im Wege steht: es ist die Armuth unserer Kirche, wie diese überhaupt — ich sage das auf Grund langjähriger Beobachtung der kirchlichen Dinge — auf Schritt und Tritt die kirchliche Arbeit bei uns hemmt und die kirchlichen Interessen schädigt. Wenn irgendein Punkt in den vielberufenen Hammerstein'schen Anträgen meine Sympathie hat, so ist es der Antrag auf ausreichende Dotation der evan-

gelischen Landeskirche Preußens. Und rechtlich begründet ist dieser Antrag ausreichend. Ich gehe hier nicht weiter darauf ein; denn wir haben hier nicht die Fragen der preußischen Landeskirche zu besprechen. Aber schweigend wollte ich nicht daran vorübergehen, theils aus innerer Theilnahme dafür, theils aus eigenem Interesse. Denn was dort geschieht berührt uns alle mit. Wohl stehen die Dinge in den verschiedenen Landeskirchen verschieden; die Kirchen sind verschieden gestellt und versorgt, und wir können deshalb hier nicht über den Stand der Dinge bei den verschiedenen ein gemeinsames Urtheil aussprechen oder Antrag stellen. Aber das können wir sagen: es ist ein doppelter, oder wenn man will ein dreifacher Beweggrund, der die Staaten bestimmen muß, für die evangelische Kirche ausreichend zu sorgen und auch die neuen Bedürfnisse wahrzunehmen, welche die neue Zeit und ihre Verhältnisse für die Kirche mit sich bringen. Es ist die Pflicht der Gerechtigkeit und der Dankbarkeit und es ist das eigene Interesse. Der Gerechtigkeit angesichts des überreichen Kirchenguts, welches die weltliche Obrigkeit im Interesse staatlicher Aufgaben seinerzeit eingezogen und damit Verpflichtungen übernommen hat, denen ihre Gegenleistung nicht entspricht. Und eine Pflicht der Dankbarkeit. Denn die weltliche Obrigkeit verdankt der Reformation und ihrer Lehre die Würdigung ihres Berufs, welche die Kirche des Papstes ihr weigerte und bei allen diplomatischen Wendungen zuvorkommender Rede stets weigern wird und muß. Und endlich ist bei den Gefahren der Gegenwart und Zukunft, von welchen die staatliche Ordnung bedroht ist, die evangelische Kirche eine moralische Hülfe, die durch keine Strafgesetze und durch kein Aufgebot der Polizeimacht u. dgl. ersetzt werden kann. Man mache es unserer Kirche nur möglich, so an ihr Volk hinan- und in dasselbe hineinzukommen, wie sie sollte, und beschränke sie nicht auf bloße Predigt etwa vor einem Publikum, welches kommt und geht. Daß aber die evangelische Kirche für den Staat eine Gefahr sei, und daß man einen neuen, evangelischen Kulturkampf zu besorgen habe: solche Rede ist einfach lächerlich und bedarf keiner Antwort.

Aber es wäre nur die Fortsetzung überkommener übler Gewohnheit bei uns, wenn wir uns mit der Anrufung staatlicher Hülfe begnügten und alles Nöthige nur von ihr erwarteten. Die Zeiten sind andere geworden und stellen an jeden Einzelnen vielmehr als früher die Anforderung persönlicher Theilnahme und freiwilliger Arbeit und Leistung. Es muß alles gelernt werden. Es muß auch das Geben gelernt werden, vor allem das Geben nicht blos für Zwecke allgemein menschlicher Bedürftigkeit, sondern auch der Kirche und ihrer Bedürfnisse. Lernen wir darin vom Mittelalter, welches in Schenkungen und Stiftungen die Kirchen so reichlich versorgte, daß wir seiner Wohlthaten noch heute genießen, freilich soweit man sie nicht zu anderen Zwecken kassirt hat. Ist der Beweggrund für uns auch ein anderer geworden: soll nicht die Liebe der Dankbarkeit ebenso mächtig sein können wie die Erwartung der Lohnvergeltung?

Und wenn wir uns mit Mahnung und Aufforderung an die Glieder unserer Kirche überhaupt zu wenden haben, so fasse ich, was hier zu sagen ist, in die allgemeine Ermahnung zusammen zur Treue und zum Dienst. Lasset uns unserer Kirche Treue bewahren und beweisen. Es ist die deutscheste der natürlichen

Tugenden unseres Volkes, die Treue. Lassen wir sie vom Geiste Christi umgießen zur Treue gegen die Kirche des Evangeliums, die uns das selige Wort geschenkt hat, das unsere Herzen und Gewissen unseres Gottes und seiner Gnade gewiß und fröhlich macht und das selige Band zwischen unserem Herrn und uns geknüpft hat, das, so Gott will, durch nichts zerrissen werden soll. Beweisen wir Treue gegen unsere Kirche in allen Stücken und in allen Lagen des Lebens! Wenn die Römischen zu ihrer Kirche fest halten und sich auch öffentlich und ungescheut zu ihr bekennen: sollten wir es weniger thun gegen unsere Kirche, der wir so viel mehr verdanken?

Man wird bei diesen Worten im Geist an die Frage der Mischehen denken. Die Bedrängnisse und Nöthigungen, welche die römische Kirche hierbei anwendet, führt ihr eine große Zahl heranwachsender Glieder zu. Es ist eine Schmach für evangelische Christen, wenn sie in weichlicher Nachgiebigkeit oder durch andere äußere Rücksichten bestimmt ihre Kirche verleugnen. Wie sollen die Römischen Achtung vor einer Kirche haben, welcher die eigenen Glieder so wenig Treue beweisen? Zu meinem alten Dekan Böckh in München kam einst ein Militär, seine Trauung anzumelden mit einer Katholikin aus München. „Wie soll es mit den Kindern werden?“ fragte ihn Böckh im Verlaufe des Gesprächs. „Ach Sie wissen ja, Herr Dekan, wie es mit den Frauensleuten in diesem Stücke ist. Um Ruhe und Frieden zu haben, besonders von meiner künftigen Schwiegermutter, habe ich endlich nachgeben müssen; unsere Kinder sollen katholisch werden.“ Böckh sah ihn eine Weile schweigend an, ging dann auf ihn zu und ergriff das militärische Ehrenzeichen, das seine Brust schmückte. „Ich dächte doch“, sprach er dann, „ein Mann, der seinem König und Vaterland so treu gedient, könnte auch für seine Kirche und seinen Herrn im Himmel etwas auf sich nehmen.“ Da traten dem Mann die Thränen in die Augen. „Herr Dekan, meine Kinder werden evangelisch.“ Damit verließ er das Zimmer, und er hat Wort gehalten. Solche Treue aber muß unsere Kirche von allen ihren Gliedern fordern, und die Diener der Kirche müssen darauf dringen, die gesetzlichen Ordnungen der Kirche aber müssen sie darin unterstützen.

Treue und Dienst: das ist der Dank, den unsere Kirche von ihren Gliedern fordert und erwarten kann, auch der persönliche Dienst freien Berufes, wo die Verhältnisse es gestatten und nahe legen. Unsere Zeit fordert größere Anspannung der Kräfte als frühere Zeiten und auch den freiwilligen Dienst in den gehäuften Arbeiten, die auf ihr liegen. Jede Kriegszeit fordert das Opfer freiwilliger Dienstleistung mit der Hingabe der eigenen Person. So heißt es auch jetzt: Freiwillige vor — unter dem Kommando der Kirche und ihrer Leitung. Bleibt uns vom Halse — so las ich vor Jahren in einer demokratischen berliner Zeitung — bleibt uns vom Halse mit eueren frommen Redensarten; die haben wir lange genug gehört; damit lockt ihr keinen Hund vom Ofen vor. Barmherzige Schwestern und Diakonissen, das ist noch das Einzige am Christenthum, wovor wir Respekt haben. Es kann aber persönlicher Dienst in allerlei Gestalt sein. Es wäre nicht gut, wenn wir uns darin von den Römischen beschämen lassen müßten. Wir haben keine besondere Verdienstkrone in Aussicht zu stellen und

keine besondere Heiligkeit zu verleihen. Aber die Liebe Christi dränget uns also: dies kann wol genug sein. Soll Krieg sein zwischen Rom und uns, so lasset uns solcher Weise Krieg führen, wer den besseren Beweis selbstloser Liebe zu führen vermag, um damit die Welt nicht äußerlich zu beherrschen, wohl aber innerlich zu überwinden.

Das Zeugniß von der seligmachenden Wahrheit von der freien Gnade Gottes, die den Sünder rechtfertigt, der des Glaubens an Jesum Christum ist: dies Zeugniß hineingetragen in unser Volk in Wort und Schrift, wie wir es Luther verdanken; die fröhliche und getroste Erfüllung unseres Berufs, eines jeden an dem Ort, an den ihn Gott hingestellt hat; die standhafte Treue gegen unsere Kirche, die uns jene selige Wahrheit und dieses fröhliche und getroste Leben des Berufs gelehrt hat; und der Dienst der dankbaren Liebe, welche die Nöthen des Lebens und vor allem der Gegenwart zu heilen bemüht ist: das vor allem seien die Waffen, mit denen wir den Streit führen wollen, der uns verordnet ist.

Ueber allen diesen Streit auf Erden hinweg aber erheben wir unsere Augen zu dem, zu welchem der Vater gesagt hat: „Scheblimini, setze dich zu meiner Rechten" und hat ihn gesetzt zum Haupt über alles der Kirche und sind ihm unterthan alle Mächte und Gewalten. In seinen Händen wissen wir unsere Kirche, die nur seines Namens Ehre sucht, wohl aufgehoben und sind in der Gegenwart und Zukunft seiner und unserer Kirche fröhlich und getrost. Und so sprechen wir denn zum Schluß mit unserem Vater Luther:

Sie ist mir lieb die werthe Magd
Und kann ihr nicht vergessen.
Lob, Ehr und Zucht von ihr man sagt,
Sie hat mein Herz besessen.
Ich bin ihr hold, und wenn ich sollt
Groß Unglück han; da liegt nicht an:
Sie will mich deß ergetzen.

Glaube und Werke in Bezug auf die besonderen Aufgaben der lutherischen Kirche in unserer Zeit.

Vortrag auf der Allgemeinen lutherischen Konferenz zu Hamburg am 13. Oktober 1887.

Von Sup. **W. Dieckmann** in Verden.

„Glaube und Werke in Bezug auf die besonderen Aufgaben der lutherischen Kirche in unserer Zeit": das ist das Thema, über welches ich unserer Konferenz den einleitenden Vortrag halten soll. Ich glaube dem Auftrage zu entsprechen, wenn ich zuerst versuche, in möglichster Kürze uns die aus Gottes Wort geschöpfte Lehre unserer Kirche von Glauben und Werken zu vergegenwärtigen, und danach aus dieser Lehre die Folgerungen zu ziehen, die sich für die praktischen Aufgaben unserer Kirche in der Gegenwart ergeben.

Wir haben verschiedene Stellen in der H. Schrift, in denen Glaube und Werke in ihrer engen Verbindung und gegenseitigen Beziehung uns in prägnanter Kürze vorgehalten werden. Von keiner dieser Stellen aber möchte ich lieber ausgehen als von dem Johanniswort: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt". Er, unser Gott, hat uns zuerst geliebt; denn er ist ein Gott, der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe. Und aus dieser die ganze Sünderwelt umfassenden Liebe hat er die große That gethan, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Weil aber unser Unvermögen so groß ist, daß wir nicht einmal aus eigener Vernunft oder Kraft an Jesum Christum glauben oder zu ihm kommen können, hat er die andere große That gethan, daß er seinen Geist gegeben hat, der durch sein Wort den Glauben in uns erweckt, daß in keinem anderen Heil ist als in Jesu, dem Sohne Gottes, dem gekreuzigten und auferstandenen Heiland. Das glaubt niemand, der in der Hoffart seines Herzens sich selbst die Ehre gibt; die Voraussetzung des Glaubens ist die geistliche Armuth, die göttliche Traurigkeit über die Sünde. Nur wer in solcher göttlichen Traurigkeit mit Paulus geschrieen hat: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes", nur der ergreift mit seiner Glaubenshand die göttliche Gnadenhand und kann mit demselben Apostel fortfahren: „Ich danke Gott durch Jesum Christum, unseren Herrn". Denn die göttliche Gnadenhand löscht aus die Handschrift, die wider ihn war; er empfängt Vergebung der Sünden und damit Leben und Seligkeit. Er findet Ruhe für seine Seele und den Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft, alles allein aus Gnaden, allein um Christi willen, allein durch den Glauben. Wie könnte er mit Werken umgehen, er, der bekennen muß: Muß ich an meinen besten Werken, darinnen ich gewandelt bin, viel Unvollkommenheit bemerken, so fällt wol alles Rühmen hin! Wie könnte er, der das Gesetz nach allen Seiten hin übertreten hat, eine Gerechtigkeit nach dem Gesetz aufrichten wollen! Seine Zuversicht ist einzig Jesus, der Gekreuzigte! An ihn schließt er sich an mit allen Fasern seines inwendigen Lebens, ja er tritt mit ihm in eine solche Gemeinschaft, daß er sagen kann: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir". Und diese Vereinigung mit Christo, die unsere Kirchenlehrer eine mystische nennen, weil sie alles Denken und Begreifen übersteigt, sie ist dennoch eine reale, so gewiß es Wahrheit ist, was der Herr seinen Jüngern verheißen hat: Mein Vater und ich werden kommen und Wohnung bei ihm machen. Das ist die beseligende Vereinigung mit dem Herrn, der unsere Kirche Ausdruck gibt in ihren Jesusliedern: „Wie schön leuchtet der Morgenstern"; „O Jesu süß, wer dein gedenkt"; „Jesu, meine Freude"; „Ach sagt mir nichts von Gold und Schätzen" und vielen anderen, eine Vereinigung mit dem Herrn, von der nicht blos Pietisten oder Herrnhuter reden dürfen, sondern die die nothwendige Frucht des Glaubens ist, den die Apostel gepredigt haben.

Aber es ist nur die eine Frucht. Derselbe Apostel, der an des Herrn Brust gelegen hat, und der auch in späteren Tagen, wenn er sein Evangelium und seine Briefe schreibt, nicht die Ruhe- und Erquickungsstunden vergessen kann, die er an

des Herrn Brust erlebt hat, derselbe Apostel stellt die Forderung an uns: „Lasset uns ihn lieben". Und zwar ist das das richtige Verhältniß: Nicht, lasset uns ihn lieben, daß er zur Vergeltung uns wieder liebe, sondern lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt. Unsere Liebe ist Gegenliebe, ist Dankbarkeit; als solche aber kann sie nicht ausbleiben, wo wir die Liebe Gottes in Christo im Glauben ergriffen haben. Denn dieser Glaube macht uns zu neuen Kreaturen, weil er unsere Herzen der Wirksamkeit des heiligen Geistes Christi öffnet, von dem wir nach Gal. 3, 14 ein neues Maß empfangen durch den Glauben; alles aber, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt. Ist die Voraussetzung des Glaubens die göttliche Traurigkeit über die Sünde, so ist es eine nothwendige Folge, daß es eine Verleugnung des Glaubens und ein Abfall vom Glauben ist, wenn der Mensch die Sünde wieder lieb gewinnt; und ist der Glaube selbst die Ergreifung der Liebe Gottes, so folgt nothwendig, daß der Glaube die Heiligung nach sich zieht; denn die Liebe Gottes, die wir aufnehmen, ist eine heilige und darum auch heiligende Liebe. Wie es also, um schon ein Wort Luther's vorauf-zunehmen, ungereimt wäre zu sagen: „Gott soll Gutes thun, die Sonne soll scheinen, der Birnbaum soll Birn tragen, drei und sieben sollen zehn sein, so wäre es ungereimt zu sagen: Der Gerechte soll gute Werke thun; denn es folget ohne Gebot und Geheiß einiges Gesetzes, von Natur und willig, ungenöthigt und ungezwungen". Alle Heiligung aber hat zu ihrem Mittelpunkt die Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist. Sie ist das Prinzip, aus welchem sich der Jüngergehorsam eines gläubigen Menschen entfaltet. Die Tugenden eines Christenmenschen stehen nicht koordinirt nebeneinander, wie es nach der antiken Moral der Fall war, sondern es gibt ein königliches Gesetz, sagt Jakobus, das sie alle beherrscht, das ist das Gebot der Liebe. Und wenn St. Paulus die Lebendigkeit und Fruchtbarkeit des Glaubens beschreiben will, wie spricht er? „In Christo Jesu gilt nur der Glaube, der durch die Liebe thätig ist."

Diese aus dem Glauben geborene Liebe hat ihr erstes und höchstes Objekt an dem Gott, der uns zuerst geliebt hat. Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt. Um Gottes willen aber wird die Liebe auch die Kreaturen Gottes umfassen; und wenn sie schon eine heilige Scheu trägt, sich an den Kreaturen Gottes in der Thier- und Pflanzenwelt zu vergreifen, wie viel inniger wird sie die Menschen umfassen, die nach Gottes Bilde geschaffenen Kreaturen! Sie wird in jedem Menschen, mag das Bild Gottes auch noch so entstellt sein, ihren Nächsten erkennen, und aus der Liebe zu Gott wird nothwendig die Nächstenliebe folgen, die das zweitgrößte Gebot des heiligen Gottes ist.

Aus dieser Liebe entstehen alle guten Werke, wie aus dem Gegentheil der Liebe, der Selbstsucht, alle bösen Werke entspringen. Die Liebe kann nicht anders, sie muß den Nächsten schonen, sie muß an seinem Ergehen theilnehmen, sie muß ihm von den ihr verliehenen Gütern mittheilen, Norm und Regel aber für ihr Verhalten im einzelnen Falle ist der geoffenbarte Wille Gottes. Das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten, aber das ist nicht der Wille Gottes, daß wir in selbstgewählter Geistlichkeit einhergehen und uns von Menschensatzungen binden lassen. Die Schrift gibt uns nirgends einen vollständigen Katalog christ-

licher Tugenden, wer aber das Leben des Heilandes anschaut, wer sein Wort, sonderlich auch das Wort in der Bergpredigt, in sich aufnimmt und damit die apostolischen Briefe vergleicht, die in ihrem Schlußtheil des Christen Gesinnung und Rede, Thun und Lassen nach den verschiedensten Beziehungen beleuchten, der wird nicht im Unklaren darüber bleiben, was die Gottes- und Nächstenliebe von ihm fordert.

Das ist die Lehre der H. Schrift von Glauben und guten Werken. Wie ist sie so einfach und faßlich! Und dennoch, wie ist sie in der Christenheit so oft verkannt und entstellt!

Schon in der apostolischen Zeit mußte die reine Lehre vom Glauben vertheidigt werden gegen die Irrlehrer, die den pharisäischen Sauerteig von der Gerechtigkeit aus dem Gesetz einmischen wollten. Der ganze Brief Pauli an die Galater und viele andere Stellen seiner Briefe sind dieser Vertheidigung gewidmet. Aber niemals läßt der heilige Apostel seine Leser auf den Wahn kommen, als dürfe der Mensch sich, wie man später gesagt hat, aus dem Glauben ein moralisches Ruhekissen machen. Gerade im Briefe an die Galater, der vor allem die Lehre treibt, daß der Mensch nicht gerecht wird durch des Gesetzes Werke, sondern durch den Glauben an Jesum Christum, gerade in diesem Briefe steht auch der schon angeführte Spruch von dem Glauben, der durch die Liebe thätig ist, und die Warnung: „Sehet zu, daß ihr durch die Freiheit dem Fleische nicht Raum gebet, sondern durch die Liebe diene einer dem anderen". Ja, damit die Galater die Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen auf keine Weise mißverstehen könnten, steht gerade in diesem Briefe ein wenn auch unvollständiger Katalog von Werken des Fleisches mit der Drohung, daß die solches thun, das Reich Gottes nicht ererben, und eine Aufzählung von Früchten des Geistes mit dem Zusatz: „Wider solche ist das Gesetz nicht". Der Glaube, den St. Paulus und alle Apostel predigen, ist in erster Linie ein receptiver, ein Aufnehmen der Liebe, mit der Gott uns geliebet hat in Christo, und dieser Glaube verleiht dem Menschenherzen eine heilige Ruhe und einen seligen Frieden. Weil aber dieser Glaube den Herrn Jesum ins Herz bringt, sodaß der Christ mit St. Paulus sagen kann: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir", darum kann der Glaube des Christen nicht ein blos receptiver bleiben, sondern wird ein operativer, thätiger Glaube, der dem Nächsten dient mit den Gaben, die er empfangen hat, und bei dem die Frage: Wer ist denn mein Nächster? keine Stätte findet.

Aber die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden ist dem natürlichen Menschenherzen so widerwärtig, daß es uns nicht wundernehmen darf, sie schon bald nach der Apostel Zeiten auch in der Christenheit selbst entstellt und verdunkelt zu sehen. Es ist hier nicht der Ort, einen Gang durch die Dogmengeschichte anzutreten, jedem aber, dem dazu Gelegenheit geboten ist, wird es aufs höchste interessant sein zu sehen, welch ein Ringen stattgefunden hat zwischen der biblischen seligmachenden Wahrheit des Evangeliums, die sich jedem aufrichtigen und demüthigen Herzen als einzige Zuflucht für verlorene Sünder zu erkennen gab, und zwischen den Einwänden, die gegen diese Wahrheit von seiten der menschlichen Vernunft, im Grunde aber von seiten des hoffärtigen alten Adam erhoben wurden.

Ja, wir finden die Erscheinung, daß ein und derselbe Mann, ich will nur den heiligen Bernhard nennen, bald in seinen Schriften die allein seligmachende Gnade Gottes preist, die der Glaube ergreifen muß, bald Sätze aufstellt, die dem sola fide geradezu widersprechen. Im ganzen aber war die Entwickelung in der mittelalterlichen Kirche die, daß Pelagius je mehr und mehr zur Herrschaft kam, daß man den Artikel: Ich glaube an die Vergebung der Sünden je mehr und mehr vergaß, und daß dadurch auch die Lehre von den guten Werken nach allen Seiten entstellt wurde. Nun sollte der Glaube nicht mehr das Hinnehmen der Gnade Gottes in Christo sein, sondern man forderte eine fides formata, einen Glauben, der bereits durch die Liebe seine rechte Gestalt gewonnen habe. Nur sollten die Werke nicht mehr der Ausfluß der dankbaren Liebe sein — „lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt" — sondern ein Mittel, sich die Gnade Gottes zu erwerben; und nun sollte die christliche Vollkommenheit sich nicht mehr darin erweisen, daß sie den Menschen in den Dienst Gottes und seines geoffenbarten Willens stellt, sondern man forderte ein vermeintlich Höheres, indem man die s. g. evangelischen Rathschläge aufstellte und die Menschen lehrte, daß die wahre Heiligkeit nur im thatenlosen Leben des Klosters zu finden sei.

Hier vor allem bedurfte es einer Reformation, die nicht blos in die kirchliche Lehre, sondern noch viel mehr in das kirchliche Leben aufs tiefste eingreifen mußte. Denn wo zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen Lehre und Leben klarer als gerade an der Stelle, die uns heute beschäftigt? Hier vor allem kommt es darauf an, daß der Name Gottes geheiligt wird, und das geschieht nach dem Katechismus da, wo erstens das Wort Gottes lauter und rein gelehrt wird, und wir zum anderen auch heilig als die Kinder Gottes danach leben.

Bei Luther begann bekanntlich die Reformation am eigenen Herzen. Unter der Knechtschaft des Gesetzes war er herangewachsen, aber Gottes Gnade führte ihn zu der Erfahrung von der seligmachenden Freiheit eines Christenmenschen. Und was die Schrift darunter versteht, davon gab Gott ihm eine solch klare Erkenntniß, daß er sehr bald im Stande war, nun auch andere zu lehren. Keine seiner reformatorischen Schriften thut das aber in solcher Kraft und Klarheit wie sein „Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen". Diese kleine Schrift ist nach Inhalt und Darstellung so köstlich, daß man sie nicht genug unter dem christlichen Volke verbreiten kann. Denn in unvergleichlicher Kürze und in wahrhaft schöner Sprache behandelt Luther hier das scheinbare Paradoxon: 1. Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und 2. ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann unterthan. Die meisten Ausführungen Luther's in diesem Traktat werden wol bekannt sein; dennoch bieten sie unserer Seele immer aufs neue einen Trunk der Erquickung aus dem Wasser des Lebens, und ich kann es mir nicht versagen, ein paar Stellen herauszuheben. Aus dem ersten Theile: „Nicht allein gibt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Worte gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam; aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt, daß Christus und die Seele ein Leib werden, so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein, daß was Christus hat, das ist

eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, das wird eigen Christo. So hat Christus alle Güter und Seligkeit, die sind der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich, die werden Christo eigen. Hier hebt sich nun der fröhliche Wechsel und Streit, dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat und seine Frömmigkeit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der gläubigen Seele Sünde durch ihren Brautring, d. i. den Glauben ihm selbst eigen macht, und nicht anders thut, denn als hätte er sie gethan: so müssen die Sünden in ihm verschlungen und ersäuft werden, denn seine unüberwindliche Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sünden lauterlich durch ihren Mahlschatz, d. i. des Glaubens halber, ledig und frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi". Er schließt den ersten Theil mit einer Darstellung des königlichen Priesterthums des Christen und bricht jubelnd in die Worte aus: „Wer mag nun ausdenken die Ehre und Höhe eines Christenmenschen? Durch sein Königreich ist er aller Dinge mächtig; durch sein Priesterthum ist er Gottes mächtig. Denn Gott thut, was er bittet und will, wie da stehet geschrieben im Psalter: Gott thut den Willen derer, die ihn fürchten und erhöret ihr Gebet".

Im zweiten Theil beschreibt Luther den Christen als einen dienstbaren Knecht, der jedermann unterthan ist; er muß zum ersten sich selbst regieren, daß der widerspenstige Wille seines Fleisches gebrochen und dem Glauben gehorsam werde; danach muß er lernen, mit Leuten umgehen und Liebe üben. Denn zuerst muß die Person gut und fromm werden, dann erst können auch die Werke gut und fromm werden: gute, fromme Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann; sondern ein guter, frommer Mann machet gute Werke. Mit anderen Worten: Gute, fromme Werke müssen nicht gemacht, sondern gewachsen sein. „Denn obwol der Christ ganz frei ist, muß er sich willigklich einen Diener machen, seinem Nächsten zu helfen, mit ihm fahren und handeln, wie Gott mit ihm durch Christum gehandelt hat. Und das alles umsonst, nichts darinnen suchen denn göttliches Wohlgefallen und also denken: Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigen, verdammten Menschen ohne alles Verdienst, lauterlich umsonst und aus eitel Barmherzigkeit gegeben durch und in Christo vollen Reichthum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf denn glauben, es sei also: Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwenglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst thun, was ihm wohlgefällt, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christ, wie Christus mir geworden ist, und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe ihm noth, nützlich und selig sein; dieweil ich doch durch meinen Glauben alles Dinges in Christo genug habe. Siehe, also fließet aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben dem Nächsten zu dienen umsonst."

Das sind die evangelischen Gedanken von Glauben und Werken, die Luther unzähligemal wiederholt hat, am kürzesten in der berühmten Stelle der Vorrede zum Briefe an die Römer, die in unser Bekenntniß, nämlich in den vierten Artikel der Konkordienformel übergegangen ist, die aber ja so bekannt ist, daß es genügen wird, wenn ich an den Anfang und Schluß der Stelle erinnere: „Glaube ist ein

göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen, von Herzen, Muth, Sinn und Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. Also, daß unmöglich ist, Werke vom Glauben scheiden, ja, so unmöglich als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden".

Wegen ihrer Schriftgemäßheit und inneren Wahrheit sind diese Gedanken Eigenthum der ev.-lutherischen Kirche geworden und in ihr Bekenntniß übergegangen. Ihren schönsten und klarsten Ausdruck haben sie empfangen im dritten Artikel der Apologie der Augsburgischen Konfession: „von der Liebe und Erfüllung des Gesetzes". Und auch die nachfolgenden Dogmatiker unserer Kirche sind bei einzelnen Abweichungen in den formalen Bestimmungen durchaus auf der Linie geblieben, die ihnen auf Grund der H. Schrift durch Luther und Melanchthon vorgezeichnet war; in unserem Bekenntniß findet weder die pharisäische Werkgerechtigkeit noch der „epikurische Wahn" irgendeine Stätte.

Im ganzen gilt das auch von der Lehre der reformirten Kirche. Auch sie lehrt einerseits die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, andererseits die Nothwendigkeit der guten Werke als der aus dem Glauben erwachsenden Früchte. Doch geht sie in der Begründung der Nothwendigkeit der guten Werke viel weiter als die lutherische Kirche und legt auf dieselben einen viel größeren Nachdruck, wie Schneckenburger in seinem bekannten Buche nachgewiesen hat. Mag Thomasius auch nicht ganz unrecht haben, wenn er sagt, daß Schneckenburger das, was mehr ein im Hintergrunde liegender Zug reformirter Anschauung sei, zu sehr zum doktrinellen Gegensatz gegen die lutherische Kirche ausgeprägt habe, so ist doch dieser „Zug" für das ganze kirchliche Leben sehr wirksam und bedeutungsvoll gewesen. Die lutherische Kirche betont mehr die Selbstmittheilung Gottes in Christo an die Menschheit, die reformirte mehr die Selbstoffenbarung; die lutherische mehr die Gnade, die reformirte die Ehre Gottes; die lutherische mehr die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, die reformirte mehr den Gegensatz zwischen Gott und der Kreatur; die lutherische mehr die Rechtfertigung des armen Sünders vor Gott, deren wir durch die Gnadenmittel versichert werden, die reformirte mehr den Gehorsam, der das Vorhandensein des Glaubens bezeugt. Sollen wir da leugnen, daß beide Konfessionen voneinander lernen können? Zwar müssen wir sagen, daß die lutherische Kirche der Idee nach alles das in sich hat, was die reformirte betont, aber ob sie es auch immer in der rechten Weise hat zu Stand und Wesen kommen lassen?

Wol ist es gewiß nicht recht geredet, wenn man die Unfruchtbarkeit der lutherischen Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert beklagt; die Meisterwerke eines Chemnitz, J. Gerhard und anderer sind wahrlich nicht unfruchtbar gewesen, um die Lehrer unserer Kirche zur Erkenntniß der seligmachenden Wahrheit zuführen. Aber der Vorwurf dürfte nicht unberechtigt sein, daß sich das theologische Leben zu sehr von dem kirchlichen Leben, daß sich die Lehrer der Kirche zu sehr von den Gemeinden entfremdet haben, und daß man vielfach in Gefahr war, das Wissen von der Religion mit der Religion selbst zu verwechseln. Die Klagen eines Arnd und Spener waren nicht unbegründet. Nur war es aus der Schwachheit und Sündhaftigkeit unseres

armen Geschlechts wol erklärlich, daß das Kirchenschifflein in gefahrdrohender Weise hin- und herschwankte, wenn es aus der Gefahr eines thatenlosen Quietismus durch die nicht minder große Gefahr eines thatendurstigen Pietismus errettet werden sollte. Denn so gewiß, wie wir anerkannt haben, die Klagen eines J. Arnd und Ph. Spener eine gewisse Berechtigung hatten, und so willig wir dem Pietismus das Verdienst zuerkennen, dem Volke wieder die Arme geöffnet und sich mit hingebender Liebe der Armen und Elenden angenommen zu haben, so gewiß war es gegen den Geist der evangelischen Kirche, wenn namentlich der spätere Pietismus die Rechtfertigung gegen die Heiligung zurücktreten ließ und auch in seiner Lehre von der Heiligung das Palladium der evangelischen Freiheit verließ, welches Luther aufgepflanzt hatte. In sein Erbe trat der Rationalismus, der den Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben, mit dem die Kirche steht und fällt, so eliminirte, daß ihm als Fundamentallehren des Christenthums nur die von Gott, Tugend und Unsterblichkeit übrigblieben.

Die Aufgabe unserer Kirche in der Gegenwart wird sein, zu den echt biblischen und evangelischen Grundsätzen zurückzukehren, die in den Tagen der gesegneten Reformation unserem Christenvolke wieder ins Herz gepredigt sind. Aber wie? Ist diese Aufgabe nach der einen Seite hin nicht schon gelöst? Hat die gläubige Theologie der letzten Jahrzehnte, namentlich auch die, die sich an Schleiermacher anschloß, nicht mit allem Nachdruck die Rechtfertigung aus dem Glauben betont als die Centrallehre, die das ganze dogmatische System beherrschen müsse?

Ich weiß nicht, ob Schneckenburger recht gehabt hat, wenn er 1855 behauptete, es ließe sich vielleicht nur *ein* theologischer Schriftsteller der Gegenwart nennen, der die altlutherische Lehre von der Rechtfertigung treu wiedergegeben habe, das sei Petri in seinem „Lehrbuch der Religion"; gegenwärtig würde diese Behauptung nicht mehr zutreffend sein. Aber das ist nicht zu leugnen, daß eine große Zahl unserer angesehensten Theologen der römischen Lehre bedenkliche Konzessionen gemacht haben, indem sie lehren, daß der rechtfertigende Glaube nicht rein receptiver Natur sei, sondern bereits eine gottgefällige Beschaffenheit des Menschen, die Potenz der nachfolgenden guten Werke, die Gott beim Akte der Rechtfertigung *als solche* in Betracht ziehe. Auf Grund der Schrift, welche den rechtfertigenden Glauben fortwährend als das Annehmen, als das Trauen auf die göttliche Zusage, als die Zuversicht auf den Empfang der durch Christum erworbenen Heilsgüter beschreibt, hat unsere Kirche die Aufgabe, jede Umsetzung des „durch den Glauben" in „wegen des Glaubens" abzuwehren. Es kann die Heilsgewißheit eines erschrockenen Sünderherzens nur erschüttern, wenn er gelehrt wird, nicht allein auf Christum zu sehen, dessen Verdienst ihm in den Gnadenmitteln dargeboten wird, sondern auch auf die eigene Person, deren Beschaffenheit immer eine solche sein wird, daß sie nur zum Zweifel und zur Furcht, aber nicht zum Trost und Frieden gereichen kann.

Christus allein: zwischen ihn und unsere Seele darf sich nichts stellen, weder das Gesetz, noch die Institutionen der römischen Hierarchie, noch der Blick auf die eigene, wenn auch von Gott gewirkte Würdigkeit, noch auf die Gemeinde, die

eine Richtung der neueren Theologie zwischen Christum und die Person des nach Gnade verlangenden Sünders stellt. Christus allein, aber Christus auch, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, voll und ganz dem christlichen Volke zu predigen, das ist, wie zu allen Zeiten, so ganz besonders zu dieser unserer Zeit die Aufgabe unserer Kirche, welche von Gott Gnade empfangen hat zu erkennen, was wir an Christo haben und wie wir alles dessen theilhaftig werden, was wir an ihm haben können. Denn die Zeit, in die Gott unser Leben gestellt hat, ist eine Zeit großer Aufgaben auf allen Gebieten des menschlichen Lebens, sonderlich dem politischen und socialen Gebiete; zur Erfüllung dieser Aufgaben bedarf es der angestrengtesten Anspannung aller von Gott gegebenen Kräfte; die Entfaltung dieser Kräfte aber treibt zum Kampfe, zur Konkurrenz, zur Zersplitterung, zur Auflehnung, zu verzehrender Unruhe. Wo sollen da die mühseligen und beladenen Seelen, an denen es nicht fehlen kann, solange die Menschen noch ein Herz und Gewissen haben, den Frieden finden, nach dem sie sich sehnen, wenn nicht bei dem, der die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, um sie zu erquicken! Zu ihm die Seelen zu führen, in Predigt, Katechese und Seelsorge sie dahin zu bringen, daß sie in ein persönliches Verhältniß zu Christo treten und alles für Schaden achten, auf daß sie Christum gewinnen: es ist eine Aufgabe, die wir ganz besonders in der Gegenwart zu erfüllen haben.

Dabei werden wir zu warnen haben theils vor dem Gefühlschristenthum, das nicht standhält, wenn die hohen Anfechtungen kommen, denen allein das unverrückte Festhalten am Wort gewachsen ist, theils vor jener unruhigen Geschäftigkeit, die sich zwar von den s. g. weltlichen Gebieten fern hält, die aber in Gefahr steht, das Fleißigsein in guten Werken, das nothwendig aus dem Glauben erwächst, in eine unevangelische Werktreiberei ausarten zu lassen, die dem Einen, was noth thut, nur Abbruch thun kann. Was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde: diese apostolische Warnung bedürfen nicht blos die, die beflissen sind, auf dem lockeren Boden der Humanität ihre Werke zu thun, sondern auch gar mancher, in dem der Geist Gottes einen besseren Grund gelegt hat, der aber in Gefahr steht, einmal, diesen guten Grund des Glaubens zu verlieren, und sodann, über den selbsterwählten Werken die nächstliegenden, von Gott gebotenen Aufgaben zu versäumen.

Was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde, wo aber der Glaube im Leben des Individuums, der Gemeinde, des Volkes eine Macht geworden ist, da können, so haben wir gesehen, die Werke nicht ausbleiben; denn wie der Christ durch den Glauben ein Herr aller Dinge geworden ist, so wird er durch die Liebe jedermanns Knecht. Kaum waren die heiligen Apostel durch den Glauben Christi Jünger geworden, da trug er ihnen die Werke auf: Gehet hin und prediget und sprechet: Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Machet die Kranken gesund, reiniget die Aussätzigen, wecket die Todten auf, treibet die Teufel aus. Und kaum waren die christlichen Gemeinden in Rom, Ephesus und Philippi gegründet, da predigten ihnen die Apostel, daß die, so an Gott gläubig sind geworden, in einem Stande guter Werke erfunden werden sollen. Die Beschreibung aber, welche die Apostel von diesem Stande guter Werke geben, ist eine solche, daß die Leser

der apostolischen Briefe etwas ganz Neues zu hören bekamen. Denn die antike Welt war eine Welt ohne Liebe, in der christlichen Welt aber war es die aus dem Glauben geborene Liebe, die alles Thun durchdringen und mit königlicher Macht beherrschen sollte. Die Kirche mußte es als ihre Aufgabe erkennen, das Werk ihres himmlischen Hauptes fortzusetzen; gesalbt mit dem heiligen Geiste und Kraft, mußte sie in die Fußstapfen dessen treten, dessen Leben St. Petrus mit den kurzen Worten beschreibt: Er ist umhergezogen und hat wohlgethan.

Er ist umhergezogen; das erste Werk also, das die Kirche zu erfüllen hatte, war dieses, daß sie Boten aussandte, die umherzogen und der verlorenen Menschheit predigten: Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Der Glaube, daß in keinem anderen Heil ist als in Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, und die aus diesem Glauben geborene Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern nothwendig ihre Schätze mittheilen muß, trieb unmittelbar zu dem Werke der Mission an den nichtchristlichen Völkern. Wol ist es der Herr selbst, von dem geschrieben steht: Der Herr that hinzu täglich, die da selig wurden zu der Gemeinde; aber wir wissen, daß solches Thun des Herrn die menschliche Vermittelung nicht ausschließt; stehen doch die angeführten Worte am Schlusse des Kapitels, welches die erste große Missionspredigt des Apostels Petrus und den durch sie erreichten Erfolg berichtet. Es hat daher die Kirche Christi zu keiner Zeit sich dem guten Werke entziehen können, die, welche ohne Gott und Christum in der Welt lebten, aufzusuchen und ihnen das Heil in Christo zu verkündigen. Und wenn das bald von der organisirten Kirche geschehen ist, bald mehr in freierer Weise, sei es von Vereinen oder von einzelnen Individuen, die vom Drange der Liebe Christi ergriffen waren, so macht das zunächst keinen Unterschied; wird doch schließlich auch der Verein oder das Individuum des Dienstes der organisirten Kirche bedürfen; ich brauche beispielsweise nur an die Ordination zu erinnern, deren Empfang nach guter kirchlicher Ordnung zur vollständigen Ausrichtung des Evangelisationswerkes erforderlich ist. Die Hauptsache ist, daß die Kirche die Mission als ein vom Herrn ihr befohlenes Werk erkennt und, unbeschadet der Verschiedenheit in den Einzelheiten des Betriebes, fördert; daß sie durch ihre Organe das Christenvolk erweckt und ermuntert, in der Mission nicht eine Liebhaberei einzelner Personen, sondern ein allen Christen befohlenes Gotteswerk zu erkennen, und daß sie achtet auf die Zeichen der Zeit, die bald schwächer, bald stärker darauf drängen, diesem Werke mit ganz besonderer Energie sich hinzugeben. Und wenn wir da nun auf die Zeichen der Zeit in der Gegenwart blicken, so werden wir nicht verkennen können, daß sie viel mehr auf die Missionsarbeit hindrängen als z. B. die Zeit der Reformation. Es thut nicht noth, das im Einzelnen zu begründen; liegt es doch vor aller Augen, daß der Umschwung in den Verkehrsverhältnissen, die dadurch hervorgerufenen Verbindungen zwischen christlichen und heidnischen Völkern, die wissenschaftliche Erforschung bisher unbekannter Völker und Sprachen nur von größtem Einfluß auf die Ausdehnung des Missionswerkes sein kann. Namentlich werden auch unserem deutschen Volke durch die Inangriffnahme des Kolonisationswerkes neue Aufgaben erwachsen, und dieselben werden groß und schwer sein. Denn die Sache steht nicht so, daß Kolonie und

Mission von vornherein in einem freundlichen Verhältniß ständen. Die Kolonie hat zunächst weltliche, die Mission geistliche Interessen; die Kolonie will das Land, von dem sie ausgegangen ist, bereichern und wenn es auch auf Kosten der Eingeborenen geschieht, die Mission will den Eingeborenen das Beste bringen, was das Mutterland ihnen geben kann, das Evangelium von Jesu Christo. Dadurch geschieht es, daß die Kolonie oft nicht eine Förderin, sondern eine Gegnerin der Mission wird, ja, daß sie selbst Objekt der Mission wird. Was folgt daraus? Einmal, daß die Kirche den Leitern der kolonialen Unternehmungen zu predigen hat, was ihre heilige Pflicht und Schuldigkeit gegen die Heiden ist, und wie sie sich versündigen, wenn sie statt der Früchte vom Holz des Lebens ihnen Gift und Aergerniß darreichen, zum anderen aber, daß sie es nicht übersehen darf, wenn der Herr ihr durch die Kolonisation neue Thüren aufthut, sondern daß sie diese Thür zu den Heidenvölkern benutzen muß, um die Thür zu den Heidenherzen zu gewinnen. Das gilt der ganzen Christenheit und darum auch unserer lutherischen Kirche, und dürfte hierüber kein Streit sein.

Weniger Uebereinstimmung dürfen wir erwarten, wenn es sich um die Frage handelt: Soll unsere Kirche auch in den Gebieten anderer Konfessionen umherziehen, namentlich im Gebiete der römischen Kirche, um dort das ihr geschenkte Licht leuchten zu lassen? Soll sie aggressiv verfahren, wie Rom gegen uns verfährt? Die reformirte Kirche beantwortet diese Frage durchweg bejahend, indem sie von dem Grundsatze ausgeht, daß es doch ein gutes Werk sein müsse, den Menschen den Weg zur Seligkeit so zu offenbaren, wie er uns in der H. Schrift offenbart ist, und sie von dem Falschen zu befreien, was Menschensatzung hinzugethan hat. Die lutherische Kirche antwortet durchweg verneinend, indem sie einerseits bedenkt, daß auch in der römischen Kirche die Predigt von Christo noch nicht verstummt ist, aus welcher der seligmachende Glaube erwachsen kann, und indem sie andererseits nicht finden kann, daß ihr solches Bauen auf einem fremden Grunde befohlen ist. Sie sucht ihren eigenen Besitz, den sie in der Diaspora hat, zu schützen und zu bewahren, hofft auch, daß derselbe sich vermehren und ausbreiten wird, kann sich aber nicht dazu verstehen, Christenseelen als Heidenseelen zu behandeln. Ich glaube, daß diese Praxis im allgemeinen die richtige ist; doch dürfte die Zeit nicht fern sein, wo es unmöglich sein wird, Defension und Aggression auseinanderzuhalten, und wo das Gebet gegen Rom sich mit der Arbeit verbinden muß.

Dagegen ist wiederum kein Streit darüber, daß auf dem Boden unserer eigenen Kirche noch vieles geschehen muß, um die Gemeinden ganz anders, als es der Fall ist, mit dem Worte Gottes zu versorgen. Wie sollen sie glauben, so sie nicht gehört haben? Es gibt in der That noch Tausende von Christenseelen, denen es außerordentlich schwer gemacht ist, das Wort Gottes auch nur zu hören. Es fehlt ihnen die Zeit, es fehlt ihnen der Ort. Es fehlt ihnen die Zeit; Tausende unseres christlichen Volkes haben keinen Sonntag, und es ist nicht eine der geringsten Aufgaben der Kirche, diesen Tausenden den Sonntag wieder zu erobern. Dabei fürchten wir den Einwand derer nicht, welche sagen, daß das auf dem Boden der lutherischen Anschauung vom Sonntage nicht möglich sei. Wenn

wir bei unserer kurzen Darstellung der lutherischen Lehre von Glauben und Werken von dem Spruche ausgingen: „Lasset uns ihn lieben; denn er hat uns zuerst geliebt“: was folgt aus diesem Worte unmittelbarer, nothwendiger, als daß die Liebe zu Gott uns treiben muß, sein Wort heilig zu halten, gern zu hören und zu lernen, also auch den Tag zu benutzen, der uns zu solchem Gotteswerk gegeben ist? Und wenn aus der Gottesliebe unmittelbar die Nächstenliebe hervorgeht, was folgt nothwendiger, als daß wir namentlich dem dienenden Nächsten die Ruhe gönnen, da der Leib sich erholen kann von seiner Arbeit, und da die Seele die Stille findet, die sie bedarf, wenn Gott sein Werk in ihr haben soll? Aber es fehlt Tausenden auch der Ort, da sie anbeten und Gottes Wort hören können. Es fehlt an Gotteshäusern und Predigern, und es thut nicht lange noth, auf die Massengemeinden und die Kirchennoth unserer großen Städte, sowie auf die sich über mehrere Quadratmeilen erstreckende Größe mancher ländlichen Parochieen hinzuweisen; aber es thut noth, immer aufs neue zu bezeugen, daß hier ein Hauptschaden unseres kirchlichen Lebens liegt, und daß unsere Kirchenregimente, Synoden und Gemeinden hier eine der wichtigsten Aufgaben zu erfüllen haben, die ihnen vom Herrn der Kirche gestellt sind. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Kirche nicht blos ihre Glieder in der Heimat ins Auge zu fassen hat, sondern auch derer gedenken muß, die von ihr ausziehen, um sich jenseit des Oceans eine neue Heimat zu gründen, um sie zu stärken, daß sie halten, was sie haben, und nicht der römischen Kirche oder den Sekten in die Arme fallen. Und je mehr die Auswanderung von Tausenden unserer Glaubensgenossen zunimmt, desto mehr wird die Kirche zu erkennen haben, daß hier eine Aufgabe der Gegenwart vorliegt, welche die frühere Zeit nicht kannte.

Wo nun aber das Predigtamt bestellt ist, da hat die Kirche die Aufgabe, mit lauter Stimme zu bezeugen, daß die guten Werke des Christen sich sonderlich in der Erfüllung des Berufes erweisen sollen, wie er den drei Hauptständen der Christenheit in Gottes Wort vorgeschrieben ist. Sie hat zu bezeugen, daß das, was vor Gott Werth hat, nicht die Größe und der Glanz des Werkes, sondern der freudige Gehorsam des Thäters ist; sie hat, wie die Augsburgische Konfession sagt, zu bezeugen, daß das Evangelium weltlich Regiment, Polizei und Ehestand nicht umstößt, sondern daß man solches alles halte als wahrhaftige Ordnung und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke, ein jeder in seinem Berufe, beweise. Diese Forderung, welche die Kirche zu allen Zeiten hat stellen müssen, muß sie sonderlich auch in unserer Zeit stellen, die ja eine emancipationssüchtige Zeit genannt werden muß. Aber gerade dieser Charakter unserer Zeit stellt der Kirche nun auch noch andere Aufgaben, das sind die Aufgaben, welche die Innere Mission hervorgerufen haben.

Denn es dient nicht zur Aufklärung, sondern zur Verwirrung, wenn man diesen Namen gebraucht, um damit die gesammte Liebesthätigkeit zu bezeichnen die je und je in der Kirche Christi geübt ist, nach dem Vorbilde dessen, der da ist umhergezogen und hat wohlgethan. Nein, was wir Innere Mission nennen ist ein Produkt unserer Zeit, ist hervorgerufen durch die Nothstände, die unsere Zeit hervorgerufen hat, und durch die Aufgaben, die gerade diese unsere Zeit an

die Kirche stellt und stellen muß. Was sie hervorgerufen hat, liegt auf verschiedenen Gebieten. Zunächst haben wir uns zu erinnern, welch eine Verwüstung des christlichen Volkslebens durch die s. g. Aufklärungsperiode vorgegangen ist. Die Unterordnung der göttlichen Offenbarung unter die menschliche Vernunft, das Verschwinden der guten Katechismen und Gesänge aus den Gemeinden, der Einfluß einer dem Christenthum mehr oder minder feindlichen Philosophie und Literatur, welches alles dem natürlichen Menschen nur zu sehr entgegen kam, mußte zerstörend auf das religiöse Leben des Volkes, wie es sich namentlich auch in der christlichen Volkssitte offenbarte, einwirken. Die Reaktion, die in und nach der Zeit der Freiheitskriege eintrat, blieb nicht ohne gute Früchte, machte sich aber mehr in der Einwirkung auf einzelne Personen und kleinere Kreise als in einer Neugestaltung des ganzen christlichen Volkslebens geltend. Dieses wurde großentheils durch andere Interessen beherrscht, die theils auf dem Gebiete des politischen, theils des socialen Lebens lagen. Und diese Interessen konnten wieder nur schädigend auf das kirchliche Leben wirken. Wie war doch durch die Ideen der französischen Revolution die Heiligkeit der Ordnungen Gottes auf Erden in Frage gestellt! Und wie einflußreich mußten für das ganze Volksleben die Veränderungen werden, die sich theils durch diese Revolution, theils gleichzeitig mit ihr auf wirthschaftlichem Gebiete anbahnten! Die Erkenntniß von der Nutzbarkeit der Steinkohle, die Ausbildung des Maschinenwesens, die Entwickelung der Großindustrie, das vollständig veränderte Verhältniß zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, die Entwickelung eines Massenelendes: alles das wirkte zusammen, um den Zustand der Dinge herbeizuführen, der namentlich im J. 1848 auch dem blödesten Auge klar werden mußte. Und wir wissen, daß es ein Mann gerade aus Hamburg war, J. H. Wichern, der sich das nicht genug anzuerkennende Verdienst erwarb, die großen Schäden unseres Volkslebens aufzudecken und mit begeistertem Worte zur Heilung derselben aufzufordern. Sein Wort fand in weiten Kreisen Widerhall; es entstand die Arbeit der Inneren Mission. Anfangs regten sich namentlich in unserer lutherischen Kirche nicht geringe Bedenken; man fürchtete, es solle eine Nebenkirche errichtet werden, was der geordneten Kirche nur zur Schädigung gereichen könne. Man wies hin auf die unleugbaren Uebertreibungen, die hier und da laut wurden, als ob die alten Mittel, Gottes Wort und Sakrament, ohnmächtig geworden wären und einem neuen Gnadenmittel, der Gründung von Rettungshäusern und ähnlichen Anstalten Platz machen müßten. Man befürchtete, es möchte durch das Treiben der Liebeswerke das seligmachende Evangelium von der Gnade Gottes in Christo und der Rechtfertigung allein durch den Glauben verdunkelt werden; man erinnerte an die Worte, die der Herr zu Martha und von Maria geredet hat. Man hat namentlich auch in neuerer Zeit darauf aufmerksam gemacht, daß manche Häuser in Gefahr seien, durch die Innere Mission verwöhnt zu werden, indem sie zu leicht dahin kämen, die Liebespflichten, die ihnen an den kranken, siechen und gebrechlichen Gliedern der Familie obliegen, von sich ab und auf die Diakonen und Diakonissen zu wälzen. Es war nothwendig, daß solche Stimmen laut wurden, die zur Vorsicht und Nüchternheit ermahnten, und welche Kirche hätte dazu mehr den Beruf gehabt als gerade

unsere lutherische Kirche, in der die rechte Lehre von Glauben und Werken so schriftgemäß ausgebildet war, wie wir vorhin gesehen haben! Allein, dieselben Männer, die diese Bedenken laut werden ließen, ein Petri, ein Münchmeyer, vor allem ein Löhe, waren darüber keinen Augenblick zweifelhaft, daß die Schäden, die namentlich Wichern aufgedeckt hatte, vorhanden seien, und daß die gegenwärtige Lage des Volkslebens eine solche sei, die nothwendig eine zum Theil ganz neue Arbeit von der Kirche erfordere. Sie mußten sich sagen, daß Wichern richtig gesehen habe, wenn er auf einzelne, ganz besonders gefährdete Kreise und Gruppen hinweise, die man suchen müsse zum Wohl des ganzen Volkslebens zu bewahren und wieder zu gewinnen; sie mußten sich sagen, daß es dem geistlichen Amte, dem die Pastorirung der Gemeinde und die Seelsorge an den Einzelnen befohlen sei, sowol an der Kraft wie an dem Auftrage fehle, diesen Gruppen und Kreisen so nahe zu treten und ihnen die Arbeit zu widmen, deren sie bedurften. Denn wie soll z. B., um auf den neuesten Zweig der Inneren Mission, die Seemannsmission, hinzuweisen, das geistliche Amt es anfangen, diesen so gefährdeten Gemeindegliedern nahe zu treten? Sie mußten sich endlich sagen, daß es, um den bezeichneten Zweck an den verwahrlosten Kindern, Magdalenen ꝛc. zu erreichen, solcher Arbeiter bedürfe, die nicht nur ein gläubiges und liebendes Herz in der Brust trügen, sondern auch eine technische Ausbildung empfangen hätten, zu deren Darreichung das geistliche Amt gar nicht im Stande ist. Von solchen Erwägungen ausgehend, sind auch unsere lutherischen Landeskirchen mit vollem Herzen in die Arbeiten der Inneren Mission eingetreten und erkennen in diesen Arbeiten eine Aufgabe, zu welcher der Glaube treibt und welche die Noth der Zeit erfordert.

Wir werden darin noch viel mehr thun müssen. Je mehr das Antichristenthum um sich greift, desto mehr haben die Christen das Wort zu beherzigen: „Sei wacker und stärke das andere, das sterben will", auf daß sie nicht unter das Gericht fallen, das in demselben Verse der Offenbarung geschrieben steht: „Denn ich habe deine Werke nicht völlig erfunden vor Gott". Wie Luther nach Hundeshagen's treffendem Worte das geringe ungebildete Volk seiner Zeit für vollkommen ebenbürtig hielt, um gleich allen anderen Klassen der Gesellschaft zum Lichte reinerer Heilserkenntniß geführt zu werden, so haben heute alle die, die durch Gottes Gnade zu solchem Lichte gekommen sind, auch ihren Wandel im Lichte dadurch zu bezeugen, daß sie sich der großen Haufen von Verlorenen und Verlassenen mit christlichem Erbarmen annehmen; wie er sich nicht für zu vornehm, die Menge nicht für zu niedrig hielt, ihr seine Dienste zu widmen, so sollen auch wir thun. Unser Glauben, unser Lieben, unser Hoffen muß uns auf diese Bahn drängen. Denn ist der Glaube in uns lebendig, daß in keinem anderen Heil ist als im Namen unseres hochgelobten Herrn Jesu Christi, so haben wir alles daranzusetzen, daß das friedlose, unruhige, weil von Christo abgekommene Geschlecht unserer Zeit in diesem Namen den Frieden und die Ruhe für die Seele findet. Und ist die Liebe in uns lebendig, die nicht das Ihre sucht, sondern um der Barmherzigkeit Gottes willen ihm die Leiber ergibt zu einem Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei, so haben wir die Opfer zu bringen, welche die Noth unseres armen Volkes von uns fordert. Es ist uns nicht gut,

wenn die Diakonen- und Diakonissenhäuser klagen müssen, daß sich nicht genug Personen finden, die sich ihrem schon so bewährten und von Gott gesegneten Werke widmen wollen, und es ist uns nicht gut, wenn die mit zeitlichem Gut gesegneten Glieder unserer Gemeinden kärglich säen, wo sie reichlich säen könnten. Und ist die Hoffnung in uns lebendig, so wissen wir, daß die im Namen Gottes gethane Arbeit noch immer die Verheißung hat: „Sintemal ihr wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn". Mag die Feindschaft gegen alles, was Christenthum und Kirche heißt, noch so groß sein, mögen Parteien auftreten, bei denen die Bestrebungen der Socialdemokratie bereits für einen überwundenen reaktionären Standpunkt gelten, die Kirche soll, wie v. Zezschwitz einmal sagte, die Rettungsboote lichten, wenn die Sturmvögel sich zeigen; sie soll der Hoffnungslosigkeit menschlicher Zustände gegenüber aufleben in der Arbeitsfreude einer unerschütterlichen Reichshoffnung und Siegesgewißheit. Und, setzen wir hinzu, gegenüber einer dämonischen Lehre, welche sagt: Laß sterben, was nicht leben kann, laß untergehen, was sich beim Kampf ums Dasein und bei der Zuchtwahl nicht halten kann, haben wir auf Grund des Wortes Gottes den unendlichen Werth einer jeden menschlichen Seele zu betonen. Wir haben als Christen nicht mit dem Erfolg zu rechnen, der uns verborgen ist, sondern mit dem Willen Gottes, der uns offenbart ist. Ob die Optimisten recht haben, welche auf eine Wiedergeburt des ganzen Volkslebens hoffen, oder die Pessimisten, die das Hereinbrechen des vollendeten Antichristenthums und danach die baldige Wiederkunft des Herrn erwarten, geht uns für die uns befohlene Arbeit nichts an; wir wissen nur, welch einen hohen Werth jede menschliche Seele hat, und wir kennen das Wort des Apostels: „Liebe Brüder, so jemand unter euch irren würde von der Wahrheit, und jemand bekehrte ihn, der soll wissen, daß wer den Sünder bekehrt hat von dem Irrthum seines Weges, der hat einer Seele vom Tode geholfen und wird bedecken die Menge der Sünden".

Ich vernehme den Einwurf: Vergißt du auch dein Thema, daß du nämlich nicht von den Aufgaben reden sollst, die jedem Christen obliegen, sondern von den Aufgaben der Kirche in dieser unserer Zeit? Ich glaube, sagen zu dürfen, daß ich es nicht vergessen habe, sondern daß alle Werke, die ich genannt habe, recht eigentlich Werke sind, die der Kirche befohlen sind. Nur darf man Kirche nicht mit Kirchenamt und Kirchenregiment identificiren, sodaß man nur das kirchlich nennt, was von Amts und Regiments wegen gethan und geordnet wird. Denn es wäre, sagt Löhe, den niemand einer Herabsetzung des kirchlichen Amtes fähig halten wird, eine unwürdige pfäffische Fassung des heiligen Amtes, wenn man ihm das Monopol des Wortes, das Monopol der Seelsorge, das Monopol der Zucht, das Monopol der Liebe, am Ende gar das Monopol aller geistlichen Gaben zuschreiben wollte, wenn unter den geistlichen Herren sich keine Seele, keine Gabe regen dürfte, ohne von den Hochmüthigen und Unbescheidenen den Vorwurf des Hochmuths und der Unbescheidenheit zu ernten. Im Gegentheil wird das Amt und Regiment wohl thun, wenn es den freien Vereinen, welche die Werke der Aeußeren und Inneren Mission treiben, eine gewisse Freiheit der Bewegung läßt. Das reizt zur Thätigkeit, das weckt die Kräfte, weckt namentlich auch das

Gefühl der eigenen persönlichen Verantwortlichkeit, und es kann, wie Frank sagt, unter Umständen für die Sache selbst recht heilsam sein, wenn die im ersten Feuer der Liebe hervorbrechenden Bestrebungen nicht sofort in bureaukratische Fesseln geschlagen, wenn die mit jugendlicher Begeisterung sich hebenden Flügel nicht alsbald mit der Papierscheere des grünen Tisches beschnitten werden. Andererseits wird das Amt und Regiment in der Kirche immer sein Augenmerk darauf zu richten haben, daß alles ehrlich und ordentlich zugehe. Es wird jeder Arbeit, die dem Bau des Reiches Gottes und dem Heil der Seelen gilt, sein warmes Interesse widmen, sich möglichst selbst an der Arbeit betheiligen, vor allem aber darauf achten, daß alle Werke der genannten Art sich nicht losreißen von dem guten Grunde des Glaubens und Bekenntnisses. Denn wie der persönliche Glaube des Individuums der Boden ist, auf welchem die Früchte der Heiligung erwachsen, die der Herr von ihm fordert, so ist es der Gesammtglaube der Kirche, wie er sich im Bekenntniß ausspricht, aus welchem die kirchliche Thätigkeit erwachsen und nach welcher sie sich regeln muß. Wird das festgehalten, so ist auch die Innere Mission, wie v. Zezschwitz einmal sagt, Kirchenthätigkeit, eine Thätigkeit, die auf dem in der Kirche vorhandenen Glauben ruht. Und dies Verhältniß immer inniger zu gestalten, das wird nicht eine der geringsten Aufgaben unserer lutherischen Kirche in dieser unserer Zeit sein. Gottlob! können wir sagen, wie unsere lutherischen Landeskirchen ihre anfängliche Furcht vor der Inneren Mission überwunden haben, so hat auch die Innere Mission je länger je mehr erkannt, daß sie nur im engen Anschluß an die organisirte Kirche und vor allem auf Grund des kirchlichen Bekenntnisses wahrhaft gedeihen kann. Und so wenig ihre Anstalten und Vereine umhin können, auch die leibliche und irdische Noth des Volkes ins Auge zu fassen und ohne alle Nebenzwecke, worauf noch kürzlich Frank besonders hingewiesen hat, Barmherzigkeit zu üben, so bestimmt unterscheidet sich doch die Arbeit der Inneren Mission, die aus dem Glauben erwächst, von allen den Werken unserer Zeit, die auf dem Boden der s. g. Humanität erwachsen, sowie auch von den Unternehmungen, die in neuerer Zeit der Staat in Angriff genommen hat, um für kranke, verunglückte, arbeitsunfähige Glieder der Bevölkerung zu sorgen. Wol mag er auf seine Art „praktisches Christenthum" treiben, die Kirche arbeitet auf anderem Grunde, in anderer Art und im Hinblick auf andere Ziele. Das wird sie ihren Gemeinden immer aufs neue einzuschärfen haben und wird namentlich auch da, wo synodale Institutionen bestehen, nicht versäumen dürfen, diese Gelegenheit zu benutzen, um Glauben und Werke in ihrem richtigen Verhältnisse und ihrem nothwendigen Zusammenhange zum Bewußtsein zu bringen. Ja, sie wird darauf Bedacht nehmen müssen, gerade die Kirchenvorstände und Synoden immer besser für die christliche Liebesthätigkeit zu gewinnen und so die Arbeiten der Inneren Mission in immer innigeren Zusammenhang mit der organisirten Kirche zu bringen. Da wird sich tausendfache Gelegenheit finden, an der sittlichen Hebung des Volkes zu arbeiten, ohne daß die Kirche Funktionen übernimmt, die dem Staate oder der nationalökonomischen Wissenschaft gebühren. Wol hat, wie wir hören, schon vor zwanzig Jahren eine theologische Fakultät in Deutschland ihren Studirenden den Rath gegeben, sich auch etwas mit National-

ökonomie zu beschäftigen, aber so wenig wir leugnen wollen, daß einzelne Diener der Kirche die Gaben und die Zeit haben mögen, auch auf diesem Gebiete etwas zu leisten: es ist und bleibt doch ein weltliches Gebiet, dessen Bearbeitung der Kirche und ihren Dienern nicht befohlen ist.

Auf Einzelheiten und specielle Aufgaben einzugehen, kann nicht meines Amtes sein; ich würde ja kein Ende finden können, wenn ich nur eine einzige dieser specielleren Aufgaben, ich nenne beispielsweise die Stadtmission in unseren großen Städten, genügend beleuchten wollte. Ich glaube, meinen einleitenden Vortrag schließen zu können, indem ich mir nun ein Dreifaches erbitte, ein Urtheil, eine Zustimmung und eine Ergänzung. Ein Urtheil darüber, ob ich die Lehre unserer Kirche von Glauben und Werken richtig dargestellt habe; denn wir wissen, wie viel auf gesunde Lehre ankommt. Ferner bitte ich um Zustimmung zu dem Theile meines Vortrages, auf den ich besonderes Gewicht lege, daß es eine Hauptaufgabe unserer Kirche sei, in dieser unserer buntbewegten und oft so zerfahrenen Zeit die Seelen zu dem persönlichen Verhältniß zu Christo zu führen, das allein durch den Glauben geschlossen wird. Und endlich bitte ich, namentlich auch die Berufsarbeiter in den Werken der Aeußeren und Inneren Mission, doch bestimmte einzelne Aufgaben namhaft zu machen, in denen unsere Kirche noch völliger werden muß, den Willen des Herrn zu thun: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie euere guten Werke sehen und eueren Vater im Himmel preisen", auf daß dem Worte, das hier geredet wird, auch die That folgen möge.

Die Aufgaben der Inneren Mission zur Herbeiführung gesunder Sonntagsfreude.

Vortrag in der an die Allgemeine lutherische Konferenz zu Hamburg angeschlossenen Specialkonferenz für Innere Mission.

Von Pfarrer **H. Hickmann** in Cölln a. E.

Vom Sonntag soll in unserer Specialkonferenz gehandelt werden, in welche heute unsere Allgemeine lutherische Konferenz ausmündet, ähnlich wie St. Pauli Römerbrief mit seinen scharf geschliffenen, nie veraltenden Waffen für jeden Kampf gegen Rom und seiner grundlegenden Glaubenslehre in das 12. Kapitel ausmündet mit seiner Schilderung des Opferlebens des Christen im Dienste der Gemeinde, mit seiner Instruktion auch für alle Arbeit christlicher Barmherzigkeit.

Vom Sonntag ist heute nicht zum ersten mal auf der Allgemeinen lutherischen Konferenz die Rede. Schon bei ihrem zweiten Zusammentritt im J. 1870 hat sie sich in Leipzig mit dem Sonntag in seiner socialen Bedeutung beschäftigt. Ich lasse daher heute nicht nur das ganze Rüstzeug gelehrter geschichtlicher Untersuchungen und prinzipieller theoretischer Erörterungen über die Sonntagsfrage beiseite, sondern verweise auch für die specielle Würdigung jener socialen Bedeutung

des Sonntags auf den damals von Dr. G. Uhlhorn gehaltenen Vortrag,[1] der noch heute zu dem Besten gehört, was wir über die Sonntagsfrage besitzen, um sofort unserem Thema in seiner besonderen Fassung ins Auge zu schauen.

Dreierlei liegt offenbar in dem Thema ausgesprochen: 1. daß Sonntag und Freude zusammengehören, 2. daß aber nicht jede Freude unseres Volkes am Sonntag gesunde Sonntagsfreude, nämlich die mit dem Sonntag zusammengehörige Freude ist, und daß es darum 3. zu den Aufgaben der Inneren Mission der Kirche zählt, nicht Sonntagsfreude zu erfinden, sondern die beiden wieder zusammenzubringen, unser Volk und jene gesunde Sonntagsfreude.

Sonntag und Freude! Wie sie ihrer Idee nach zusammengehören, der für die Gemeinde Christi nach seiten des gesetzlichen Zwanges aufgehobene, aber aus dem Evangelium heraus im christlichen Sonntag nicht blos wiedergeborene, sondern zu seiner Erfüllung gekommene Sabbat und die Freude, die Freude des Ergriffenseins und des Ergreifens, des Schmeckens im Haben und des Vorschmeckens im Hoffen — Paradies, Paradies, wie ist deine Frucht so süß! —, das hat die Kirche selbst nicht schärfer bezeugen können, als da sie auch für die ernste Passionszeit den Sonntagen den Charakter freudiger Feier des Auferstehungstages des Herrn gewahrt wissen wollte. Und Sonntag und Freude, wie sie insbesondere unserem deutschen Volke durch eine lange, Sitte erzeugende Geschichte zusammengehören, das singt das geistliche wie weltliche Lied unseres Volkes. Kögel hat in seinem bekannten schönen Vortrage[2] diese Liederklänge aus allen deutschen Gauen zusammengestellt als „eine poetische Geographie und Statistik des Sonntags". Denken wir heute und hier wenigstens an drei: an Uhland im Süden, dessen hundertsten Geburtstag wir in diesem Jahre gefeiert haben, und an die beiden im Norden, den biederen Matthias Claudius, dessen Grab wir draußen vor Hamburgs Thoren haben, und den noch lebenden Klaus Groth. Und einer vor allen Künstlern, der liebenswürdige Meister, der wie kein anderer verstanden hat die guten Seiten deutschen Wesens zu schauen, hat uns diese Zusammengehörigkeit gemalt, der Gesinnungsgenosse des Wandsbecker Boten, Ludwig Richter.

Jetzt, wo wir von Sonntagsfreude reden, sei wie zu einer dankbaren Gedächtnißfeier, die wir dem großen Maler deutscher Christenfreude schulden, an das eine seiner Bilderwerke erinnert, das den Titel „der Sonntag" führt, nicht etwa blos zu schmückender Einkleidung meines Wortes, sondern weil es uns sachlich gleich weiter führt. Wie malt in jenem Werke, auf dessen Titelblatte der Sonntag als ein zum Kreuze ladendes, lichtumflossenes Himmelskind zu den Menschen in ihrem Alltagswerke niedersteigt, unser Ludwig Richter die gesunde Sonntagsfreude?

---

1) „Ueber die Sonntagsfrage in ihrer socialen Bedeutung (Separat-Abdruck aus den Verhandlungen der 2. „Allg. luth. Konferenz" zu Leipzig)" (Leipzig 1870, Dörffling & Franke [18 S. gr. 8] 15 Pf.).

2) „Das deutsche Volk und der Sonntag." In den „Verhandlungen des XVII. Congresses für innere Mission zu Dresden". (Dresden, v. Zahn 1875) (Auch als Separatabdruck erschienen. Ebd.).

Auf neun Blättern. Auf dem ersten hält eine schlichte bürgerliche Familie daheim ihren Morgensegen. Auf dem zweiten füllen sich die Wege mit fröhlichen Kirchgängern, während ein daheim gebliebenes Kind der gelähmten Großmutter aus der alten Hauspostille vorliest. Auf dem dritten hören sinnend arm und reich, jung und alt die Predigt. Auf dem vierten besucht die Liebe die Einsamen und Kranken. Dann geht's in fröhlichem Schritt, die ganze Familie, den Spitz voran, in Gottes schöne Natur hinaus. Dann wird (ein besonders köstliches Bild) mit innigem Willkommen in der befreundeten Familie Einkehr gehalten, und die Wirthe freuen sich mit ihrem ganzen Hause nicht weniger als die großen und kleinen Gäste. Dann zeigt ein siebentes Bild die Stille des Kirchhofes, in die hinein die Vesperglocke läutet. Und nun sehen wir die Erquickten wieder heimwärts wandern, die Kleinen von Vaterhand geführt und auf Mutterarm getragen, die älteren Kinder noch immer singend voran, mit Beute, aber nicht mit auf dem lärmerfüllten Sonntagsjahrmarkte aufgekauften Kram, sondern mit Blumen vom Wiesenrand reichbeladen. Und nun zuletzt, nach Schluß des Abendsegens, während die Engel die Sterne anzünden, ein friedereiches „Gute Nacht"!, bei dem man noch einmal der ganzen Familie, der Mutter und den Kindern, ansieht, wie glücklich sie sind, heute einmal so recht den Vater genossen zu haben, an das Wort jenes englischen Arbeiterkindes erinnernd: „Der Sonntag ist der Tag, wo man sich liebhat". Was sagen uns diese Bilder über gesunde Sonntagsfreude?

Ich meine, wieder dreierlei. Erstens, daß zu ihr selbstverständlich die Freude an der besonderen Gnade gehört, mit welcher Gott den Sonntag ausgestattet hat als den Tag nicht blos der gottgewollten Ruhe vom eigenen Werk, sondern auch als den Tag jenes Ruhens in Gott, während dessen der Geist des Herrn in der himmlischen Ernährung der Seele in Wort und Sakrament sein Werk an ihr hat, den köstlichen Tag der gemeinsamen Feier der großen Thaten Gottes, des sich Begegnens der betenden und lobsingenden Gemeinde mit dem, der da kommt. Zweitens aber ebenso auch das andere, daß der Sonntag, gleichwie der Sabbat um des Menschen willen gemacht, ihm mit seiner freigewordenen, und zwar nicht blos für den Einzelnen, sondern auch für andere gleichzeitig frei gewordenen Muße auch dazu dienen darf und dienen soll, daß an ihm in besonderem Maße das der menschlichen Seele angeschaffene Bedürfniß nach Freude, Erquickung, Labsal, Erholung, Gemeinschaft, ohne dessen Befriedigung er zur Arbeitsmaschine würde, schlechthin zu seinem Rechte komme, selbstverständlich unter Regelung und Weisung durch das christliche Gewissen. Nicht weltflüchtiges, selbsterwähltes oder gar in geistlichem Hochmuth geflissentlich prunkendes Fasten an solcher Sonntagsfreude ist ein Zeugniß geförderter christlicher Erkenntniß, sondern im Gegentheil ein kindlich-frohes, danksagendes Genießen solcher Freude als eines wesentlichen Stückes des täglichen Brotes, das der liebe himmlische Vater seinen Kindern und zwar nach seiner väterlichen Weise in Ueberfluß gerade für den Sonntag bereitet hat, die Perle der Tage, für Leib und Seele, für Hand und Fuß, Auge und Herz, unser lieber Vater in Christo Jesu, der, um an das Wort eines frommen Schwaben anzuklingen, wol um unserer Erziehung willen dafür

gesorgt hat, daß unser Leben im besten Falle ein Hospital bleibt, der aber doch eben auch zu unserem Heil walten will, daß dem Hospital das „Hospitalgärtle dran" nicht fehle. Und was sagen sie uns drittens, jene Bilder Richter's? Daß diese gesunde Sonntagsfreude den Boden, auf dem sie blüht und gedeiht, vor allem im Hause hat, im Hause nämlich im weitesten Sinne des Wortes. Ja, vielleicht kann uns Richter sogar noch durch das Schweigen seines Stiftes lehren. Hätte er nicht die auch gegenwärtig noch zu findende, hätte er etwa die Sonntagsfreude des deutschen Volkes in vergangenen Jahrhunderten malen wollen, so hätte wol nicht das fröhliche Treiben der Jugend draußen unter der Dorflinde, aber unter dem mitfröhlich und zugleich wachend dreinschauenden Vater- und Mutterauge gefehlt. Wo aber gab dem Künstler die Gegenwart noch die Studien her zu solch einem Bilde gesunder gemeinschaftlicher Volksfreude, das sich ohne Verschleierung der Wirklichkeit und ohne inneren Widerspruch unter jene anderen Bilder hätte einreihen lassen?

Das führt uns denn sogleich weiter, nämlich vor die Thatsache, welche die Voraussetzung unseres Themas bildet, daß in Wirklichkeit *weiten* Kreisen unseres Volks, auch wenn ihnen nicht durch eigene oder fremde Schuld der Sonntag genommen ist, *die gesunde Sonntagsfreude mangelt*.

Und bedürfte es dafür erst des eingehenden Beweises? Beweis genug sind unsere Zeitungen mit ihren Anzeigen für den Sonntag und ihren Polizeiberichten über den Sonntag. Wir wissen es alle: Es sind Tausende in unserem Volke, viele Tausende, welche die erhebende, reinigende und versöhnende Macht gesunder Sonntagsfreude, wie sie jene Bilder malen, nicht mehr kennen, weder der, welche das Gotteshaus, noch der, welche das Christenhaus gewährt. Tausende, Gebildete und Ungebildete, Männer und Frauen, bei denen sich in ihre Sonntage nur noch die Arbeit, die Langeweile und das öffentliche Vergnügen theilen, sei's in gröberer, sei's in feinerer Form. Arme Menschen. Christenmenschen, die sich zersinnen, wie sie den Sonntag am besten todtschlagen, weil sie verlernt haben, aus seinen Händen das Leben zu nehmen. Und andere stehen schon bereit und helfen ihnen, den Sonntag morden, weil sie von dem in Sünden hingemordeten Sonntag leben. Vorzugsweise in der Spekulation auf den Sonntag entstehen immer neue Prunksäle, und unser Volk füllt sie trotz aller angeblichen Noth vom Sonntagnachmittag an bis in die späte Nacht hinein, nicht blos die ledige Jugend, sondern auch Männer und Frauen, Väter und Mütter, die kein anderes Vergnügen mehr kennen, darunter Leute, die schon durch so viel Sorge und Trübsal gemußt haben, daß man es nicht fassen kann. Indeß darben die Kinder daheim an Aelternliebe, auch am Sonntag! Ist etwa dem Wirth die Veranstaltung öffentlicher Tanzmusik einmal nicht erlaubt, so veranstalten sie die in allerlei Gestalt und unter allerlei Namen, vielleicht sogar unter dem Aushängeschilde der christlichen Wohlthätigkeit gestifteten Vergnügungsvereine. Ja, selbst die näheren und weiteren Ausflüge in die Gottesnatur, welche ein so reicher Brunnen gesunder Familienfreude werden könnten, werden bei der eingerissenen unbändigen Vergnügungssucht und ihrer Ausbeutung durch spekulative Wirthe leider immer mehr nur Mittel zu demselben Zweck, den man nur um der Abwechselung willen einmal

auswärts verfolgt, und damit nicht blos Veranlassungen zu unmäßigen, den größten Theil des Wochenlohnes verschlingenden Ausgaben, sondern auch zur Verführung der Jugend zu frühzeitiger Genußsucht. Wer wie ich auf einem romantischen Fleckchen Erde wohnt, von dem Sonntags der sprichwörtlich gewordene graue Zug zur Großstadt zurückfährt, der kann vom Unfug solcher Sonntagslust ein Lied singen, aber kein fröhliches. Jeder kann gewiß aus eigener Erfahrung manch schmerzlich Bild beifügen, und ich spreche es gewiß mit allgemeinem Einverständniß aus, daß der gegenwärtig vorwiegende Charakter der Sonntagsfreuden unseres Volkes eine traurige Anklage wider den Stand seines christlichen Gemeinde- und Familienlebens bildet.

Und sagten wir's uns nicht selbst, so würden es uns die Beobachter unseres Volkes in fremdem Land zurufen. Können wir auch den Amerikanern ihr Beobachtungsmaterial etwa in New-York nicht als ausreichend zugestehen, um von da aus ein gerechtes Urtheil über unser ganzes Volk zu fällen, ernst genug muß uns dennoch die bekannte, von dort herübergeklungene Klage über „den Haß der deutschen Lagerbier-Anbeter gegen den amerikanischen Sonntag" sein. Und gewiß, es hat auch in anderen Zeiten nicht an groben Sonntagssünden gefehlt. Aber hat damals auf viele, welche den wahren Sonntagssegen verachteten, doch noch eine vorhandene christliche Sonntagssitte einen bewahrenden Einfluß geübt, jetzt sind ihre Dämme fast überall hinweggespült, und für die Menge ist der Schritt von der Lösung der Sitte bis zur offenbaren, alle Zucht wegwerfenden Sittenlosigkeit nicht weit.

Welch eine Fülle von Verderben aber in materieller und ideeller Beziehung trinkt unser Volk, weil es nicht mehr aus dem Borne gesunder Sonntagsfreude schöpft, aus solchem Taumelkelche sündlicher Sonntagslust! Kein anderer Tag erzeugt so viel Verlust an häuslichem Wohlstand und ehelichem Frieden, so viel Ruin Leibes und der Seele, so viel Vernichtung der Keuschheit und Treue unserer Jugend. Die meisten Verbrechen, insbesondere die große Mehrzahl der Verbrechen gegen das Leben und auch der s. g. Sittlichkeitsverbrechen, kommen auf den Sonntag. Bekannt ist v. Oettingen's Hinweis auf den Einfluß der Sonntagssünden auf den Selbstmord (vgl. Kögel, a. a. O.). Und wo es auch nicht so zum Aergsten kommt, mit welchem Mangel an wirklicher Erheiterung und Erholung, an befriedigenden und versöhnenden Einflüssen, an Waffen wider Verstimmung und Verbitterung des Egoismus gehen Mann und Weib nach solcher Sonntagslust wieder an die Arbeit, wenn nicht der blaue Montag ihr Zersetzungswerk noch fortsetzt. Dazu hat gerade in dieser Sonntagslust ein Uebel eine seiner Hauptquellen, in dem ich bei aller Feindschaft gegen Uebertreibungen, Schablonisirungen und Universalmedicinen doch wieder eine Hauptquelle der socialen Schäden der Gegenwart und auch einen der Gründe für die noch fortschreitende Zunahme der socialen Unzufriedenheit und der staatsfeindlichen Parteien finde. Ich meine die frühzeitigen Eheschließungen bei noch völliger sittlicher, wirthschaftlicher, zum Theil auch leiblicher Unreife. Wie viel solche frühzeitige Ehebündnisse werden an den Sonntagen angeknüpft, nicht im keuschen Sonnenlicht, nicht an der traulichen Flamme des häuslichen Herdes, sondern im Augen, Sinne und Gemüther ver-

wirrenden Lichterglanz des Tanzsaales oder im Dunkel des Heimwegs. So entstehen aus der Familienlosigkeit der Familie immer neue Familien ohne Familiensinn, Familien, in denen, wenn der Ernst des Lebens einzieht, nichts, rein nichts von dem Troste empfunden wird, den so schön der im sächsischen Erzgebirge geborene, in Hamburg verstorbene Paul Flemming singt: „mir ist wohl beim höchsten Schmerze, denn ich weiß ein treues Herze".

Ich darf mir ersparen, mich des Weiteren über den vorliegenden Nothstand zu verbreiten. Ist aber der Nothstand da, so hat auch unser Thema sein Recht. Denn wo ein Nothstand schreit, hören Christen einen Hülferuf und legen Hand an. „Ein Christenthum", so hat uns Uhlhorn bei unserer ersten Behandlung der Sonntagsfrage zugerufen, „welches sich von der Welt zurückzieht und dann aus seinem Isolirwinkel nichts anderes zu thun weiß als über die verderbte Welt zu klagen, ist nicht fähig, die Aufgaben der Gegenwart zu lösen." Darum: gesunde Sonntagsfreude für unser Volk nicht blos die Sehnsucht, sondern ihre Herbeiführung und damit die Heilung eines tiefen Volksschadens auch die Aufgabe der Kirche! Oder, „ist es nicht recht, am Sabbate zu heilen?"

Insbesondere muß es der Inneren Mission, der aus dem Glauben der Kirche geborenen Liebe, die sich der Kirche zu freiwilligem Dienst verordnet, zweifellos sein: gilt es auf allen Gebieten, heiße es Presse, Herbergswesen oder wie es wolle, daß der Kampf gegen das Schlechte erfolgreich nur durch Darbietung des Guten gekämpft werden kann, so gilt gewiß hier das Gleiche. Vielleicht daß wir hier doch eine Aufgabe vor uns haben, für welche der Herr unsere Kirche mitnichten ohne das erforderliche Pfund gelassen hat, für welche sie aber noch ganz anders mit ihm wuchern sollte! Vielleicht, daß uns hier auch an unserem Betrieb der Inneren Mission eine nicht unwichtige Beobachtung entgegentritt! Haben wir nicht vielleicht, als wir aus anderen Ländern und aus anderen Kirchengebieten herüber Anregungen zu kräftigerer Organisation der Werke der suchenden, bewahrenden und rettenden Barmherzigkeit empfingen, Anregungen, für welche undankbar zu sein uns Lutheranern wahrlich nicht ansteht, haben wir da nicht vielleicht auch die Weise der Arbeit zu sehr nach den auf ganz anderem Boden gewordenen Vorbildern gestaltet? und darum vielleicht auch das Bedürfniß gesunder, volksthümlicher Sonntagsfreude zu wenig beachtet? vielleicht aus lauter Angst, daß seine Befriedigung die Censur „weltlich" empfange, manche erst recht der Welt in die Arme getrieben? vielleicht gar uns um Zöllner zu wenig gekümmert, um nur ja etlichen Pharisäern kein Aergerniß zu geben? Es genüge, vorläufig, auch auf die Gefahr des Widerspruchs hin, die Frage gestellt zu haben. Widerspreche man mir immerhin in allem Einzelnen, stimme man nur vorerst dem Satze zu: „Die Herbeiführung gesunder Sonntagsfreude für unser Volk unsere Aufgabe". Das ist die Hauptsache, auf die es mir ankam.

Doch mein Thema redet von „Aufgaben". Es will also, daß ich von einzelnen beschrittenen oder beschreitbaren Wegen rede, auf denen die Liebe an der Erfüllung jener Aufgabe arbeiten kann. Sei's denn versucht. Nur daß ich unter „innere Mission der Kirche" nicht etwa blos an ihre vereinsmäßige Arbeit denke, sondern an die gesammte, sei's in Wortverkündigung, sei's in That der Bruder-

liebe sich vollziehende, sei's amtlich organisirte, sei's freiwillig dienende Arbeit der Kirche, sofern sie, und zwar ebenso wol bei ihren auf die Gesammtheit zielenden Maßnahmen als bei ihrem Dienst an Einzelnen durch den Kampf gegen die Entkirchlichung und Entchristlichung und damit Entsittlichung unseres Volks bestimmt ist. Denn eben insofern ist ihre Arbeit innere Mission.

Und so gilt denn mein Wort zuerst meinen Brüdern im Amte. Das ist ja doch die beste und unentbehrlichste Sonntagsfreude, die wir Hirten den Heerden durch die ungefälschte Lehre von Gottes freier Gnade in Christo bringen sollen. Machen wir denn auch, wir Boten der Freude, uns alles dienstbar, um unser gottesdienstliches Leben auch äußerlich zu einer Freude für das große und kleine Volk zu gestalten! Psalter und Harfe, wacht auf! Mehr und immermehr muß unsere Kirche lernen, das edle Gold, das der Herr gerade ihr durch die Dienste eines Löhe, eines Schöberlein, eines Kliefoth in die Hände gelegt hat, mit pädagogischer Weisheit für die Gemeinden zu münzen. Gesegnet auch jeder Kirchschullehrer, der unseren Gemeinden zu einem frischen Gemeindegesang verhilft, gesegnet jeder Lehrer, der seiner Jugend das Singen lieblicher geistlicher Lieder zur Lust zu machen versteht, gesegnet jedes Seminar, auf dem für solchen auf seine Zöglinge wartenden großen Dienst an unserem Volke Begeisterung und Verständniß wohnt!

Man ziehe auch nach Möglichkeit die Gemeinde selbst herbei, um Gotteshaus und Gottesdienst zu schmücken, sei's auch in scheinbaren Kleinigkeiten. In meiner Landgemeinde von allerdings theilweise vorstädtischem Charakter schmückt die Feste ein Kirchenchor von 36 Mitgliedern. Im Kindergottesdienste helfen in ihre Gruppen vertheilt zwanzig Helferinnen verschiedensten Standes, und zwar ohne daß ihnen nach dem ausgebildeten System der s. g. Sonntagsschule die Unterredung mit den Kindern vertraut wäre, voller Lust und Liebe und mit gesegnetem, auch über den Sonntag hinausreichenden Helferdienst. Von Pfingsten bis in den Spätherbst hinein wechseln sich Gemeindeglieder ab, den Altar allsonntäglich mit Sträußen von frischgepflückten Blumen aus ihren Gärten zu schmücken.

Vor allem die Feste des Kirchenjahres gilt es auch sinnbildlich zu schmücken, sodaß die Gemeinde eine wahre Lust daran hat, Weihnachten voran, und gibt es eine schickliche Gelegenheit, den Kranz kirchlicher Festfeiern zu bereichern, so benutze man sie. In meiner Gemeinde z. B. hat sich Misericordias Domini als Jahresfeier unserer Kindergottesdienste als solch ein frohes Fest im Heiligthum eingebürgert; unsere Kirche ist an diesem Tage ganz erfüllt vom Dufte lieblicher Frühlingsblumen, welche die Kinder zum Schmucke des Altarplatzes, ganz besonders des Taufsteins, aus ihren Häusern in Blumentöpfen herbeibringen, die sie nach beendetem Gottesdienste aus der Kirche wieder mit heimwärtsnehmen. Ich bekenne, daß mich bei Einrichtung dieser Feier zwar vorerst die kirchliche Bedeutung gerade dieses Sonntags, bei ihrer Gestaltung aber auch die Erinnerung an meinen Aufenthalt in Frankreich geleitet hat. Es ist mir unvergeßlich, welche mächtig anziehende Kraft damals im Mai 1871 Frankreichs katholische Kirchen und Kathedralen mit ihrem Schmuck von Frühlingsblumen, den sie zu Ehren der „Maria, der Königin des Maimonats", trugen, auf unsere Soldaten übten.

Ganz besonders wichtig ist aber nach dieser Seite, was Prof. F. Zimmer in Königsberg [1] bei Gelegenheit des vorjährigen breslauer Kongresses für Innere Mission, auf dem gleichfalls unser heutiges Thema zur Behandlung stand, über die große Sonntagsfreude berichtete, die seine evangelische Chorschule Tausenden in dichtgefüllten Kirchen an Sonntagnachmittagen durch unentgeltliche Darbietung von größeren, mit Lektion des Schriftwortes verbundenen Kirchenmusiken verschafft. Dank ihm selbst und Dank den Männern, welche sich auf seine Anregung vereint haben, für ähnliche Verwendung einfache, auch in Dorfkirchen aufführbare Kirchenoratorien neubearbeitet herauszugeben oder selbst zu komponiren, nicht zu große oratorienartige Werke für Soli und Chor mit einfacher Orgelbegleitung und unter Mitwirkung sowol des Geistlichen durch Schriftlektion und Gebet als insbesondere auch der Gemeinde durch an einzelnen Stellen eintretenden allgemeinen Choralgesang. Diese Kirchenoratorien wollen also nicht zu prunkvollen geistlichen Koncerten dienen, etwa gar zur Verherrlichung etlicher eitler Solisten oder nur zur Gewinnung von Geldmitteln für irgendeinen milden Zweck, sondern einfach der Gemeindefeier. Sie sind als eine werthvolle Handhabe zur Bereicherung volksthümlicher Sonntagsfreude im Gotteshaus zu begrüßen. [2]

Kurz, wir wollen selbstverständlich in christlicher Keuschheit und Weisheit keine dem Heiligthum fremdartige Praktiken in ihm dulden, und wenn sie noch so viel äußeren Erfolg versprächen, denn „mein Haus ist ein Bethaus" spricht der Herr; lassen wir aber unsere Gottesdienste recht laut von der Botschaft zeugen: „Siehe, ich verkündige euch große Freude", sodaß sich für die Gemeinde, und zwar von klein auf recht viele fröhliche Erinnerungen an ihre Kirche knüpfen, und der Herr salbe vor allem uns selbst mit seinem Freudengeiste, uns arme Sünder, die er an seinem Tage so hohen Dienstes an seiner theuer erkauften Gemeinde würdigt! Wie entschieden ich jede puritanische Ueberspannung, welche Sonntagsfreude nur in der Form der Erbauung kennt, zurückweise, geht aus dem früher Gesagten zur Genüge hervor. Aber wollen wir nicht auch über die aufrichtige Freude nachdenken, mit welcher viele fromme Christen Englands in Gemeinschaft mit ihrer ganzen Familie jeden Sonntag an der wiederholten, allerdings auch reichgegliederten gottesdienstlichen Feier der Gemeinde theilnehmen? Wenigstens steht denen, die überhaupt nichts von der Freude an den schönen Gottesdiensten des Herrn verstehen, doch wahrlich auch kein Recht zu, Christen ein Maß für ihr gottesdienstliches Leben vorschreiben zu wollen, dessen Ueberschreiten fromme Heuchelei oder krankhafte Schwärmerei bedeute. Was versteht der Blinde von der Farbe? Die Satten darben am reichen Tisch. Aber selig sind, die da hungert

---

1) „Verhandlungen des XXIV. Congresses für innere Mission in Breslau vom 14.–16. September 1886" (Breslau 1886, Dülfer).

2) „Sammlung von Kirchen-Oratorien und Kantaten für Chor- und Einzelstimmen mit Orgelbegleitung unter Gemeinde-Mitwirkung". Eingeleitet und herausgegeben von Dr. Frdr. Zimmer, Prof. der Theologie (Leipzig 1887, Breitkopf & Härtel). Bisjetzt erschienen: 1. H. Schütz, Matthäus-Passion. 2. J. S. Bach, Lukas-Passion. 3. L. Meinardus, Emmaus. 4. R. Schwalen, Der Jüngling zu Nain. 5. H. Franke, Isaak's Opferung. Der Preis beträgt bei fast allen: Klavierauszug 3 Mk.; Chorstimmen à 30 Pf.

und dürstet nach der Gerechtigkeit. Selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren. Und selig sein heißt sehr fröhlich sein.

Ist es aber weiter eine Thatsache, daß der Mangel an gesunder Sonntagsfreude vor allem mit dem Mangel an christlichem Familienleben zusammenhängt, so wird es für die Hirten der Gemeinde auch zur Aufgabe, in ihrem Zeugniß in Predigt, Unterricht und Seelsorge in unseren Tagen doppelten Fleiß zu thun, nicht etwa nach traurigem Recept die gesunde, allein lebendigmachende Lehre durch Moral zu ersetzen, wol aber: das Familienleben auch mit den Sonntagen der Familie recht konkret in das Licht des Wortes von dem Glauben zu stellen, der durch die Liebe thätig ist. Wollen wir das Wort verständlich predigen, wollen wir Buße wecken, wollen wir im neuen Leben fördern, so müssen wir unsere Gemeindeglieder in ihre Häuser führen, müssen sie lehren, hier ihr Glaubenswerk in Demuth und Selbstverleugnung, Geduld und Sanftmuth ihrer Liebe zu beweisen, müssen sie anhalten, hier an ihrem Familienleben ihren Glaubensstand zu prüfen und ihre Sünde zu richten. So will's auch Luther in seiner Anleitung zur Beichte. Es ist bedeutsam, daß es gerade in dem Bericht über die beiden ersten Bekehrungen auf europäischem Boden heißt: Lydia und ihr Haus, der Kerkermeister und sein Haus. Ins Familienleben hinein nicht blos Stellen, wie die Haustafeln der Paulinischen Briefe, sondern auch Stellen wie sein Hohelied der Liebe 1 Kor. 13, dieses herrliche Hausmittel auch für die Hausandacht! Ich würde dies nicht erwähnen, wenn ich nicht aus dem Munde eines der Inneren Mission aufrichtig gewogenen Ephorus wüßte, daß viele Prediger die apostolischen Mahnungen zur Liebe zuerst oder gar ausschließlich im Sinne einer Ermahnung zu den Arbeiten der Inneren Mission im engeren Sinne des Wortes auslegen. Das heißt nicht die Bedürfnisse unserer Gemeinden verstehen. Und wie viel Gelegenheit, von der Sonntagsfreude des Hauses, insbesondere von der heiligen Pflicht der Aeltern, ihren Kindern Sonntagsfreude zu bereiten, geben auch die Evangelien, von den Evangelien der Epiphaniensonntage an bis zum Michaelisevangelium! Und mit diesem Lehren, Bitten, Vermahnen wird Hand in Hand gehen müssen, daß wir sonderlich und öffentlich, insbesondere an den Bußtagen, auch mit klarer Stimme und ohne Umschreibung die Unsitten strafen, welche die Sonntagsfreude unseres Volkes vergiften, auch auf die Gefahr hin, damit vielen auf die Füße zu treten, wie das gewohnheitsmäßige Wirthshausleben und den wenigstens bei uns in Sachsen in erschrecklicher Ueppigkeit ins Kraut geschossenen Vereinsdusel. Doch zum Zeugniß des Worts gehört das Zeugniß der That.

Hat gesunde Sonntagsfreude außer im Gotteshause vor allem im Christenhause ihre Stätte, so ersteht nicht blos für alle Diener, sondern auch für alle lebendigen Glieder der Kirche, also auch für ihre freiwilligen Helfer in christlichen Liebeswerken als erste Pflicht, ehe sie an anderen Innere Mission treiben, die heilige Aufgabe, in ihrem eigenen Hause ihren Gemeindegenossen nach der Weise eines Luther das Vorbild gesunder Sonntagsfreude *vorzuleben*. Daß sie strahle, klinge, singe aus jedem Christenhause, eine Freude, die vor allem den Kindern den Sonntag recht sonnig macht und ihnen die Erinnerung an die schönen Sonntage zu Hause auf den Weg in die Fremde und in das künftige eigene Haus mit-

gibt. Daß das manche Väter bedächten, welche auch den Sonntag aus lauter angeblicher Liebe zu ihrer Familie zum Arbeitstage machen. Die Meinen sollen nicht darben, sagen sie, und lassen sie indeß am Besten darben, was ein Mensch für andere hat. Daß das manche Mutter bedächte, die auch am Sonntag vor lauter angeblicher Pflichterfüllung nicht die schöne Kunst der Liebe üben lernt, sich genießen zu lassen. Auch eine Illustration zu 1 Kor. 13, 1—3! Ja, daß sie strahle, klinge, singe aus jedem Christenhause, eine Freude, deren Lichtstrahlen, ohne daß wir es beabsichtigen, auch die Nachbarn merken. Die etwa einkehrenden Gäste des Hauses sollen sie mitgenießen. Sie sollen aber auch selbst in der Liebe kommen, die nichts anderes sucht, und nicht etwa als Störenfriede der häuslichen Sonntagsfreude, zum Seufzen des kleinen Volks und vielleicht auch der Dienstboten. Denn auch für sie muß im Christenhause, auch wenn sie nicht ihren freien Sonntag haben, der Sonntag doch so gestaltet sein, daß sie die Freude des Tages mit empfinden können. Kommt ihr freier Sonntag, so können wir ihnen freilich nicht den Gebrauch ihrer Freiheit in christlicher Sonntagsfreude als Gesetz aufladen, ihnen etwa die Theilnahme am Sonntagsverein zur Vorschrift machen; denn das Gesetz richtet Zorn an, die Liebe erzieht, aber so dürfen doch auch christliche Herrschaften ihre Dienstboten nicht aus lauter Scheu vor Verdruß zuchtlos jedem Mißbrauch ihrer Freiheit preisgeben. Es wird da auch von braven Christen in Stadt und Land viel gesündigt, wie wenn sie ihren Dienstboten aus lauter Bequemlichkeit den Hausschlüssel mitgeben. Eine Kleinigkeit, aber was stammt oft aus kleinen Ursachen für groß Verderben!

Die Aufgabe, den Sonntag im Hause nicht ohne den Sonnenglanz allerlei erlaubter Freude zu lassen, wird insbesondere auch denen obliegen, ja vielleicht ihr Studium fordern, welche den Hausgemeinden in unseren Anstalten der Inneren Mission als Hausväter und Hausmütter vorstehen. Es gibt Rettungshäuser, deren Zöglinge von anderen Kindern um ihre Sonntagsfreude beneidet werden, es gibt aber auch Anstalten, in denen die am Sonntag im Gegensatz zum Werktag herrschende äußere Stille ihren Inhalt in dem schaurigen Worte findet: Langeweile, ja in denen wol gar am Sonntag nur viel größere Vereinsamung geschmeckt wird und viel weniger Liebe als am Werktag. Es sollte nicht also sein.

Endlich hier, ehe wir dies Gebiet verlassen, noch ein Wort an die Innere Mission. Sind Sonntag und Christenhaus zuerst aufeinander angewiesen, so soll sich die Innere Mission wohl hüten, die Zertrennung der Familie selbst zu fördern. Ich verwerfe es mit aller Entschiedenheit, nicht blos in meiner Theorie, sondern auch in meiner Praxis, wenn evangelische Männervereine ihre regelmäßigen und allwöchentlichen Zusammenkünfte am Abend des Sonntags halten. Und so gewiß ein Pfarrer jedes Opfer, auch jedes Opfer an sonntäglicher Familienfreude zu bringen hat, wenn sein Amt ihn ruft, seinen Gemeindegliedern ein Gehülfe ihrer Freude oder doch ihres Trostes zu werden, so gewiß sollten seine guten Freunde nicht blos mit Recht darüber im Klaren sein, daß es einem Pfarrer nicht ziemt, seine Sonntagserholung im Kasino oder am Stammtisch zu suchen, sondern ebenso auch weder billigen noch verlangen, daß jeden Sonntag, der ins Land kommt, sein Abend nicht dem Hause, sondern dem christlichen Vereinswesen gehöre. Es ist ja

wahr, daß es ein schön Ding um des Pfarrers Montag ist; wäre ich ein Dichter, so könnte ich ihn und seinen eigenthümlichen Reiz im Lied besingen. Aber was haben von ihm die schulpflichtigen Kinder? Hoffentlich versündigt sich an ihnen auch nicht die Schule durch Sonntagsraub. Und kann einen treuen evangelischen Pfarrer bisweilen der Gedanke bedrücken, daß den römischen Kaplan sein Cölibat für allerlei Vereinsarbeit mobiler macht, schwerer wiege ihm die Gewißheit der Segensströme, die je und je von dem Vorbilde eines echt evangelischen Pfarrhauslebens in unser Volksleben ausgegangen sind, selbstverständlich nur zum Troste der Treue, nicht zur Beschönigung der Trägheit und Bequemlichkeit oder der nicht über die vier Wände hinaus denkenden Engherzigkeit.

Doch wie, um nun über das eigene Haus hinauszugehen, wie helfen wir auch anderen zu christlicher Sonntagsfreude?

Da stehen selbstverständlich voran die Häuser, in denen es gilt, nach der Anweisung St. Jakobi Freude in Kummer, Schmerz und Einsamkeit hineinzutragen. Gehören doch „unsere“ Armen und Kranken mit zu unserem Haus im weiteren Sinne des Wortes. Das sagt uns jenes oben erwähnte Richter'sche Bild, und auch dies, daß wir schon unsere Kinder zu solchem Liebesdienst gewöhnen sollen. Auf jenem Bilde trägt ein Mädchen an der Seite der Mutter einen Liebesgruß zur kranken Freundin. Ich will hier nicht unbemerkt lassen, daß ich es für wichtig halte, und zwar um der Kranken und der Gesunden willen, daß der Pfarrer, vollends der auch am Sonntage selbst viel beschäftigte Pfarrer, einen Kreis von Helfern und Helferinnen um sich sammele, die einsamen oder doch geistlich ungepflegten Kranken, besonders den Siechen durch Besuch und Vorlesen eine Sonntagsfreude bereiten. Es ist dabei keineswegs nöthig, daß dieser Kreis vereinsmäßig organisirt sei. Und auch hier wieder sei auf das Beispiel der evangelischen Chorschule in Königsberg hingewiesen, deren Kurrendenchöre auf Veranlassung von Pfarrern, Stadtmissionaren, Gemeindediakonissen armen Kranken am Sonntage unentgeltlich in ihren Behausungen ein geistliches Lied singen. Erwähnen will ich, daß der Kirchenvorstand meiner Gemeinde zu meiner und meiner Helfer Benutzung, unabhängig von der außerdem bestehenden Volksbibliothek, eine kleine Krankenbibliothek unterhält, in der z. B. Dieffenbach's Krankenblätter nicht fehlen und ergänzt werden, auch hinweisen auf die bekannte Blumenmission, in deren Dienst barmherzige Frauen in Kopenhagen und anderwärts Sonntags den Kranken Blumengrüße in die Hospitäler tragen, sowie auf die für Benutzung bei derselben von der bielefelder Anstalt Bethel dargebotenen Spruchkarten, in welchen sich ein Einschnitt zur Befestigung etlicher Blumen befindet, um so beide zu verbinden, den Gottesgruß von draußen und den Gottesgruß von oben. Wieder lauter Kleinigkeiten, aber was stammt oft aus kleinen Ursachen für großer Segen! Die Arbeit der Inneren Mission fordert den Sinn für das Kleine.

Doch unsere Aufgabe ist damit nicht zu Ende. Wir sollen den Kampf gegen die schlechte Sonntagsfreude kämpfen. Wird es dazu genügen, daß man ihren gröbsten Ausbrüchen zu begegnen sucht? Hierzu rechne ich z. B. die bei uns zu Lande vielfach von Diöcesanversammlungen ausgegangenen und theilweise nicht ohne Erfolg gebliebenen Veranlassungen amtshauptmannschaftlicher Verfügungen,

welche dem Uebermaß der öffentlichen Vergnügungen wehren (Beschränkung der Zahl derselben, Verlegen der Tanzmusik in benachbarten Dörfern auf den gleichen Sonntag, möglichste Behinderung von Vereinsbildungen lediglich zum Zwecke der Maskirung der öffentlichen Tanzmusik ꝛc.), sowie die frühzeitige Betheiligung der Jugend an denselben verbieten, Verfügungen, mit denen freilich Hand in Hand gehen muß, daß die bewußten Christen alles thun, um den Ortsgemeindevorständen zu ihrer Durchführung den Muth zu stärken. Hierzu rechne ich ferner die Einwirkung auf die Kirchenvorsteher und durch sie auf die Gemeinde, um es ihnen wenigstens wieder zu einer Sache des Anstandes zu machen, ihre Töchter nicht ohne älterliche Aufsicht an öffentlichen Vergnügen theilnehmen zu lassen. Aber kann das genügen?

Gehören Sonntagsfreude und Haus zusammen, so haben wir vor allem trotz aller widrigen Erfahrungen unermüdet in unserem Bemühen fortzufahren, um auf dem Wege der Petition, sowie auf dem Wege der Bitte und Vorstellung bei einzelnen Arbeitgebern allen Volksklassen den Sonntag wiederzugewinnen, und zwar den ganzen Sonntag, wozu, was näher auszuführen hier nicht der Ort ist, die Verlegung der Lohnauszahlung nicht auf den Sonnabend und die Beschränkung der Sonnabend-Beschäftigung der Arbeiterfrauen im industriellen wie ländlichen Betrieb auf den Vormittag gehört. Was wäre es für ein Gewinn nicht nur für Tausende von Postbeamten, sondern auch für Tausende von Komptoiristen und Bureaudienern, wenn am Sonntage wenigstens nur eine Postaustragung erfolgte, und zwar erst vormittags 11 Uhr! Gott erwecke unserem Reichstage viele Männer mit dem Muth, der Einsicht und der Ausdauer eines Wilberforce, des Sklavenbefreiers im Parlament Englands, und der die Menschenherzen lenkt wie Wasserbäche, schaffe ihnen Gehör bei Reichstag und Kanzler! Hat Sonntagsfreude nach bekanntem Gleichniß die Bedeutung der Wälder für die Länder, nun, Waldfreunde sollten doch lieber aufholzen als abholzen. Daß aber Stöcker durch seine sonntägliche Predigtvertheilung viele Männer, Frauen, Jünglinge und Jungfrauen angeregt hat, den wirklich Sonntaglosen persönlich wenigstens einen Gruß christlicher Bruderliebe zu bringen, sei ihm auch hier gedankt. In gleicher Weise wie er und unter seiner freudigen Zustimmung hat unser sächsischer Schriftenverein aus guten Gründen unternommen, diese Predigten für unser Land selbst zu redigiren und herauszugeben, jedoch unter Aufwendung größerer Opfer auf besserem Papier und in klarerem Druck.[1]

Gehören Sonntagsfreude und Haus zusammen, so muß ferner auch diese Erwägung die Bestrebungen anregen und fördern helfen, welche sich auf Besserung der Wohnungsverhältnisse der ärmeren Klassen richten. Wundern muß ich mich nur,

---

1) Alle Pfarrer sollten von diesen Predigten, die ihnen für einzelne Fälle gute Dienste leisten können, wenigstens Kenntniß nehmen. Die von Stöcker herausgegebenen sind aus der Buchhandlung der Berliner Stadtmission (Berlin SW., Johannistisch 6), die in Sachsen herausgegebenen aus der Niederlage des Schriftenvereins (Dresden, Johannisstraße 17) zu beziehen. Preis hier wie dort pro Exemplar 1 Pf., nach auswärts Portozuschlag (bei 5 Predigten = 3, bei 25 = 10, bei 50 = 20, bei 100 = 30 Pf.; große Sendungen in Packet).

daß man sich nicht noch mehr bemüht, als es geschieht, freies Land in der Nähe von Fabriketablissements als Gärten anzulegen und an Arbeiterfamilien billig zu verpachten. Ich habe einst das Städtchen Höganäs am Kullengebirge unfern Helsingborg an der schwedischen Küste besucht. Hier ist es vor schon Jahrzehnten einem warmherzigen und weitblickenden Manne gelungen, durch sociale, von christlichem Geist getragene Hülfsleistungen eine verkommene Arbeiterbevölkerung wieder sittlich, intellektuell und wirthschaftlich zu heben und dadurch eine schon als hoffnungslos aufgegebene Industrie zu neuer Blüte zu wecken. Unter den mancherlei Einrichtungen, die ich hier kennen lernte, war mir besonders eine köstlich. Draußen vor dem Ort lag an einen Hügel angelehnt eine jener Erwerbsgesellschaft gehörige weite saftiggrüne Wiese, rings in Abständen von lauter Lauben umgeben, deren jede einer Arbeiterfamilie gehörte. Der Name jenes Fabrikdirektors aber prangte in dem Grün des Hügels in mächtigen, aus Blumen gebildeten Buchstaben, welche die Arbeiter ihm zum Dank nach seinem Tode gepflanzt hatten und noch immer in Dank und Treue pflegten. Was kann solch' ein Garten für jung und alt für Freude stiften! Wer keine Freude hat, sagt einmal Ernst Moritz Arndt, rennt nach dem Vergnügen. Vielleicht daß wir auch schon einen kleinen Baustein zum Gottestempel reiner Sonntagsfreude beitragen können, wenn wir helfen, daß an schönen schattigen Stellen draußen im Walde, in deren Nähe ausnahmsweise einmal keine Restauration steht, sich einige Bänke finden. Mir wenigstens hat solch ein auf einer Waldhöhe angelegtes Plätzchen wie durch anderes auch durch manche von Gemeindegliedern hier verlebte Sonntagsnachmittage die aufgewandten Kosten längst erstattet. Wieder lauter Kleinigkeiten. Aber die Steine, mit denen David dem großen Riesen, dem grausam gerüsteten Philister entgegenging und diesem, wie der Wandsbecker Bote so schön besungen, das große Loch in den Kopf schlug, waren auch keine Felsblöcke, sondern kleine glatte Steine, aus dem Bach am Wege aufgehoben.

Gehören Sonntagsfreude und Haus zusammen, so wollen wir auch nicht vergessen, den Familien für den Winter gute Hausschätze in Wort und Bild zu empfehlen und leicht zugänglich zu machen, den Reicheren Schnorr's Bibel in Bildern, Nink's „Auf biblischen Pfaden", ein und das andere Richter'sche Bilderwerk, den minder Bemittelten die bei J. Naumann in Leipzig erschienene Schönherr'sche Bilderbibel, Doré's Bibel wol keinem deutschen Hause, allen aber die Hausbibel und Hauspostille. Einen großen Dienst auch nach dieser Seite kann eine gut ausgewählte, an bequemem Ort aufgestellte, zu passenden Zeiten geöffnete Volksbibliothek leisten. Dank auch den Männern, die uns zum Dienste an unseren Christenhäusern gute Sonntagsblätter schreiben, Dank denen, die noch die Feder führen, Dank denen, deren Hand schon rastet. Im Dank gegen den heimgegangenen Nink und zum ermunternden Beweis der noch vorhandenen Empfänglichkeit für solche geistige Speise will ich nicht unerwähnt lassen, daß in meiner Gemeinde von etwa 4000 Seelen nicht durch mein Verdienst, sondern durch das Verdienst meiner oben erwähnten Helferinnen außer anderen einheimischen kirchlichen Blättern allsonntäglich 260 Exemplare des „Nachbar" verbreitet werden, sodaß wol wenig Häuser sind, in denen nicht wenigstens eine Familie seinen Sonntagsgruß erhält. Wie wollen wir auch anders nach Kräften dem wehren, daß schlechte Sonntagsboten in Form

verderblicher Bücher in unsere Häuser dringen, Boten, die ihnen den Sonntag vergiften und verderben?

Doch, dürfen wir nun hier aufhören? Ist hier die berechtigte Sonntagsfreude und unsere Aufgabe zu Ende? Ich hörte wol gern auf, denn ich setze jetzt meinen Fuß auf schwieriges Gebiet, auf dem nur zu leicht Mißverständnisse möglich sind. Aber dürfen wir an dem Drange unseres Volks, besonders des jungen Volks, nach Sonntagsfreude in der Gemeinschaft auch weiterer Kreise vorübergehen oder denselben nur schelten?

Doch gewiß nicht, und weil sich denn fast überall ein ausgebildetes, nicht von der Berufsgemeinschaft, sondern lediglich vom Zwecke des Vergnügens bestimmtes Vereinsleben dieses Gemeinschaftstriebes zu bemächtigen droht, ein Leben das nur dem Fleische dient, so kann die Kirche gar nicht anders, so muß sie um der Liebe willen auch ihrerseits an dem Sonntagsabende dem Gemeinschaftstriebe und dem Erholungsbedürfnisse der ledigen, vorerst der männlichen Jugend entgegenkommen. Auch wir auf dem Lande brauchen jetzt, wie die Dinge einmal liegen, den ev.-lutherischen Jünglingsverein, so sehr ich mich auch eines meiner Kirchenvorsteher freue, der mir seine beiden mir sehr lieben Söhne nicht in den Verein schickt, weil sich die Familie am Sonntagabend nicht trennen mag; aber das ist doch eben eine Ausnahme. Für die meisten Jünglinge brauchen wir auch auf dem Lande, so schwierig da oft die Lokalfrage ist, den ev.-lutherischen Jünglingsverein, brauchen ihn, außer aus anderen Gründen, deren Darstellung nicht hierher gehört, auch zum Zwecke der Bewahrung vor schlechter und zum Zwecke der Erziehung zu reiner und gesunder Sonntagsfreude. In diesem Ziele liegt zugleich ausgesprochen, daß der Jünglingsverein, so gewiß auch sein Gemeinschaftsleben wie das jedes Christenhauses von Gottes Wort und Gebet geheiligt werden und daher in die Abendandacht ausklingen muß, doch nicht dazu da ist, den Mitgliedern diejenige Erbauung darzubieten, welche sie im Gotteshause finden sollten, und welche dort fleißig zu suchen zu ihren bei ihrem Eintritt in den Verein übernommenen Pflichten gehört, sondern dazu, ihnen in erfinderischer Liebe nach guter deutscher Weise unter dem Regulator des christlichen Gewissens gesunde Freude darzubieten in mancherlei Reichthum. Auch wiederhole ich hier, daß der Pfarrer, obwol der Vereinsleiter, doch nicht jeden Sonntagabend in den Verein gehört, sondern sich Helfer suchen und erziehen muß, indem er ihnen seinen eigenen herzlich-fröhlichen Verkehr mit den jungen Leuten vorlebt. Immerhin fordert der Verein Opfer an Zeit und Kraft in nachdenkender Liebe und ungeschminkter Demuth; aber er lohnt sie auch.[1] Und wenn solche Sammlung der Jugend schon in einfacheren Landgemeinden unumgänglich ist, wie nöthig erst ist sie in unseren Städten! Hier haben wir jedes Werk der Liebe zu segnen und auch vom Lande aus gern nach Kräften zu unterstützen, das sich der

1) Hier waren im mündlichen Vortrag zum Zwecke der Anregung der Debatte einige Bemerkungen über die Einrichtungen des Vereins und insbesondere über die namentlich auf dem Lande schwierige Frage der Stellung des Jünglingsvereins zum Tanze eingeflochten. Sie sind hier weggelassen, weil nicht unmittelbar zum Thema, sondern mehr in eine Darstellung der Jünglingsvereine und ihrer Praxis gehörig, wie sie z. B. die „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung", Jahrg. 1887, in einer Reihe von Artikeln (Nr. 33. 34 u. 35) dargeboten hat.

vielen hier zusammenströmenden Familienlosen am Sonntage annimmt, auch die Liebesarbeit der Frauen — möchte ihrer noch viel mehr werden! — welche die ledige weibliche Jugend nicht blos in ihre Sonntagsvereine rufen, sondern auch sich die Kunst der Liebe ins Herz schenken lassen, die ihr solche Gemeinschaft zu wirklicher Freude zu machen weiß. Und Gottes Segen nicht blos über den Verein, sondern auch über jedes christliche Haus, das in Freundlichkeit am Sonntage, sei es einem fern von den Seinen lebenden Studenten oder Commis, sei es vielleicht der einsamen Näherin seine Thüren öffnet. Solche Gastlichkeit kann Engeldienste thun und große Verheißung erben.

Und wie steht es endlich mit dem Bedürfniß nach Erholung auch außerhalb des Hauses und in größerer Gemeinschaft für die große Gemeinde? Gewiß kann unser Ziel nur sein, daß unser Christenvolk seine regelmäßige Sonntagsfreude wieder mehr im Gotteshause, im eigenen oder befreundeten Christenhause und in der Gemeinschaft der Familie in Gottes Welt draußen suchen und finden lerne. Aber wie sich die Sonntagsfeier im Gotteshause an ihren Höhepunkten zur Festfeier steigert, so können wir auch dem Volksbedürfnisse nach Freude in größerer Gemeinschaft und mit besonderen für Auge und Ohr gebotenen Genüssen nicht schlechthin und unbedingt sein Recht ableugnen, sondern haben nur auch sie und die Theilnahme an ihr unter das Gericht eines erleuchteten christlichen Gewissens zu stellen. Darum aber kann ich auch zum Schluß eine doppelte Bemerkung nicht unterdrücken.

Darum bin ich erstens, so sehr ich vorhin an unsere Schranken erinnert habe, doch mit Ahlfeld, dem Referenten auf dem breslauer Kongreß,[1] darin einig, daß wir Pastoren nicht blos, sondern auch die von uns beeinflußten Kreise, z. B. unsere Jünglings- und Männervereine, nichts Unrechtes, sondern etwas Rechtes thun, wenn wir an solchen Festen mit unseren Familien theilnehmen, sonderlich, wenn sie im Leben der Gemeinde oder der Nation ihre Begründung haben. Ja, wir werden gut thun, wenn wir um der Bedeutung der socialen Gemeinschaft willen die reicheren Arbeitgeber und Honoratioren sogar bitten, mit uns das Gleiche zu thun. So werden wir nicht das Fest an sich, so werden wir aber erst recht das sinnlose und ausgeartete Fest, das etwa nur auf Erregung der Sinnlichkeit und Leidenschaft zielt, durch unser Fernbleiben strafen.

Darum glaube ich aber auch zweitens, und das ist das Wichtigere, daß unsere deutsche lutherische Kirche auch die Aufgabe hat, in noch viel höherem Maße, als dies schon geschieht, die reichen Gaben an volksthümlicher Weise, mit denen Gott sie geschmückt hat, zu erwecken und zu brauchen, um selbst solche Feste zu schaffen. Die gesegneten Anfänge dazu sind da. Ich erinnere an allbekannte volksthümliche Missionsfeste, ich erinnere an die Posaunenfeste im Ravensbergischen Lande und jüngst im Stephanstift bei Hannover. Hätte Ludwig Richter ihnen beigewohnt, dort hätte er wol die Studien machen können zu einem Bilde gesunder

1) Ahlfeld (Kons.-Rath in Hannover), „Das Bedürfniß nach Sonntagserholung und Sonntagsfreude und seine Befriedigung". In: Verhandlungen des XXIV. Congresses für innere Mission in Breslau" (Breslau 1886, Dülfer).

Sonntagsfeier in großer Volksgemeinschaft auch in unseren Tagen. Bei uns zu Lande dienen ähnlichem Zweck die von unseren Jünglings- und Männervereinen veranstalteten, gewöhnlich an besonders schöne Punkte der Umgegend gelegten „Kreisfeste", hier und da auch gemeinsame Feste benachbarter Kindergottesdienste; geht doch am leichtesten durch die Freude der Kinder hindurch der Weg zur Freude der Aeltern. Im Winter dienen bei uns ähnlichem Zweck nicht blos die Familienabende der Jünglings- und Männervereine, sondern auch vom Pfarrer und Kirchenvorstand veranstaltete, durch Gesang des Kirchenchors und andere Darbietungen geschmückte „Parochial-Familienabende", zu denen die Einladung an alle erwachsenen Glieder der Kirchgemeinde ergeht. Bei Chemnitz in Sachsen sind im vorigen Jahre im Norden, in diesem Jahre im Süden unter zahlreicher und fröhlicher Betheiligung durch die Pfarrer von je fünf hierzu verbundenen Gemeinden christliche „Waldfeste" veranstaltet worden, bei denen mit Chorgesang und gemeinsamem Lied Ansprachen wechselten, welche nicht direkt die Kirche, sondern die Herrlichkeit des Waldes in Geschichte, Lied und Sage, Erinnerungen an die Bäume der H. Schrift und Mittheilungen aus der Ortsgeschichte der feiernden Gemeinden zum Inhalt hatten. Ja, ich müßte unsere lutherische Kirche falsch kennen, wenn es nicht wahr ist, daß sie eine sonderliche Gabe besitzt, solche Feste zu feiern, und es dünkte mir ein großer Gewinn, wenn eine Frucht dieses Vortrags wäre, uns zu weiterem Vorgehen auf diesem Gebiete zu ermuntern. (Nebenbei bemerkt kann ich auch nicht finden, daß ein mäßiger Genuß deutschen Bieres bei solchem Fest etwas weniger Christliches sei, als wenn man ungezählte Tassen fremdländischen Kaffees oder Thees vertilgt.)

Und ob diesen Festen vor allem die edle Musika ihren Schmuck verleihen muß, sollen darum alle anderen Künste ausgeschlossen sein? Meiner Gemeinde sind an einem solchen Feste von einem Gemeindegliede Gustav König's schöne Bilder zu Luther's Leben in Nebelbildern vorgeführt worden. Und ob der gewaltige Einfluß, den jetzt überall Herrig's Lutherfestspiel ausübt, nicht zu denken gibt? In unserem sächsischen Erzgebirge lebt noch die Erinnerung an die alten Christspiele fort. Unsere dortigen Jünglingsvereine haben das Verdienst, die eingeschlummerte schöne Volkssitte wieder erweckt zu haben, und die Jünglingsvereine in Chemnitz und Dresden haben ihnen nachgeeifert, auch hier zu vieler Freude und Erbauung.

Meine ich etwa, daß wir mit solchen Darbietungen auf einmal dem Satan das Handwerk legen und die Säle der Sonntagslust entleeren werden? Gewiß nicht. Aber dessen bin ich gewiß, daß sie auch nicht unter das Gericht fallen, als wollten sie den Teufel durch Beelzebub, Welt durch Welt, Fleisch durch Fleisch austreiben, sondern daß sie auch ihrerseits Kanäle werden können, durch welche der Geist das Fleisch straft, Schäden heilt, das Volksleben erquickt und befruchtet, und daß sie darum vielmehr sich mit unter das Banner des Wortes stellen können: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi". Und die Hoffnung ist die, daß sie mit Gottes Hülfe hier und da auch dazu dienen können, das Bedürfniß nach falscher Freude nicht aufkommen zu lassen und etlichen vielleicht sie wieder zu verleiden.

Als ich als junger Kandidat noch bisweilen Blinden dienen durfte, wollte mir einmal ein Blinder danken und zum Dank etwas recht Gutes wünschen. Er suchte lange nach Worten und endlich gab er mir in abgebrochener Rede in großer Herzensbewegung einen Wunsch mit, den ich noch nie gehört hatte und an den ich noch jetzt sehr oft denken muß. Er drückte mir die Hand und sagte: Ich, ich wünsche Ihnen lauter schöne Sonntage. Wenn jemand am Sonnabend von uns geht, wollen wir ihm mit dem Nachdruck wahrer Herzlichkeit den Wunsch eines gesegneten Sonntags mitgeben, und wenn wir heute auseinandergehen, sei's mit dem Wunsche füreinander und für unser Volk: schöne Sonntage!

Zur Geschichte der lutherischen Kirche in Rußland.

Bilder aus der lutherischen Kirche in Rußland und namentlich in den Ostseeprovinzen wollen die folgenden Blätter dem Leser vorführen. Sie weisen ihn damit auf ein Gebiet, auf welches in unseren Tagen die Blicke der evangelischen Glaubensgenossen mit theilnehmender Besorgniß gerichtet sind. Und haben die Drangsale und Kämpfe der jüngsten Zeit solche Theilnahme erregt, so dürfen wir vielleicht hoffen, daß sie uns auch nicht fehlen wird, wenn wir die Aufmerksamkeit der Leser aus der sturmbewegten Gegenwart und von der düsterumwölkten Zukunft unseres Landes auf die Geschicke desselben in den vergangenen Zeiten lenken. Ist es doch mit ein Stück ihrer eigenen Lebensgeschichte, das wir den Stammes- und Glaubensgenossen damit vorführen. Denn ein Glied ihres Leibes ist es, das dort an den Küsten des Baltischen Meeres um sein Leben ringt. Evangelisches Wesen deutscher Art ist das Herzblut, das jenes Glied mit durchströmt, ist der Lebensnerv, an dem sein Bestand und sein Gedeihen hängt. Art läßt nicht von Art. Wenn die baltische Bevölkerung ihre evangelisch bestimmte und deutsch geprägte Eigenart sich als ihr theuerstes von den Vätern ererbtes Kleinod in allem Wechsel der Geschichte gewahrt, so thut es ihr auch gar wohl, wenn sie es erfahren darf, wie ihre Glaubensbrüder in Deutschland die Blutsverwandtschaft, die sie im gewöhnlichen und im höchsten Sinne des Wortes miteinander verbindet, nicht verleugnen. Nah ist die Tochter der Mutter gerückt seit den Tagen der Reformation. Wie nah haben die Evangelischen der baltischen Lande dem Herzen Luther's gestanden! Schon im J. 1523 schreibt er an „Alle Christen in Liefland, zu Righe, Revell und Tarbthe": „Ich habe erfahren mündlich und schriftlich, wie daß Gott der Vater unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi auch bei euch seine Wunder angefangen und euere Herzen mit seinem gnadenreichen Licht der Wahrheit heimgesucht, dazu auch so gesegnet hat, daß ihr's von Herzen aufgenommen als ein wahrhaftigs Gottes Wort, .. daß ich euch mit Freuden mag selig sprechen, die ihr am End der Welt, gleichwie die Heiden (Apg. 13, 48) das heilsame Wort mit aller Lust empfahet". Und im Jahre darauf schreibt er an Spalatin: „Evangelium oritur et procedit in Livonia, sic mirabilis est Christus".

So hat Luther sich mit unseren Vätern gefreut, „daß über ihnen die Gnade regiert". Freilich hat er ihnen in demselben Briefe auch vorhergesagt: „Es werden ungezweifelt auch unter euch Wölfe kommen, zuvor wo die guten Hirten, so euch jetzt Gott gesandt hat, hinweg kommen, . . und wo ihr an der reinen Lehre hangen und bleiben werdet, wird das Kreuz und die Verfolgung nicht außen bleiben".

Und sein Wort ist wahr geworden. Viel Kreuz und Verfolgung ist über die evangelischen Christen Livlands hereingebrochen. Durch dunkle Leidenswege, durch heiße Kämpfe und Zeiten namenlosen Elends sind sie hindurchgegangen. Es sind Schmerzensklagen, die aus der Geschichte Livlands herübertönen, es ist zugleich eine gewaltig ernste Bußpredigt, die sie den Kindern des Landes hält, da sie ihnen zeigt, wie Gott die Erbsünden des Volkes mit seinen Strafgerichten gegeißelt und die Sünden der Väter heimgesucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Aber es sind auch manch leuchtende Vorbilder, die sie dem gegenwärtigen Geschlecht vor Augen hält, und ermuthigende Worte des Trostes, die sie ihnen in den schweren Kämpfen unserer Tage ins Herz ruft.

So manche Lichtbilder und Lichtgestalten tauchen aus dem Dunkel der Vergangenheit auf, an denen das Auge sich erfreut und das Herz erquickt. Da treten sie vor uns hin in ihrem ehrenfesten, frommen, deutschen Sinn, die Bürger der Städte, die zuerst das Panier des evangelischen Glaubens entfaltet, zuerst in ihren Gemeinschaften kirchliche Ordnungen eingeführt haben. Ihnen reihen sich an die deutschen Ritter, die als ein rechter evangelischer Orden des Kreuzes dem Wort vom Kreuz im Lande die Bahn gebrochen, die so mannhaft ihren evangelischen Glauben gewahrt, in allem Wechsel der Herrschaft ihm treu geblieben. Da treten uns entgegen edle Fürstengestalten, ein Herzog Kettler, der in Kurland „dem Gottesländchen" ein rechter Herzog seines himmlischen Königs, ein treuer Baumeister an seiner Stadt gewesen, ein Gustav Adolf, der wie ein treuer Vater sich der ihm zugeführten livländischen Kinder angenommen, mit mütterlicher Fürsorge ihren Haushalt eingerichtet. Auch unter den fremdgläubigen Herrschern treten uns Kaisergestalten entgegen, die ihr Wohlwollen den evangelischen Unterthanen zugewandt. Es ist hochbeachtenswerth, daß die beiden gewaltigsten Czaren, die Rußland gehabt, der evangelischen Kirche huldvoll gesinnt gewesen. Selbst Johann der Schreckliche zeigt den Gliedern der evangelischen Gemeinden ein anderes Antlitz, als sein Bild sich sonst in die Geschichte geprägt. Wenigstens Duldung und ein gewisses Maß freier Religionsübung hat er den evangelischen Einwanderern in seinem Reich gewährt. Und Peter der Große, nachdem er in heißem Kampf die Ostseeprovinzen den Schweden abgerungen, hat sich als Schirmer, Pfleger und Wohlthäter der lutherischen Kirche erwiesen, ja er hat ihr manches wiedergegeben, was unter lutherischem Regiment territorialistische Willkür ihr geraubt hatte.

Und wo Tücke und Gewaltthat die Rechte der Kirche gebrochen, ihre Ordnungen zertreten, da erquickt es uns zu sehen, wie unsere Väter in allem Sturm und in aller Drangsal die Schätze des Glaubens so werth und das Banner des Bekenntnisses so hoch gehalten, und stärkt uns in unserem Glauben, wenn sie

es erfahren durften, wie Gott sie in den Fluten des Elends doch nicht hat versinken lassen, sondern sie wunderbar erhalten, ja von Sieg zu Sieg geführt; wenn sie Geistessiege errungen, wo die erdrückende Macht sie niedergebeugt, wenn aber auch im äußeren Gang der Geschichte Gott sich als ihr Schirm und Hort erwiesen und die Bedränger hat erfahren lassen, daß sie nicht ungestraft die Heiligthümer seines Volkes haben antasten dürfen.

Es ist schon von anderer Seite wiederholt auf die wunderbare providentielle Fügung hingewiesen worden, nach der mit dem Auf- und Niedergang der kirchlichen und bürgerlichen Wohlfahrt des Landes, sofern sie von den es beherrschenden Mächten bedingt war, auch der Aufschwung und Rückgang dieser Mächte Hand in Hand gegangen ist. Mit dem Gewinn der Ostseeprovinzen gelangte Polen zur höchsten Entfaltung seiner Macht. In kurzer Zeit büßte es das Unrecht, das es den baltischen Landen zugefügt, mit dem Verlust derselben. Und dieser Verlust bezeichnet den Anfang seines Verfalls. Aehnliches wiederholt sich bei Schweden. Mit dem Einzug Gustav Adolf's in Livland stieg die junge nordische Macht auf den Höhepunkt ihrer Weltstellung. Mit der Zeit der Vergewaltigung der Ostseeprovinzen durch Karl XI. begann die Macht Schwedens zu sinken. Mit dem Verlust der baltischen Lande büßte der bisher so mächtige Staat seinen Einfluß als Großmacht ein und sank allmählich zu der bescheidenen Stellung herab, die er jetzt unter den Staaten Europas einnimmt. „Beide mal haben sich die evangelische Kirche und das deutsche Rechtsgefühl als Herz und Lebensnerv des Baltenlandes erwiesen, deren frevles Antasten bis dahin nur mit dem Verlust von Land und Leuten im ernsten Gange der Geschichte, die Gott lenkt, gesühnt ward."

Die letzten Bemerkungen sind bereits dem Buche entnommen, welches uns als Führer auf dem Wege dienen soll, den wir uns zu durchwandeln anschicken. Es ist die „Verfassungsgeschichte der ev.-lutherischen Kirche in Rußland" von Dr. Hermann Dalton, reformirtem Pastor zu St. Petersburg (Gotha 1887, F. A. Perthes). Ehe wir der Leitung unseres Führers folgen, müssen wir uns mit dem Charakter und den Eigenschaften desselben etwas bekannt machen. Wodurch er sich uns zunächst schon besonders empfiehlt, ist, daß er nicht nur wie seine Vorgänger das Terrain rekognoscirt und uns hier und da einen Ausblick in die Umgegend eröffnet, sondern uns an seiner Hand den ganzen Weg durchwandern läßt. Ohne Bild: während die bisherige Geschichtsforschung der neueren Zeit sich zur Hauptaufgabe gemacht hatte, das auf die lutherische Kirche in Rußland bezügliche Quellenmaterial zu beschaffen und in einzelnen Monographien zu verwerthen, ist uns in der Schrift Dalton's zum ersten mal ein Gesammtbild der kirchlichen Entwickelung, wenn auch zunächst auf dem beschränkten Gebiet der Verfassungsgeschichte, geboten worden. Der Verfasser ist sich der Schwierigkeit der Aufgabe wohl bewußt, wo es galt, „auf noch kaum betretene Pfade der Forschung zu gerathen und Neuland in Anbruch zu nehmen". Aber diese Schwierigkeiten und die Gefahr, „bei seiner Arbeit in Irrthümer zu verfallen", haben ihn von der Inangriffnahme der Arbeit nicht abgeschreckt. Wir freuen uns darüber und danken es ihm. Denn in der That mag wol kaum

jemand zu der Lösung der Aufgabe, die er sich gestellt, im Hinblick auf die wesentlichen Erfordernisse besser ausgerüstet gewesen sein als er. In langjährigen Studien hat er sich auf das eingehendste mit dem historischen Stoff vertraut gemacht und eine seltene Beherrschung des bisherigen literarischen Materials an den Tag gelegt. Ein hervorragender Kenner der baltischen Geschichte hat ihm in einer Besprechung seines Buches in der „Rigaschen Zeitung" nur einzelne wenige Ungenauigkeiten nachweisen können.[1] Der Verfasser hat seine Studien aber nicht auf das allen zugängliche gedruckte Geschichtsmaterial beschränkt, es hat ihm auch eine nicht geringe Anzahl von neuen äußerst werthvollen handschriftlichen Quellen zu Gebote gestanden, zu deren Kenntniß und Besitz er „während seiner fast dreißigjährigen amtlichen Wirksamkeit auf oft mühsamen und entlegenen Studiengängen" gelangt ist. Mit dieser reichen Ausrüstung in Hinsicht auf den Stoff verbindet er eine hervorragende Gabe der Darstellung, die er schon in früheren schriftstellerischen Arbeiten vielfach an den Tag gelegt hat (ich nenne unter den der vorliegenden verwandten Schriften u. a. die „Geschichte der reformirten Kirche in Rußland". Gotha 1865 und „Johannes Lasco". Gotha 1881), und die sich auch in dem von uns besprochenen Buche wiederum glänzend bewährt. Es ist dem Verfasser in demselben gelungen, den an sich trockenen Stoff in einer den Leser überaus ansprechenden und fesselnden Weise zu behandeln. Im Zusammenhange mit der Verfassungsgeschichte führt er uns die Gesammtgeschichte des Landes in knapper, sehr lebendiger Darstellung vor, und indem er selbst in warmer Theilnahme den Geschicken der Glaubensbrüder folgt, weiß er auch im Leser ein mehr als blos historisches Interesse zu erregen.

So wissen wir uns denn dem Verfasser in vielfacher Beziehung für die uns gebotene Gabe zu aufrichtigem und herzlichem Danke verpflichtet und bekennen es offen, daß es uns beschämt hat, diese Gabe aus der Hand eines reformirten Pastors zu empfangen, der mit seiner tüchtigen und werthvollen Leistung den Vertretern der lutherischen Theologie und Kirche zuvorgekommen ist. Er selbst versäumt es nicht, uns wiederholt im Vorwort und auch sonst Vorwürfe für unser Zurückbleiben auf diesem Gebiet zu machen. So manche dieser Vorwürfe

1) Wenn ich mir erlaube, in dieser Beziehung noch ein paar Momente hinzufügen, so geschieht das nicht, um den Verfasser kleinlich zu meistern, sondern nur um zu beweisen, daß ich sein Buch mit Aufmerksamkeit durchgearbeitet habe. Nach Dalton S. 102 heißt es, die von der schwedischen Regierung eingeführte Konsistorial- und Visitations-Ordnung sei 1633 erschienen, während sie doch, auch nach der von dem Verfasser citirten Buddenbrock'schen Gesetzessammlung, vom August 1634 datirt. Bei Anführung der acht Propstsprengel in Livland S. 148 zählt Dalton mit Weglassung des wolmarschen Sprengels nur sieben auf. Als auf eine Lücke möchte ich ferner darauf hinweisen, daß der Verf. S. 293 einmal gelegentlich des wilnaschen Konsistoriums Erwähnung thut, ohne den Leser genauer über dasselbe zu orientiren. In einer Verfassungsgeschichte hätte man weitere Daten über dieses Konsistorium gewünscht, welches seine Thätigkeit 1782 begonnen, seit 1794 zum Ressort des Justizkollegiums gehörte und mit der Einführung des Kirchengesetzes von 1832 einging, indem sein Bezirk dem mitauschen Konsistorium unterstellt wurde; vgl. Busch, „Ergänzungen der Materialien zur Geschichte und Statistik des Kirchen- und Schulwesens der ev.-luth. Gemeinden in Rußland" (Leipzig 1867), I, 685.

müssen wir ja als berechtigt anerkennen und willig hinnehmen. Dennoch hat es uns befremdet, mehr vielleicht noch, als ihn unser Schweigen befremdet haben konnte, daß er einen der gewichtigsten Gründe übersehen, die uns von einer zusammenhängenden Darstellung der Gesammtgeschichte des kirchlichen Lebens unserer Lande in dieser unserer Zeit abgehalten hat. Indirekt hat er sich selbst die Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage nach den Gründen der von uns beobachteten Zurückhaltung gegeben, indem er die Darstellung des Verhältnisses unserer Kirche nach außen, die doch ebenso in die Geschichte der Verfassung hineingehört als der innere Ausbau, mit dem Beginn der neueren Phase in der Entwickelung und Verwickelung dieser Verhältnisse abbricht. Woher kommt es, daß, während er vorher von der relativen Duldung der evangelischen Kirche unter Iwan dem Schrecklichen, weiter von der herben Bedrückung derselben unter den ersten Romanows geredet, dann auch noch aus den Verordnungen des Justizkollegiums angeführt, daß die Bestimmungen in Betreff des Verhaltens der lutherischen Geistlichkeit zu den Gliedern der griechischen Kirche strenger und schärfer ausgestaltet waren, als bisher, er von da ab auf die Behandlung dieses für die Kirche so schwerwiegenden und in seinen Konsequenzen so tief einschneidenden Verhältnisses ausdrücklich „als nicht zu seiner Aufgabe gehörig" verzichtet? Im Plan seiner Arbeit kann es doch kaum gelegen haben, diesen integrirenden Bestandtheil der Verfassungsgeschichte von einer bestimmten Periode an einfach beiseite liegen zu lassen. Es sind eben von ihm unabhängige durch die Verhältnisse gegebene Gründe, die ihm den Mund verschlossen. Von den Dingen aber, die einem in der Gegenwart auf dem Herzen brennen, nicht reden zu dürfen und so eine nach einer bedeutsamen Seite hin lückenhafte Arbeit zu liefern, das mag einem ob auch noch so theilnehmenden Beobachter der Geschicke der Schwesterkonfession noch einigermaßen erträglich erscheinen. Einem Sohn des Hauses aber wird kaum zugemuthet werden können, in ruhiger Darstellung den Bauplan, die allmähliche Ausgestaltung, die Ordnungen und das Leben des Hauses zu besprechen, dabei aber von den Stürmen zu schweigen, unter denen die Grundmauern erzittern, und die durch das durchlöcherte Dach verwüstend in das Innere eindringen. Besonders hat es die Verwunderung des Verfassers erregt, daß bei dem Abschluß des funfzigjährigen Bestehens der Kirchenordnung von seiten der Diener und Vertreter der lutherischen Kirche „der vorigen Zeiten" auf diesem für den Bestand der Kirche so wichtigen Gebiete mit keinem Worte gedacht sei. Kein Blättchen sei ihm zu Gesicht gekommen, in welchem ein Rückblick geschehen und der Gewinn oder Verlust, der dem Verfassungsleben der Kirche im Zusammenhang ihrer Geschichte aus der funfzigjährigen Wirksamkeit dieses Gesetzes erwachsen, gezogen worden wäre". Sind denn dem Verfasser, der sonst so scharfe Augen für die verborgensten historischen Aktenstücke hat, die Protokolle und Berichte über die Jubelsynoden, die des funfzigjährigen Bestehens der mit dem Kirchengesetz zugleich ins Leben gerufenen Synoden gedachten, so gar nicht zugänglich gewesen, oder hat er sich geflissentlich die Ohren gegen die Mittheilungen seiner nächsten Amtsbrüder verschlossen, die als Theilnehmer dieser Versammlungen ihm hätten berichten können, daß dieselben von Vorträgen, in denen die verflossene Zeit von den ver-

schiedensten Gesichtspunkten aus beleuchtet wurde, geradezu überschüttet worden sind? Kann er, der mit den Verhältnissen Vertraute, sich wirklich darüber wundern, daß diese Blätter ihm nicht alle gedruckt vor Augen gelegen?

Hat der Verfasser in dieser Beziehung in seinem Urtheil den Verhältnissen nicht Rechnung zu tragen gewußt, so vermissen wir bei ihm ebenso das rechte Verständniß für das Verhalten der Vertreter unseres Landes in einer Zeit, wo sie nicht zu schweigen genöthigt waren, sondern zum Reden berufen auch laut und mannhaft ihr Zeugniß abgelegt haben. Ich meine das Verhalten der baltischen Vertreter der lutherischen Kirche zur Zeit der Vorarbeiten für das gegenwärtige Kirchengesetz, wo sie sich nach Kräften gegen diejenigen Institutionen gesträubt haben, mit deren Inslebentreten der Verlust der wichtigsten kirchlichen Rechte der Ostseeprovinzen verbunden sein sollte. Namentlich macht ihnen Daltok ihren Protest gegen das Zustandekommen der gemeinsamen Oberbehörde für die baltischen und Diaspora-Gemeinden, des General-Konsistoriums, zum Vorwurf. Bis auf einen gewissen Grad hat er allerdings ein Verständniß für ihr Verhalten, wenn es S. 279 heißt: „Das ganze Widerstreben fließt zum Theil sicherlich aus dem schönen, regen Heimatgefühl der Balten und verliert damit für den gerecht Urtheilenden manches, was sonst schmerzlich berühren könnte, als ob die Liebe nicht der großen evangelischen Kirche, sondern nur der evangelischen Kirche „des Gottesländchens" gelte. Es ist ein fester und auch kostbarer Verband, der in den Ostseeprovinzen Kirche und Land aufs engste verknüpft. Dieser Verband ist mit dem Blut seiner besten Söhne seit Jahrhunderten besiegelt. In allen erschütternden Wechselfällen ihrer Geschichte haben die Balten mit rührender, frommer Treue diesen Verband bewahrt; sie hüten das Kleinod, wie die Löwin ihre Jungen. Das ist ein erhebendes Schauspiel, um welches willen man gern mancherlei übersieht". So warm empfunden das alles ist, so hat doch der Verfasser, wo er in freundlichem Mitgefühl nachsichtig das Extreme und nicht zu Rechtfertigende der Opposition hat „übersehen wollen", doch das hoch Berechtigte des geleisteten Widerstandes übersehen, wenn er in den von den Balten gewahrten Rechten immer nur irgendwelche untergeordnete Sonderrechte sieht, welche preiszugeben Pflicht gewesen wäre, um im Interesse der im Reich zerstreuten lutherischen Gemeinden eine einheitliche Zusammenfassung aller Glieder im Reiche zu erlangen. Das in hohem Grade Wünschens- und Erstrebenswerthe einer solchen einheitlichen Organisation geben wir von ganzem Herzen zu. Ueber die Frage ob nicht hier, wie auch anderweitig auf kirchlichem und politischem Gebiete, sich eine Vereinigung beider Interessen hätte ermöglichen und mit der Einrichtung einer gemeinsamen Oberbehörde zugleich die Wahrung der besonderen Rechte der Ostseeprovinzen sich hätte verbinden lassen, darüber wollen und können wir hier in eine akademische Diskussion nicht eintreten. Thatsache ist, daß nach der damaligen Stellung der maßgebenden Faktoren die Vereinigung dieser beiderseitigen Interessen ausgeschlossen war, es sich vielmehr um ein „entweder — oder" handelte. Daß da die Wahl der baltischen Vertreter nicht zweifelhaft sein konnte und durfte, ergibt sich sonnenklar, wenn wir die Bedeutung der auf dem Spiel stehenden Rechte ins Auge fassen.

Um uns dieselbe klar zu machen, brauchen wir nur nebeneinander zustellen, was die baltischen Privilegien und Akkordpunkte einerseits festsetzen, und was die Kirchenordnung andererseits bestimmt. In den Kapitulationsurkunden ist nicht nur der lutherischen Kirche unbedingt freie Religionsübung zugesagt, sondern im Nystädter Frieden Punkt 10 dem ganzen Lande Erhaltung und Schutz der Gewissensfreiheit feierlich zugesichert und völkerrechtlich garantirt, wobei allerdings auch den Gliedern der griechischen Kirche, wie ja selbstverständlich, freie Ausübung ihres Glaubens ausbedungen ist. Mit dieser Stellung vergleiche man nun das Verhältniß, welches die beiden Konfessionen nach dem Reichsgesetz und der Kirchenordnung von 1832 zueinander einnehmen. Im Theil XIV des Reichsgesetzes 2, Art. 97 ist der griechischen Kirche allein innerhalb der Reichsgrenzen das Recht eingeräumt, nicht zu ihr Gehörige zu ihrem Glauben zu bekehren. Auf Grund dessen wird den lutherischen Pastoren nach § 254 der Kirchenordnung die Aufnahme von Gliedern der griechischen Kirche zu ihrer Konfession unter Androhung der Amtsentsetzung und des Verlustes der geistlichen Würde strengstens verboten. Bei Verletzung dieses Verbotes werden sie außerdem noch dem weltlichen Gerichte zur gesetzlichen Bestrafung übergeben. Dieses Gesetz aber bestimmt Theil XV, Art. 205 des Swod, daß „die Verführung zum Uebertritt von der orthodoxen Kirche zu einem anderen christlichen Glaubensbekenntniß" (das ist der Titel, unter welchem neuerdings die wegen Konfirmation der früher abgefallenen und nun reuig zurückkehrenden Lutheraner verklagten Pastoren dem weltlichen Gerichte übergeben worden sind) mit Entziehung aller Standesrechte und Verbannung nach Tobolsk oder Tomsk, oder aber mit Ruthenstreichen und 1—6 Jahren Zuchthaus bestraft wird. Diese Gesetze — von der Forderung der griechischen Taufe und Erziehung aller Kinder aus gemischten Ehen noch zu geschweigen — charakterisiren sattsam den geplanten Wandel der Dinge. Standen die Sachen so, wie konnten die Vertreter der Ostseeprovinzen da anders als gegen die Schmälerung und Kränkung ihrer heiligsten, ihnen feierlich zugesagten kirchlichen Rechte mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln protestiren? Dalton meint allerdings, „schon die politische Klugheit rathe, rechtzeitig einzulenken und, einer unaufhaltsamen Gegenströmung geschickt entgegenkommend, ihre Kraft zu brechen. So zünde der einsichtige Förster mit eigener Hand eine noch unversehrte Waldstrecke an, auf daß sich an diesem feurigen Walle die heranstürmende Lohe des Waldbrandes verzehre". Solches Verfahren mag unter Umständen empfehlenswerth erscheinen. Aber die Geschichte und Erfahrung unserer Lande lehrt es anders. Gerade die „fürsichtigen" Anfragen und entgegenkommenden Konzessionen von seiten unserer Kirche waren es in früheren Zeiten gewesen, welche die Funken jener verzehrenden Lohe in den unversehrten Wald hinübergetragen hatten, oder, in einem anderen Bilde fortzufahren, durch welche in den Umfassungsmauern zuerst einige Steine gelöst waren, bis dann die klaffenden Lücken sich aufthaten, durch welche die heranfluthenden Mächte unaufhaltsam eindrangen. Mußten solche früher begangene Fehler der Väter die Söhne nicht warnen, ob sie auch einer vis major gegenüberstanden, sich wenigstens ein unverletztes Gewissen zu bewahren und nicht selbst die Hand zu der Wandlung der Dinge zu bieten, durch welche

ihre Kirche von dem ihr gewährleisteten Stand einer vollberechtigten Landeskirche allmählich zu der Stellung einer nur noch geduldeten „Sekte" herabgesunken ist?

Wo aber die baltischen Delegirten für die Rechte ihrer Provinzen eintraten, haben sie da nicht mittelbar auch die Interessen der übrigen evangelischen Gemeinden vertreten? Denn je ungehemmter das Leben in der eigentlichen Heimstätte der lutherischen Kirche Rußlands pulsirt, um so reicher können sich die Ströme desselben auch in die übrigen Glieder des Leibes ergießen.

Können wir in der eben erörterten Frage mit den Anschauungen des Verfassers nicht übereinstimmen, so liegt es ja weiter in der Natur der Sache, daß sie auch da von den unserigen abweichen, wo sich der konfessionelle Standpunkt des Verfassers in der Beurtheilung der kirchlichen Zustände geltend macht. Es ist ja zu natürlich, daß dem unionistisch gerichteten Reformirten der im Laufe der Zeit immer klarer und bestimmter sich entwickelnde Bekenntnißstand der lutherischen Kirche nicht gefällt, und daß ihm namentlich die mit in die Bekenntnißgrundlage aufgenommene Konkordienformel ein Dorn im Auge ist. Von demselben Standpunkte aus ist es ja wol zu verstehen, daß der Verfasser die parallel mit den preußischen Vorgängen auch in der evangelischen Kirche Rußlands 1817 sich kundgebenden Unionsbestrebungen mit Freuden begrüßt und die Resultatlosigkeit derselben schmerzlich beklagt. Uns über die Differenzen des konfessionellen Standpunktes auseinanderzusetzen, ist hier nicht der Ort. Mit Freude und Dank wollen wir nur hervorheben, daß der Verfasser auch bei seinem reformirten Stand und der durch denselben bedingten hier und da einseitigen Beleuchtung der von ihm geschilderten Zustände und Vorgänge doch den Geschicken und Wegen der lutherischen Kirche unserer Lande in Zeiten des Segens wie der Heimsuchungen, in ihrer Arbeit, ihren Kämpfen und Leiden mit warmer verständnißvoller Theilnahme nachgegangen und dieser seiner Stellung zu ihr auch in seiner Darstellung einen überaus wohlthuenden Ausdruck gegeben hat.

Wenden wir uns nun dem historischen Inhalt seines Buches zu, so kann unsere Aufgabe nicht sein, die von ihm geschilderte Verfassungsentwickelung der lutherischen Kirche in Rußland in allen ihren Einzelheiten zu verfolgen. Wir müssen uns auf einen kurzen Ueberblick derselben beschränken, wobei wir die besonders bedeutsamen Momente derselben etwas eingehender zu beleuchten und zum Theil über den Rahmen des uns in dem Buche selbst gebotenen Materials hinausgehend auszuführen, nicht versagen können.

Der Verfasser gliedert seinen Stoff in drei Abschnitte. Im ersten behandelt er die Verfassung der lutherischen Gemeinden in Rußland in der Zeit vor Peter dem Großen, in der zweiten die Verfassungsgeschichte während des achtzehnten, im dritten dieselbe während des neunzehnten Jahrhunderts. Während der erste Abschnitt es mit den evangelischen Gemeinden im Inneren des Reiches zu thun hat, betritt der Verfasser im zweiten Abschnitt das Gebiet der baltischen Geschichte und behandelt diese, hinter die in der Ueberschrift angegebene Zeit zurückgreifend, von den Anfängen der lutherischen Kirchenverfassung im Reformationszeitalter an-

hebend in ihrem Verlauf während der Zeit der Selbständigkeit der Provinzen und weiter in den Perioden des polnischen, schwedischen und russischen Regiments.

Indem wir uns vorbehalten, auf die Geschicke der einzelnen lutherischen Gemeinden im Inneren des russischen Reiches später einen Blick zu werfen, beginnen wir unser Referat mit den Anfängen der lutherischen Verfassung in den Ostseeprovinzen. Gerade diese Anfänge der Verfassungsentwickelung in den baltischen Gebieten sind für die Geschichtsbetrachtung von hervorragendem Interesse. Sie zeigen uns, wie hier zum Theil früher als in dem deutschen Mutterlande und ohne nachweisbaren direkten Zusammenhang mit der dortigen Verfassungsthätigkeit die kirchlichen Ordnungen sich aus dem reformatorischen Geiste und Prinzip heraus, ungehemmt durch die dort bald eintretenden störenden Einflüsse frei und selbständig gestaltet haben.

In lebendiger Darstellung schildert der Verfasser (S. 50 ff.) zunächst die deutsche Kolonisation der Ostseeprovinzen und führt uns so in die Situation ein, welche die Reformation daselbst vorfand. Als die drei Stände, in denen uns die Träger der geschichtlichen Entwickelung entgegentreten, stehen die Bürger der Städte, die Ordensritter auf den Burgen des Landes, die Priester und Mönche in den Dörfern und Städten da; ihnen gegenüber die Eingeborenen des Landes, welche, obwol sie für die Darangabe ihrer Selbständigkeit das Christenthum und die Kultur, freilich erst in allmählicher Entwickelung gewannen, doch die Herren des Landes als Fremdlinge ansahen und sich nicht in der Weise ihnen haben assimiliren lassen, als etwa in Preußen, wo unter dem Nachschub deutscher Bauern der Prozeß der Völkerverschmelzung beschleunigt worden ist. Nach langen Fehden zwischen dem Orden und der Geistlichkeit hatte in den Tagen der Reformation der erstere das Uebergewicht erlangt und mit ihm die Bürgerschaft sich eng verbunden. Die Diener der Kirche hatten über dem weltlichen Treiben ihren geistlichen Gehalt und ihr Ansehen bei den übrigen Bevölkerungsgruppen zum großen Theil eingebüßt. Dieses ihr Verkommen hat dem Einzug und der raschen Ausbreitung der Reformation in den baltischen Landen wesentlichen Vorschub geleistet. Einen innerlich wohl bereteten Boden aber fand sie namentlich unter den Bewohnern der Städte, die in steter Berührung mit der alten Heimat geblieben waren, und in deren Herzen das, was die deutschen Lande in jenen Tagen bewegte, einen geistverwandten Nachhall geweckt hatte. „In dieses Sehnen und Warten, von dem damals das deutsche Gemüth so wunderbar und geheimnißvoll erfüllt war, drang nun der Hahnenruf des deutschen Reformators laut über das Meer hinüber. Sein Wort wirkte wie eine Erlösung. Seine Schriften wurden mit Eifer gelesen, wie schon 1522 aus Riga Luther berichtet werden konnte.“ Wie nun den Schriften bald auch beredte Boten folgten, namentlich der von den Livländern, welche aus Treptow vertrieben waren, mitgenommene Andreas Knopken, und dieser in Gemeinschaft mit weiteren dahin berufenen evangelischen Predigern unter steigendem Zudrang der Gemeinde in Riga das Evangelium verkündigte und der Reformation weiteren Eingang bereitete, — das kann als bekannt vorausgesetzt werden. Erst neuerdings aber ist uns durch die glückliche Auffindung des revaler Archivs auch über den Beginn der Reformation in

dieser Stadt noch genauere Kunde geworden, als wir sie über die Vorgänge in Riga schon längst gehabt. Der um die Geschichte der Ostseeprovinzen hochverdiente Forscher Dr. Fr. Bienemann hat diesen seinen glücklichen Fund in der „Baltischen Monatsschrift" 1882 in dem Artikel „Die Anfänge unserer Reformation im Lichte des Revaler Archivs" und in der Broschüre „Aus Livlands Luthertagen" (Reval 1883) veröffentlicht und verwerthet. Früher noch als in Riga, so erfahren wir aus diesen Akten, ist in Reval von den dortigen evangelischen Predigern Lange, Hasse und Massow eine christliche Ordnung des kirchlichen Lebens entworfen (1524). In diesem Entwurf (vgl. „Baltische Monatsschrift", 1882, S. 440 ff.) wird „allem zuvor nach dem Gebet zum allmächtigen ewigen Gott um Verleihung seines Geistes die Wahl eines evangelischen Pastors empfohlen, der die kirchlichen Dinge nach der H. Schrift anfangen und ordnen möge, darin ihm dann Rath und Gemeinde behülflich sein wollen". Es ist ausdrücklich hervorgehoben, er habe seines Amtes nicht nach einzelnen Weisungen des Raths und der Gemeinde zu warten, sondern er allein sei der Oberste in allem kirchlichen Regimente auch über die anderen Pastoren der Stadt. Wie aber dieser Pastor allmählich und glimpflich alle Dinge in der Kirche einrichten und „abschaffen" solle mit Rath und Wissen E. E. Rathes und der ganzen Gemeinde, werde sich mit der Zeit aus der Schrift wohl lehren". Neben der Wahl des obersten Pastors ist (als zweiter Punkt dieses Entwurfes) die Einrichtung einer „gemeinen Kasse" in beiden Pfarren der Stadt für die Armen empfohlen. Die theils aus den bisherigen Stiftungen, theils aus Beiträgen der Gemeinden einfließenden Mittel dieser Kasse sollen von Vormündern und Austheilern, welche Rath und Gemeinde erwählen, verwaltet werden, jedoch solle die Verwendung der Gaben nicht ohne den Rath des obersten Pastors geschehen. Als dritter Punkt wird energische Kirchenzucht gegen die öffentlichen Dirnen gefordert. Endlich werden Schritte zur Widerlegung der dem Evangelium abgeneigten Domprediger und Maßregeln zur Vorbeugung von ihnen zu besorgender Störungen des evangelischen Gottesdienstes empfohlen.

Weiter wird in den Akten berichtet, wie darauf hin der oberste Pastor in der Person des Predigers der St. Klaus-Gemeinde Johann Lange und ebenso die Vormünder des Gotteskastens gewählt worden, eine ernste Mahnung des Rathes an alle Gegner des Evangeliums erlassen und den Priestern unter Androhung der Ausweisung das Messehalten auf dem Dom verboten worden sei. Nachdem von dem obersten Pastor darauf bezügliche Vorschläge gemacht, gibt nun der Rath in seiner „schriftlichen guten Meinung" dem Pastor und seinen Gehülfen den Auftrag und Befehl, den Gottesdienst und die Sakramentsverwaltung nach Gottes Wort einzurichten, ordnet die vom Pastor empfohlene Gründung einer Schule in der St. Nikolai-Gemeinde an und gibt genaue Vorschriften in Bezug auf den Gotteskasten und die Armenversorgung.

Als Ergänzung zu dem Bilde der kirchlichen Ordnungen in Reval, das wir aus diesen Mittheilungen gewinnen, füge ich noch, was sich aus einem in demselben Archiv aufgefundenen Briefe Knopkens an den revalschen Rath vom 27. Februar 1527 über einen in Riga vollzogenen Akt der Kirchenzucht ergibt.

Ueber diesen Brief hat der Auffinder desselben Dr. Schiemann in der „Baltischen Monatsschrift", 1885, S. 551 ff. in dem Artikel „Antonius Bomhouver und Andreas Knopken" Bericht erstattet und damit einen hochinteressanten Beitrag zur Reformationsgeschichte Rigas in einer Zeit geliefert, über deren kirchliche Verfassungszustände uns bisher nähere Angaben fehlten. In diesem Briefe wird berichtet, daß in Riga eine öffentliche Disputation zwischen den beiden Predigern Knopken und Rham einerseits und Antonius Bomhouver andererseits, der in einem Schreiben die Rechtfertigung allein durch den Glauben angetastet hatte, veranstaltet worden sei Nach der Disputation versammelte sich die Gemeinde in der Gildestube und verdammte die Meinung Bomhouver's als „eine gottlose, irrige und teuflische, wogegen sie die der Prediger für eine göttliche, heilsame und wahrhaftige erkannte". Nachdem die Aufforderung zum Widerruf sich als vergeblich erwiesen, wurde Knopken von den Abgesandten der Gemeinde „auferlegt, Bomhouver in den Bann zu thun und zu verstoßen, bis daß er seinen aufgeblasenen Sinn dem Worte Gottes unterwerfe, gefangen gebe und Gnade begehre. Solches ist denn auch in Kraft göttlichen Wortes geschehen und Bomhouver öffentlich vom Predigtstuhl aus als ein abgeschiedenes Gliedmaß abgerufen (affgeschregen) worden". Der nächste bedeutsame Schritt in Riga war die Aufstellung einer Gottesdienstordnung, welche im Auftrage des Raths von Dr. Johann Brießmann entworfen und als „Kurze Ordnung des Kirchendienstes mit etlichen Psalmen und göttlichen Lobgesängen" 1530 erschien. Sie ist in neuerer Zeit herausgegeben von Dr. Joh. Geffken (Hannover 1862). Es folgte im J. 1532 die Anordnung des rigaschen Rathes, daß der Vorsitz und die Aufsicht über die Stadtprediger zwischen den beiden ältesten Pastoren wechseln sollte. Zum „Superintendenten des gemeinen geistlichen Amtes" aber wurde der Stadtsyndikus Mag. Lohmüller erwählt und im Zusammenhange damit ein rein weltliches Konsistorium eingesetzt. Diese hochauffällige Ordnung der Dinge erhielt sich übrigens nicht gar lange Zeit. Die weltliche Superintendentur wurde 1542 durch eine geistliche ersetzt. Das rein weltliche Konsistorium hatte allerdiugs einen längeren Bestand. Erst 1577 wurden den weltlichen Beisitzern ebenso viel geistliche beigeordnet und die Behörde dem Vorsitz des jeweiligen Bürgermeisters unterstellt.

Wir haben bisher über die historischen Vorgänge und namentlich etwas eingehender, als Dalton es gethan, über den Verlauf der Dinge in Reval berichtet. Fassen wir nun die Verfassungsordnungen der beiden baltischen Städte ins Auge, so beanspruchen dieselben nach mehr wie einer Seite ein hervorragendes Interesse. Zunächst schon aus dem Grunde, weil uns in der revalschen Kirchenordnung, denn als solche können wir die in sieben Punkte gefaßte Anordnung des Rathes vom 19. Mai 1525 wol bezeichnen, eine der ältesten, wenn nicht die älteste evangelische Kirchenordnung vorliegt. Es werden allerdings bis dahin in Deutschland drei städtische Kirchenordnungen erwähnt, die von Wittenberg 1532,[1] die Ordnung eines „gemeinen Kastens" in Leisnig 1523[2] und Magdeburg[3] 1524.

1) Vergl. Richter, „Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts" Anhang II, 484. 2) Richter, a. a. O., I, 10. 3) Richter, a. a. O., I, 17.

Da aber die erstgenannte von Karlstadt aufgestellte Ordnung von Luther gleich nach seiner Rückkehr wieder abgeschafft, die zweite trotz der Empfehlung von Luther[1] nicht bestätigt wurde, und die von Magdeburg sich nur auf die Anordnung des Gotteskastens beschränkt, hat Mejer[2] wol nicht unrecht, die genannten Kirchenordnungen überhaupt nicht mit zu zählen, sondern die preußische und stralsunder vom J. 1525 als die ersten Kirchenordnungen Deutschlands zu bezeichnen. Es haben dem revaler Rath bei der Aufstellung seiner das kirchliche Leben regelnden Bestimmungen also wol kaum Vorbilder aus dem deutschen Mutterlande vorgelegen. Wie nun auch in der entlegenen Hansastadt, die so „in die Vorderreihe der evangelischen Staaten gerückt" erscheint, die in den reformatorischen Hauptschriften Luther's in Bezug auf die Ordnung des kirchlichen Lebens entwickelten Gedanken zu entsprechender praktischer Verwerthung gelangt sind, ergibt sich dem Kundigen auf den ersten Blick. In seiner Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation", „De captivitate babylonica" und ebenso in der Auslegung des 110. Psalms dringt Luther vor allem auf die Predigt des reinen Wortes und die schriftgemäße Verwaltung der Sakramente durch das von Gott geordnete und von der Gemeinde zu bestellende Amt.[3] Weiter weist er auf das Gebiet der christlichen Liebespflege als den rechten Gott wohlgefälligen Gottesdienst und arbeitet auf Wiederherstellung des Diakonats im apostolischen Sinne hin.[4] Ebenso ist es die Erziehung der christlichen Jugend, zu der er dringend mahnt. Und nicht nur die Reform der höheren Schulen ist es, die ihm am Herzen liegt, sondern vor allem die Unterweisung des Volkes. Daher mögen in jeder Stadt Schulen eingerichtet werden, in denen auch die Maidlein eine Stunde täglich das Evangelium lernen.[5] Auch über die Zuchtübung gibt er kurze Weisungen, namentlich indem er die Fälle hervorhebt, in denen nach der Schrift die Kirche Zucht üben soll, nämlich gegen die, welche nicht recht glauben, und die, welche in öffentlichen Sünden leben.[6] Daß die Zucht nicht ohne Hinzuziehung und Betheiligung der Gemeinden geübt werde, und welche Stufen dabei durchlaufen werden sollen, darüber hat er sich anderweitig z. B. in der Predigt am Sonntag Misericordias Domini[7] 1522 ausgesprochen.

Diesen Mahnungen Luther's entsprechend wird in Reval der Anfang mit der Bestellung des Amtes und der Ordnung des Gottesdienstes gemacht; es folgt die Sorge für die Verwaltung des Kirchenvermögens und der Armenpflege, die Einrichtung des Gotteskastens und der Kastenvormünder, die Gründung einer Gemeindeschule und die Anordnung in Bezug auf die Kirchenzucht.

---

1) Vgl. Luther's Werke (Erl. Ausgabe), XXII, 105 ff.

2) Vgl. Mejer, „Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments" (Rostock 1864), S. 42.

3) Luther's Werke XXI, 28. ff. und Bd. V der Opera varii momenti S. 109 ff. und Bd. XL, S. 26 u. 71 ff.

4) De captivitate babylonica Bd. V, S. 109 u. 110: Diaconiam esse ministerium, opes ecclesiae distribuendi pauperibus, ut sacerdotes leventur onere rerum temporalium, et orationi ac verbo liberius instent.

5) An den christlichen Adel, S. 349 ff. 6) Ebd. S. 328.

7) Werke, XII, 22.

Sehen wir die Organe des Regimentes und der Verwaltung darauf an, so hebt Dalton als besonders bedeutsam hervor, wie der Rath von vornherein die Initiative ergreift.[1] Er beruft und setzt die neuen Prediger ein; er verbietet, nachdem das Evangelium zwei Jahre in der Stadt gepredigt war, den „schwarzen Mönchen, deren falsche Lehre er an ihren Früchten erkannt, das Predigtamt und ihre anderen Heuchelwerke", er ergreift, als im September 1524 der ruhige Gang der Entwickelung durch eine stürmische Bewegung der jungen evangelischen Gemeinde durchbrochen wurde, mit kraftvoller Hand die Zügel und stellt in kurzem die Ordnung wieder her.[2] Und nachdem nun die Trennung von der römischen Kirche endgültig vollzogen war, schreitet er zu fester Regelung der kirchlichen Verhältnisse, indem er auf Grund des von den Predigern aufgestellten Entwurfs eine Kirchenordnung aufstellt und einführt. In diesem ebenso entschlossenen als besonnenen Vorgehen des Raths sieht Dalton[3] mit Recht einmal den Beweis dafür, „wie stark bereits nach so kurzer Verkündigung des Evangeliums das Uebergewicht von Männern im Rathe der Stadt gewesen sein muß, welche sich entschieden der so tiefgehenden Reformationsströmung angeschlossen und nicht davor zurückschraken, sich wider die bischöfliche Macht der Kirche auf ihrem eigensten Gebiete aufzulehnen; dann aber auch, daß sie bei solch ungewöhnlichem selbständigem Vorgehen nur beherzigt und ausgeführt, was Luther in seiner bahnbrechenden Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" mit überwältigender Beredsamkeit gelehrt.

Hat der Rath sich so als Inhaber des jus reformandi und als primärer Träger des Kirchenregimentes gerirt, so thut er es ja allerdings zunächst als geordnete städtische Obrigkeit. Zugleich repräsentirt er aber auch in seiner Stellung die Gemeinde, wie denn auch die Prediger in ihren Eingaben sich sowol an den Rath als an die Gemeinde wenden. Ist diese bei den ersten entscheidenden Schritten auch nicht unmittelbar mit thätig, so wird sie doch, nachdem die kirchlichen Ordnungen erlassen und eingeführt worden sind, in ihren Laienämtern und in ihrer korporativen Gliederung bei der Ausübung des Kirchenregiments in stete Mitbetheiligung hineingezogen. Wie sie mit dem Rath zusammen den obersten Pastor wählt, so betheiligt sie sich im Verein mit diesem an der Wahl der

1) Frantz, „Die evangelische Kirchenverfassung der deutschen Städte des 16. Jahrhunderts" (Halle 1876), S. 3 unterscheidet, was die Emanation der kirchlichen Ordnungen in den Städten betrifft, zwischen Kirchenordnungen, die dem Rath allein, oder die demselben unter Mitwirkung der städtischen Organe, oder endlich, die dem Rath unter Hinzuziehung der gesammten Bürgerschaft ihren Ursprung verdanken. Unter den ältesten obengenannten städtischen Kirchenordnungen fehlt bei der wittenberger eine Angabe darüber; in Leisnig und Magdeburg haben Rath und Gemeinde zusammengewirkt, bei der letzteren hat sogar die Gemeinde die Initiative ergriffen und sich dabei auf Luther's Schrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurtheilen, Grund und Ursache aus der Schrift" berufen. In Stralsund gibt der Rath mit den „Achtundvierzig" die Kirchenordnung heraus. In Reval und Riga dagegen tritt der Rath bei der Ordnung der kirchlichen Verhältnisse durchaus in den Vordergrund.

2) Bienemann, a. a. O., S. 439 ff.

3) Dalton, a. a. O., S. 54.

übrigen Prediger, die aus ihr hervorgegangenen Vormünder verwalten unter Aufsicht des Rathes das Kirchenvermögen und endlich, wie namentlich die Vorgänge in Riga bezeugen, nimmt sie hervorragenden Antheil an der Kirchenzucht. Man braucht in dieser lebendigen Betheiligung der Gemeinden nicht gleich, wie Bienemann (a. a. O., S. 449) das andeutet und Dalton (S. 64) mit Befriedigung einstimmt, einen calvinistischen Zug zu sehen, als sei damit der Versuch gewagt worden, eine civitas Dei, einen Gottesstaat, auf Erden zu gründen. Mögen die hier und da getroffenen Einrichtungen einander auch nahe verwandt erscheinen, Prinzip und Tendenz gehen bei denselben doch in der lutherischen und reformirten Kirche wesentlich auseinander und man verwirrt sich nur den Blick, wenn die auf ganz anderem Boden erwachsenen Gestaltungen der reformirten Verfassung für Erscheinungen in der lutherischen Kirche als Analogien herbeigezogen werden, wo diese so ganz und gar mit den damals von Luther aufgestellten Grundsätzen übereinstimmen und uns in allen Kirchenordnungen jener ersten Zeit entgegentreten, so z. B. außer den schon angeführten auch in der preußischen Kirchenordnung von 1525, bei der die Betheiligung der Gemeinde an der Zuchtübung und bei der Wahl der Prediger ausdrücklich hervorgehoben wird.[1]

Ein weiterer Punkt, der in der revaler Ordnung von Bienemann als besonders bedeutsam hervorgehoben wird, ist die scharfe Scheidung der Spiritualia und Temporalia, die ja auch ganz den von Luther aufgestellten Grundsätzen entsprach. Während dem obersten Pastor in seiner Sphäre eine sehr weitgehende Befugniß eingeräumt war, erscheint er amtlich bei der Verwaltung des Kirchenvermögens und bei der Armenpflege nicht betheiligt. Hat er auch Recht und Pflicht, in diesen Angelegenheiten mit seinem Rath und seinen Vorschlägen sich an den Rath und die Gemeinde zu wenden, und wird namentlich in der Armenpflege nichts ohne seine Einwilligung und Zustimmung geschehen sein, so lag die Verwaltung dieser Externa doch officiell unter Aufsicht des Rathes ganz in den Händen der Kastenvormünder und Armenpfleger.

Wir kommen damit auf den Punkt, der uns in der Ordnung Revals eigentlich als der bedeutendste erscheint, und in dem wir eine wesentliche Abweichung von den kirchlichen Ordnungen Deutschlands hervortreten sehen. Es ist das die Stellung des „obersten Pastors" zu den übrigen Faktoren der Kirchenverwaltung und des Kirchenregiments. In den Kirchenordnungen der deutschen Städte des 16. Jahrhunderts nimmt er eine dem Rathe durchaus untergeordnete Stellung ein. Geht Frantz (a. a. O., S. 3) auch darin wol zu weit, wenn er ihn einfach als Diener und Beamten des Raths bezeichnet, so war er doch sein Organ, handelte in seinem Auftrag und seiner Vollmacht und war ihm als dem eigentlichen Träger des Kirchenregiments Verantwortung schuldig. Eine andere Stellung nimmt er in Reval ein. Wol ist er vom Rath und der Gemeinde gewählt und mit seinem Amte betraut. In diesem Amte aber handelt er durchaus selbständig. Nicht vor dem Rath und der Gemeinde, sondern nur vor Gott und seinem Ge-

1) Vergl. Richter, „Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland" (Leipzig 1851), S. 36.

wissen ist er in seiner amtlichen Thätigkeit zur Verantwortung verpflichtet. So heißt es in der Eingabe der Pastoren an den Rath, in diesem Sinne erfolgt die Antwort des letzteren. Bei der Aufforderung des Raths, eine Gottesdienstordnung aufzustellen, ist von demselben nur die eine Forderung ausgesprochen, daß der Gottesdienst in deutscher Sprache geschehe; sonst ist die Ordnung ganz dem obersten Pastor anheimgegeben. Eine ebenso weitgehende Befugniß hat er in Bezug auf die Wahl und Anstellung der Prediger und Kirchendiener. Er vollzieht dieselbe allerdings unter der Mitwirkung der in den Kirchenvormündern vertretenen Gemeinde. Der Rath aber, der in den deutschen Städten eine entscheidende Stimme dabei hatte, tritt hier hinter dem geistlichen Oberhirten ganz zurück. Der oberste Pastor erscheint in Reval also nicht nur als ein Organ, sondern als ein in seinem Amtsgebiet mit fast schranken- und rechenschaftsloser Befugniß ausgestatteter Mitinhaber des Kirchenregiments. Wir sehen mithin hier das episkopale Element in einem Maße zur Geltung gebracht, wie es in Deutschland unseres Wissens nirgends der Fall war, wie es aber als ein heilsames Gegengewicht gegen das obrigkeitliche Kirchenregiment des Rathes angesehen werden muß. Auch den Grundanschauungen Luther's scheint es nicht zuwiderzulaufen, der ja wiederholt ausgesprochen, wie er sich die Stellung der Bischöfe, wenn sie nur dem Evangelium geneigt wären, wol gefallen lassen wollte. Das Kirchenregiment des Raths aber erscheint hier konsequenter als anderswo dem altlutherischen Grundsatz entsprechend gestaltet, nach dem der Obrigkeit wol das Wächteramt über die Kirche, das Regiment in den Internis aber nur unter bestimmender Mitwirkung des Lehrstandes zugesprochen ist.

Wenden wir uns nun der Gestaltung zu, welche die kirchliche Verfassung Rigas annahm, so sehen wir auch diese baltische Stadt in der Einrichtung eines kirchenregimentlichen Organes dem evangelischen Deutschland vorangehen. Es ist das in Bezug auf das Konsistorium der Fall. Während nämlich in Deutschland das erste Konsistorium für Kursachsen 1542 errichtet wurde, tritt ein solches in Riga bereits 1532 ins Leben. So korrekt aber und dem reformatorischen Geiste entsprechend die kirchlichen Ordnungen in Reval erscheinen, so auffallend und befremdend ist es, in Riga der Wahl eines weltlichen Superintendenten und der Einrichtung eines nur aus weltlichen Gliedern bestehenden Konsistorium zu begegnen. Doch dürfen wir, wie Dalton (S. 70) mit Recht hervorhebt, in dieser einseitigen Bevorzugung des Laienelements wol kaum einen eigenwilligen und anmaßlichen Uebergriff in ein fremdes Gebiet erblicken. Zur Anstellung des weltlichen Superintendenten drängte die Noth. Man hatte zuerst Brießmann für die Stellung des Superintendenten in Aussicht genommen, und erst als dieser ablehnte, weil er in die Heimat zurückzukehren begehrte, da übertrug man, weil sich keine andere Persönlichkeit aus der Geistlichkeit dafür geeignet zeigte, die neue Würde dem Stadtsyndikus. Schon 1542, als man in dem von Luther empfohlenen Jakob Battus, der sich in Riga bereits als Rektor der Domschule bewährt hatte, eine tüchtige Kraft für dieses Amt gefunden, wurde mit der Anstellung dieses Mannes die weltliche Superintendentur in eine geistliche umgewandelt. Bei der Einrichtung eines Konsistoriums ließ sich Riga auch nur durch das jeweilige Be-

dürfniß leiten. Es handelte sich um eine oberrichterliche Instanz in den kirchlichen Angelegenheiten. Von dem Bischof war das Kirchenregiment auf den Rath übergegangen. An Stelle der als geistliches Gericht fungirenden Abtheilung der bischöflichen Kurie, die schon von altersher in Deutschland Konsistorium genannt war, rief der Rath nun eine weltliche Behörde ins Leben, der er die Gerichtsbarkeit in kirchlichen Dingen übertrug. Dieses weltliche Konsistorium hat sich 45 Jahre erhalten, und erst als sich das Abnorme einer solchen Einrichtung namentlich bei der Entscheidung in Ehesachen immer klarer herausgestellt hatte, vollzog der Rath selbst die Aenderung, indem er 1577 den vier weltlichen Beisitzern vier geistliche hinzufügte.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Anfänge der evangelischen Verfassungsordnungen in Kurland,[1] so sehen wir die Verhältnisse in dem „Gottesländchen" sich in mancher Beziehung anders gestalten. Das ist wesentlich dadurch bedingt, daß in Kurland die tonangebenden Städte, wie sie Estland in Reval, Livland in Riga hatten, fehlten. Der Bürgerstand nahm also hier weitaus nicht die bedeutsame und einflußreiche Stellung ein wie in den Nachbarprovinzen. Wie dort der Rath der Städte, so ist hier der Landesherr, der Herzog Gotthard Kettler, der eigentliche reformatorische Organisator. Wie dem Rath die städtischen Korporationen, so stehen dem Herzog die Glieder der Ritterschaft zur Seite, und mit großer Treue und seltener Opferwilligkeit haben beide sich ihrer Aufgabe hingegeben. Nachdem seit 1526 das Evangelium schon in Kurland gepredigt, 1556 das Land für protestantisch erklärt war, legte er im J. 1567, als eine Visitation die große Verwahrlosung des Volkes offenbar gemacht, der Ritterschaft einen ausgeführten Plan der kirchlichen Reform vor und erlangte von ihr die Zustimmung zu dem Bau von nicht weniger als siebzig neuen Kirchen und der Einrichtung von auskömmlichen „Widmen" bei denselben. Und es blieb nicht bei dem bloßen Versprechen. Eine nach einiger Zeit wiederholte Kirchenvisitation ergab, daß die gefaßten Beschlüsse überall in vollem Zuge ihrer Verwirklichung waren. In welcher Weise und in welchem Sinne von den opferwilligen Herren des Landes für die äußeren Bedürfnisse der Kirche und ihrer Diener Sorge getragen wurde, dafür kann ich mich nicht enthalten, als charakteristischen Beleg eine Stelle aus dem Bericht von Salomon Henning, dem tüchtigen und thatkräftigen Rath des Herzogs hier anzuführen. Es heißt hier unter anderem:[2] „Item, obwol des Herrn Christi Jüngern, so zu Lehren und Tauffen außgesand waren, gesagt wehre: Euntes docete, non Equitantes, Gehet hin und Leret, saget nicht, reitet: So wolt er doch nur mehr den Reformirten jedem zwey Pferde neben anderer und genugsamer Unterhaltungen passiren und zulassen, mit dem einen könnten sie die Woche über Holtz, mit dem anderen Wasser führen. Und wenn sie den des Sontags nicht zur Kirche gehen oder zu Fuße spatziren wolten, wie die Jünger

1) Vgl. Dalton, a. a. O., S. 186 ff. und A. v. Richter, „Geschichte der deutschen Ostseeprovinzen". Riga 1857—58, II. Thl., 3. Bd., S. 11.

2) „Warhafftiger und beständiger Bericht, wie es in Religions-Sachen im Fürstenthum Kurland und Semigaln ist gehalten worden und gestellet durch Salomonem Henningum." Rostock 1589, S. 10.

und Apostel schier durch die meiste Welt gethan, So möchten sie beyde Pferde vor einen Wagen spanen und sich nach der Kirchen schleppen und führen lassen". So der naive Bericht Henning's.

Zur Regelung der innerkirchlichen Verhältnisse wurde 1570 eine Kirchenordnung herausgegeben. Vergleichen wir diese kurländische Ordnung mit den ersten kirchlichen Bestimmungen in Livland und Estland, so fungiren als kirchliche Organe auch hier Superintendent und Konsistorium. In den Gemeinden finden wir wie dort Vormünder und Armenpfleger, wenn sie auch bei den schwierigeren und unorganischen Zuständen der Landgemeinden wol weniger als Vertreter derselben wie als von den Autoritäten eingesetzte Beamten dastanden. Das Hineinziehen weltlichen und polizeilichen Wesens in die Kirchenzucht, der wir hier ähnlich wie in Deutschland nach dem dreißigjährigen Kriege begegnen, war durch die ungeordneten Zustände des Landvolkes bedingt, welche zur Ueberwindung der rohen noch halbheidnischen Sitten einer solchen energischen Zuchtübung bedurften.

Die trotz mancher Mängel doch auch von Dalton als eine auf dem Gebiete der Kirchenverfassung hervorragende Leistung bezeichnete kurländische Kirchenordnung konnte bei treuer und frommer Pflege des kirchlichen Lebens durch die Pastoren dem „Gottesländchen" um so reicheren Segen bringen, als Kurland von den schweren Erschütterungen und Kriegsstürmen verschont geblieben ist, welche über die baltischen Nachbarlande, namentlich das so schwer heimgesuchte Livland hereinbrachen.

In den Städten hatten sich die verheißungsvollen Anfänge kirchlichen Lebens noch nicht voll entfalten können, das Bedürfniß nach einer allgemeinen und einheitlichen Regelung der kirchlichen Zustände war noch nicht befriedigt, als der Zerfall der baltischen Provinzen eintrat und ihre Selbständigkeit ein Ende hatte. Livland fiel an Polen, Estland an Schweden, Oesel an Dänemark, Kurland war, wie wir sahen, ein besonderes Herzogthum geworden, stand aber unter polnischer Oberhoheit.

Von allen Seiten streckten die mächtigeren Nachbarländer ihre begehrlichen Hände nach den vielumstrittenen baltischen Küstenstrichen. Wie ein Eiland im brandenden Meere standen sie da, von den heranbrausenden Wogen durch Jahrhunderte hindurch mit einer Flut namenlosen Elends überschüttet. Daß Livland, das vor allem dem Anprall aller dieser Mächte preisgegeben war, die furchtbaren Kämpfe, deren Schauplatz es gewesen, und das maßlose Elend, das sie in ihrem Gefolge hatten, überhaupt in „wunderbarer Weise" überdauert, verdankt es einzig und allein, wie Dalton (S. 75 ff.) in seiner lebendigen und warmen Darstellung dieser Vorgänge hervorhebt, dem, daß es in den tonangebenden Kreisen ein evangelisches Land von deutscher Art geworden. „Die beiden Elemente, innig miteinander verbunden, wurden die Bedingungen seines neuen Lebens; in diesem nun auch durch die Geschichte geweihten Boden liegen die starken, zähen Wurzeln seiner Kraft. Man darf vielleicht sagen, daß im schweren Gange seiner Geschichte dennoch holde Gunst göttlicher Führung es war, daß Polen zuerst von dem Lande Besitz ergriff, und daß gar bald schon die Macht, an welcher und

durch welche Polen schließlich zu Grunde gegangen, die durch den Jesuitismus aufgerüttelte und beherrschte römische Kirche ihre schlaue und heimtückische Kunst der Glaubensvergewaltigung an der unterworfenen Provinz Livland erprobte. Sie hat dadurch wesentlich zur Erstarkung des evangelischen Bewußtseins der Provinzen beigetragen in höherem und auch rascherem Grade, als es im ruhigen, ungehinderten Gange der Entwickelung geschehen wäre. Seit jenen Tagen gilt im Lande, daß wer ihm seine Kirche antastet, der sein Herz nimmer gewinnt."

Was damals den deutschen Rittern ihr evangelisches Bekenntniß galt, dafür legt ein schönes und lebendiges Zeugniß das Bemühen ab, bei der Unterwerfung unter Polen vor allem ihren Glauben so stark und ausdrücklich wie möglich zu schützen. In dem ersten Punkt des Privilegiums Sigismundi Augusti vom 28. November 1561 verlangen sie, „daß uns unangetastet und heilig gehalten werde die Religion, wie wir sie nach den evangelischen und apostolischen Schriften der reineren Kirche der nicänischen Synode und nach dem Augsburgischen Bekenntniß bisher gewahrt haben, und daß wir niemals durch irgendwelche Vorschriften, Maßregelungen und Abstimmungen geistlicher oder weltlicher Behörden auf irgendeine Weise belästigt oder behelligt werden; sollte es wider Erwarten doch geschehen, daß wir gemäß der Richtschnur der H. Schrift, die vorschreibt, Gott mehr als den Menschen zu gehorchen, unsere Religion und unsere gewohnten kirchlichen Gebräuche bewahren und in keiner Weise zulassen, daß wir davon losgerissen werden".

Trotz der feierlichen Zusage des polnischen Königs sah sich Livland schon bald unter den Nachfolgern Sigismund August's den härtesten Bedrückungen und Vergewaltigungen von seiten der römischen Kirche preisgegeben. Auf diese hier näher einzugehen, liegt nicht in unserer Aufgabe. Zum Zeugniß dafür, wie nicht nur die deutsche, sondern auch die nationale Bevölkerung trotz aller Bedrückung und Verfolgung treu an ihrem Glauben festhielt, möchte ich nur einen Zug aus Dorpat hier anführen.[1] Im J. 1619 fingen die Jesuiten an, die Esten von den Heiduken aus der evangelischen Kirche mit Prügeln treiben zu lassen. Auf eine Klage der Stadt nahm der Landtag zu Wenden die Verfolgten in seinen Schutz. Die Jesuiten aber erwirkten bei dem Generalkommissar den Befehl, daß den Esten die evangelische Religionsübung ganz genommen werde. Diese aber ließen sich von ihrem Glauben nicht abwenden, sondern bestürmten ihren Pastor mit Bitten, ihnen das Sakrament zu reichen, was dieser auch that. Die gegen ihn und den Rath erhobene Klage veranlaßte den Landtag, die Sache nochmals zu berathen. Es gelang, die Esten von dem Religionszwange zu befreien. Den wegen ihrer kirchlichen Bedienung immer noch gefährdeten Pastor Pegius gelobte die ganze Bürgerschaft bei seiner Amtsführung mit Gut und Blut zu vertreten. Da die Verfolgung dennoch nicht aufhörte, klagte der Rath beim König und erwirkte endlich, daß sämmtlichen Bürgern freie Religionsübung zugestanden wurde. Eine solche auch von der estnischen Bevölkerung an den Tag gelegte Treue und Standhaftigkeit in der Wahrung ihres Glaubens beweist doch, daß das Evangelium auch

1) Vgl. A. v. Richter, a. a. O., II. Thl., 1. Bd., S. 229.

im Volke immer tiefere Wurzel gefaßt hatte. Eine handschriftliche Chronik aus dem Kirchspiel Ronneburg im lettischen Theil von Livland berichtet, wie mir Pastor Vierhuff aus Wenden mittheilt, von einem ähnlichen Beweis der Standhaftigkeit des Volkes bei Gelegenheit einer Visitation des katholischen Archidiakon Tecnon von Wenden. Durch die Polizei war die Gemeinde zu der Visitation und katholischen Abendmahlsfeier zusammengerufen. Es waren aber nur 15 Personen zusammengekommen. Die ganze übrige Gemeinde hatte sich im Walde, wohin ihr lutherischer Pastor geflüchtet, versammelt und empfing da aus den Händen ihres Hirten das heilige Sakrament.

In der Zeit der schweren Drangsal erwachte im Lande mit steigender Macht das Bedürfniß nach festerem verfassungsmäßigem Zusammenschluß der evangelischen Kirche. Doch blieben die Bemühungen der Städte und Ritterschaften, die sich auf dem Landtage zu Wenden 1598 vor allem zum Schutz der Kirche die Hand reichten, unter der Ungunst der Verhältnisse leider ohne praktische Folge. Nur eine Einigung Dorpats und Rigas kam zu Stande.

Mit der Unterwerfung Livlands unter Schweden 1621 verwandelte sich die Zeit der Bedrückung in eine Zeit eifriger Fürsorge und Pflege des kirchlichen Lebens, dessen verfassungsmäßige Ordnungen nun auch weiter entwickelt und ausgebaut wurden. Acht Tage nach der Besetzung Rigas verlieh Gustav Adolf dem dortigen Konsistorium dem Rathe gegenüber die selbständige Stellung einer in letzter Instanz entscheidenden Behörde; im folgenden Jahre wurde der Oberpastor der St. Petri-Kirche Hermann Samson zum Superintendenten von ganz Livland diesseit der Dünen ernannt und so ein allmählicher festerer Zusammenschluß der bisher zerstreuten und nur auf sich selbst angewiesenen Gemeinden des Landes angebahnt. Durch den streng konfessionell gerichteten Superintendenten wurden die zu einer Landeskirche zusammengefaßten Gemeinden auch immer mehr zu einer fest ausgeprägten Bekenntnißkirche gestaltet. Um die Gemeinschaft unter den Pastoren zu fördern, wurden seit 1625 Predigersynoden eingerichtet. Die gleiche Sorgfalt wandte der edle König der Pflege des Schulwesens zu, welches nach den wilden Kriegszeiten einer Neugestaltung dringend bedurfte. In Riga und Dorpat wurden Gymnasien errichtet, die letztere junge Pflanzung schon nach wenigen Jahren zu einer Universität erhoben, deren Stiftungsurkunde Gustav Adolf im Feldlager bei Nürnberg unterzeichnete, und welche wenige Wochen vor dem Tode des Heldenkönigs am 15. Oktober 1632 feierlich eröffnet wurde.

Das folgende Jahr brachte Livland die von Gustav Adolf noch mit regem Eifer geplante kirchliche Centralbehörde, das Oberkonsistorium, welches ebenfalls in Dorpat seinen Sitz erhielt. Eine weitere Gliederung des kirchlichen Verfassungslebens erhielt Livland dadurch, daß 1636 den beiden schon mit dem Oberkonsistorium eingesetzten Unterkonsistorien zu Dorpat und Riga noch vier weitere gleiche Behörden für die übrigen Kreise eingerichtet wurden. Die 1634 erschienene Konsistorial- und Visitations-Ordnung bildete die Grundlage, auf der weitere Verordnungen die kirchenregimentliche Thätigkeit dieser Organe regelten. Die Konsistorialbezirke wurden in Propsteien getheilt und in diesen jährliche Visitationen und Sprengelssynoden angeordnet. Vorschriften über regelmäßige Haus-

besuche und seelsorgerische Pflege der Gemeinden gaben den Pastoren die Direktive für ihre pastorale Wirksamkeit. Daneben wurde darauf Bedacht genommen, auch die Gemeindekräfte mehr als bisher in die geordnete Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten heranzuziehen. Im J. 1668 wurden in jedem Kreise Oberkirchenvorsteherämter eingerichtet, welche gemeinsam mit dem Propste die Oberaufsicht über die Kirchenvorsteher der einzelnen Gemeinden zu führen, das Kirchengut zu verwalten und zu seiner Förderung und Mehrung auch die Gemeindeglieder heranzuziehen hatten. Neben den ökonomischen Verhältnissen sollten sie auf ihren Visitationen aber auch die religiösen und sittlichen Zustände der Gemeinden erforschen und vorkommendenfalls Kirchenzucht üben. Ebenso wurden in den einzelnen Kirchspielen die Verwaltungsorgane und Laienämter sorgfältig geordnet und die Aufgaben der schon früher bestehenden Kirchenvorsteher und Kirchenvormünder fest geregelt. Den ersteren wurde die Leitung der Kirchenkonvente übertragen. Letztere, welche ihre Bezirke auf den Konventen vertraten, waren den Kirchenvorstehern in den Externis, den Pastoren in der geistlichen Gemeindepflege als Gehülfen beigegeben.

So hatte denn Livland durch die Fürsorge des schwedischen Regimentes eine feste und wohlgegliederte kirchliche Organisation erhalten. Soweit die Verfassungsordnungen es überhaupt vermögen, waren den an der Gemeinde thätigen und in ihr wirksamen Kräften die Wege gebahnt, das kirchliche Leben in gedeihlicher Weise zu entwickeln und zu fördern. Und in der That ist unter der opferwilligen Fürsorge des Adels, der treuen Arbeit der Pastoren und der geordneten Mitbetheiligung der Gemeinden aus diesen heilsamen Ordnungen, welche die livländische Kirche unter dem schwedischen Regiment erhielt, dem Lande reicher Segen erwachsen.

In Estland[1] hatte die Verfassungsentwickelung, da diese Provinz gleich nach dem Verlust ihrer Selbständigkeit unter schwedische Herrschaft kam, einen früher geordneten und stetigeren Verlauf gehabt. In Reval war schon in der Reformationszeit neben der Superintendentur ein Konsistorium eingerichtet worden, welches die kirchlichen Angelegenheiten der Stadt verwaltete. Das Land stand, seit es Schweden einverleibt war, entsprechend der Verfassung dieses Landes unter einem Bischof[2], welchem die Leitung des Domkapitels oder Provinzialkonsistoriums, einer rein geistlichen Behörde, vertraut war. Das Land war in sechs Propsteien eingetheilt und die weitere kirchliche Organisation der von Livland ähnlich. Auch für das Schulwesen ward hier gesorgt und in Reval wie in Dorpat und Riga ein Gymnasium eingerichtet.

So hatten denn die beiden Provinzen dem fürsorglichen Regimente Schwedens vieles und großes zu danken. Allmählich aber, und namentlich seit Karl XI., gelangte in dem schwedischen Königshause ein Geist zur Herrschaft, dessen ungünstigen Einfluß auch die Kirche der baltischen Lande in empfindlicher Weise

1) Dalton, a. a. O., S. 148 ff.; A. v. Richter, a. a. O., II. Thl., 2. Bd., S. 39 ff.

2) Vgl. den Artikel „Bischof Dr. Johannes Rudbeckius und die erste estländische Provinzialsynode" von T. Christiani in der „Baltischen Monatsschrift", 1887, S. 549 ff.

erfahren sollte. Das Streben, die königliche Macht zu unumschränkter Herrschaft auf allen Gebieten, auch dem der Kirche, zu erheben, gelangte in Schweden selbst nach manchen Kämpfen in der 1686 erschienenen Kirchenordnung zum Siege. Und trotz des Widerstrebens und der Gegenvorstellungen Livlands wurde diese Kirchenordnung in allen wesentlichen Punkten auch als für die baltischen Provinzen maßgebend hingestellt. „Unumwunden", sagt Dalton (S. 119), „wurde mit bestehenden altverbrieften Landesgesetzen aufgeräumt; insbesondere dem Landrath eine tödtliche Axt an die Wurzel gelegt. Das Oberkirchenvorsteheramt wurde mit einem Federstrich aufgehoben, gleichermaßen die Unterkonsistorien und somit eine, wenn auch bescheidene Thätigkeit von Gemeindegliedern wieder lahm gelegt. Das Oberkonsistorium wurde in eine rein geistliche Behörde verwandelt und dadurch auch aus ihr das Laienelement entfernt. Fast alle Pfarreien wurden unter königlichen Patronat gestellt. Die Kirche ward wie ein königliches Lehen behandelt, ihre Selbständigkeit aufgehoben, der Gemeinde so gut wie jede Thätigkeit innerhalb der Kirche entzogen." In ähnlicher Weise mußte Estland den unmittelbaren Eingriff der königlichen Macht in seine kirchlichen Verhältnisse erfahren. Mit der Einführung der schwedischen Kirchenordnung verlor das dortige Provinzialkonsistorium seine selbständige Stellung und wurde einer unter dem Vorsitz des Generalgouverneurs stehenden Appellationsinstanz unterstellt. Dem von altersher in der Stadt Reval bestehenden Konsistorium wurde durch den damaligen estländischen Bischof Gerth von Karl XI. eröffnet (Dalton, S. 151): „Wir können nicht länger zugeben, daß ein so großes Regale (das eigene Konsistorium) und der königlichen Gewalt allein zugehöriges Recht von Unserer hohen Gewalt sollte abgesondert und getrennt werden, sondern haben deshalb erklärt, daß dieses blos als der höchsten Obrigkeit allein vorbehalten sein muß, und soll die Stadt künftighin auf keinerlei Weise sich damit befassen". Somit ward der Stadtsuperintendent und das Stadtkonsistorium dem Bischof unbedingt unterstellt.

Die Alleinherrschaft des lutherischen Bekenntnisses, zu welchem nun auch für Liv- und Estland die Konkordienformel hinzugezogen wurde, ward in der schroffsten Weise zum Gesetz gemacht. In gemischten Ehen zwischen Lutheranern und Reformirten mußten die im Lande geborenen Kinder lutherisch getauft werden, reformirte Pathen waren unzulässig, auch schwer kranken Gliedern dieser Konfession durfte von den lutherischen Pastoren nicht das Abendmahl gereicht werden. — So war denn in der schwedischen Kirchenordnung den Ostseeprovinzen eine Verfassung gegeben, in der das territorialistische Prinzip in der schroffsten und schrankenlosesten Weise zur Durchführung gelangte. An die Stelle des Wächteramtes der Obrigkeit, unter dem die Kirche nach den von der Schrift gegebenen und durch den Lehrstand zu bestimmenden Grundsätzen als ein selbständiges Lebensgebiet verfaßt und regiert wird, ist ja nach diesem Prinzip, wie es namentlich von den älteren Vertretern des Territorialismus in ein System gebracht war, die unbedingte Herrschaft des omnipotenten Staates getreten, der die Kirche als eine in sein Machtgebiet hereingehörende Domäne nach den von ihm erlassenen Gesetzen und durch seine ihm allein verantwortlichen Organe verwaltet und regiert (vgl. Mejer, a. a. O., S. 205 u. 213).

Trotz aller Einseitigkeit und Schroffheit der auf diesem Prinzipe ruhenden schwedischen Kirchenordnung und dem verhängnißvollen Zurücktreten der Gemeindebetheiligung ist diese Ordnung bei der eingehenden Sorgfalt, mit der sie die kirchlichen Funktionen ordnet, und dem frommen Ernste, mit dem sie den Dienern der Kirche ihre Pflichten ans Herz legt, nicht ohne Segen für die Kirche Livlands und Estlands geblieben und hätte ihr noch reicheren Segen bringen können, wenn nicht die ruhige Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse immer wieder durch Kriege und das in ihrem Gefolge hereinbrechende Elend unterbrochen worden wäre.

In dem heißen Kampf, in welchem Rußland und Schweden um die Ostseeprovinzen rangen, ging Rußland als Sieger hervor und trat mit dem Besitz des so viel umstrittenen baltischen Küstenlandes in die Reihe der europäischen Kulturvölker ein.

Wohl war Livland in dem Kriege, welcher sein Schicksal entschied, durch Scheremetjew's wilde Horden verwüstet, „bis nichts mehr zu verwüsten war". Dennoch trat es nicht als erobertes Land, sondern auf Grund von Kapitulationen in den russischen Besitz. Bei diesem bildete wiederum, wie vor 150 Jahren, als die livländische Ritterschaft mit dem Polenkönig kapitulirte, der Schutz und die Bewahrung des lutherischen Glaubens die Hauptsorge. Im ersten Punkt der Kapitulation vom 4. Juli 1710 wird dem Lande und den Städten zugesagt, daß „die bis dahin exercirte Religion secundum tesseram der unveränderten Augsburgischen Konfession und von selbiger Kirche angenommenen symbolischen Bücher ohne einigen Eindrang, unter was Vorgang er auch könnte bewirkt werden, rein und unverändert konserviret und bei der Administration sowol internorum als auch externorum ecclesiae von altersher gewöhnlichen Konsistorien und kompetirenden jurium patronatus sonder Veränderung ewiglich konserviret werden." Das und die ähnlich lautenden Kapitulationsbedingungen der estländischen Ritterschaft und der Stadt Riga wurden in der General-Konfirmation vom 30. September 1710 und vom 1. März 1712 uneingeschränkt zugestanden und sind im Nystädter Friedensschluß vom 30. August 1721 feierlich bestätigt und völkerrechtlich garantirt worden. In dem zehnten Punkt dieses Friedens wird noch ausdrücklich hervorgehoben, „daß in solchen cedirten Ländern kein Gewissenszwang eingeführt werden soll, jedoch daß in selbigen die griechische Religion hinfüro ebenfalls frei und ungehindert exercirt werden könne und möge".

Unter solchen Bedingungen und auf solcher Grundlage waren die Ostseeprovinzen unter russische Herrschaft getreten. Ehe wir nun die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse unter dem Scepter des russischen Reiches weiter verfolgen, dürfte es geboten sein, einen Blick auf die Lage zu werfen, in der sich die schon bisher in Rußland angesiedelten evangelischen Gemeinden befanden (Dalton, S. 3 ff).

Schon seit den Zeiten Iwan des Schrecklichen hatte man versucht, tüchtige Handwerker und Künstler aus dem Westen Europas nach Rußland herüberzuziehen. Dazu kamen die Gefangenen, welche nach der Einnahme Narwas und Dorpats 1558 in die Gewalt der Russen fielen und in verschiedenen Städten des Reiches, namentlich in Moskau, ihren Wohnsitz angewiesen erhielten. Iwan der

Grausame, der mit dem Bestreben, die fortgeschrittene Kultur des Westens seinem Lande dienstbar zu machen, auch für religiöse und konfessionelle Fragen ein lebhafteres Interesse verband,[1]) als man es bei ihm voraussetzen sollte, gewährte den in seinem Reiche angesiedelten Protestanten ein gewisses Maß von kirchlicher Duldung. Schon 1509 hatte er der englischen Kompagnie in dem ihr gewährten Schutzbrief auch ungehinderte Uebung ihres Glaubens im russischen Reiche zugesichert und 1576 den Bau einer evangelischen Kirche in Moskau gestattet. Seine nächsten Nachfolger waren den evangelischen Einwanderern gleichfalls freundlich gesinnt. Anders aber wurde ihre Lage unter den Romanows, die es die Evangelischen schmerzlich empfinden ließen, daß sie rechtlos den Machtsprüchen der Gewalthaber preisgegeben waren. Als Beispiel der Glaubensverfolgung unter Michael Feodorowitsch berichtet Dalton, wie die reformirt gebliebene Frau eines zum Griechenthum übergetretenen Franzosen trotz allen Widerstrebens mit Gewalt nach griechischem Ritus getauft worden, und als sie nach dem Tode des Mannes mit ihren Kindern wieder zum evangelischen Glauben zurückzukehren begehrte, ihrer Kinder beraubt und selbst fünf Jahre im Kloster festgehalten wurde (1632). Den evangelischen Gemeinden wurden infolge geringfügiger Beschwerden Kirchen und Bethäuser niedergerissen, den Fremdgläubigen untersagt, im engeren Weichbilde Moskaus zu wohnen, dafür ihnen der Aufenthalt draußen vor den weißen Mauern angewiesen. Mit der Glaubensverfolgung Hand in Hand gingen Maßregeln, die wie eine Prämie für den Eintritt in die griechische Kirche erschienen, so z. B. daß im Besitz von Protestanten befindliche evangelische Leibeigene, wenn sie zur griechischen Kirche übertraten, für den geringen Preis von 15 Rub. freigelassen werden mußten, auch wenn Kaufbriefe vorlagen, nach denen sie für eine höhere Summe erworben waren. Der Anfang zu einer Regelung wurde in der 1649 erlassenen Ssobornoje Uloshenie gemacht, in der die Evangelischen allerdings noch in Bezug auf Besitz und Recht vielfach beschränkt, ja in manchen Punkten mit Muhammedanern und Heiden auf eine Stufe gestellt wurden.

In der inneren Ordnung ihres Kirchenwesens sich selbst überlassen, sahen sich die Evangelischen in ihrer vereinsamten Stellung dazu gedrängt, mit der Mutterkirche daheim in Fühlung zu bleiben und sich an ihre Ordnungen auch in der Fremde zu halten. Die Reformirten standen mit der holländischen Kirche in enger Beziehung, für die Lutheraner sorgte zeitweise der fromme Herzog Ernst zu Sachsen-Gotha und Altenburg wie ein wohlwollender Patron. Noch dauernder und inniger war die Verbindung der moskauer Lutheraner mit der hamburger Kirche, als deren geistliche Tochter sie sich ansahen und an die sie sich vielfach mit der Bitte um Rath und Entscheidung wandten.

Das Bedürfniß nach fester Regelung des kirchlichen Lebens führte zu einer von einem deutschen Arzt, Dr. Blumentrost, entworfenen Kirchenordnung (1678),

1) Interessante Mittheilungen über seine Stellung zum Protestantismus, seine Unterredungen mit einem livländischen Pastor und dem Aeltesten der böhmischen Brüder Rokyta bringt neuerdings Dm. Zwetajew in seiner Schrift „Der literarische Kampf mit dem Protestantismus". Vergl. den Auszug aus dieser Schrift in der „Rigaschen Zeitung" 1887, Nr. 169 und 170.

welche nur für die moskauer Gemeinde bestimmt, wol nur sehr bedingte praktische Geltung erlangt hat. Wenigstens begegnen uns bei verschiedenen Konflikten Beschwerdeführungen an das Konsistorium von Königsberg und das geistliche Ministerium von Hamburg. Erst unter Peter dem Großen wurde der lutherischen Gemeinde in Rußland in dem moskauer Pastor Vagetius ein Superintendent gegeben (1715), welcher zuerst die Verhältnisse der moskauer Gemeinde ordnete und dann auch für die zehn übrigen seiner Leitung anvertrauten lutherischen Gemeinden in Rußland Verordnungen traf. Diese Kirchenordnung nimmt in echt evangelischer Weise ihren Ausgang von der Gottesdienstordnung und wendet dann weiter namentlich der Kirchenzucht und dem Schulwesen ihre Fürsorge zu. In den für Moskau geltenden Bestimmungen erhält der Pastor den Vorsitz im Kirchenrath, während er nach dem Blumentrost'schen Entwurf nur in einzelnen Fällen hinzugezogen werden sollte. Die Gemeinde hat bei der Predigerwahl durch ihre Abgeordneten mitzuwirken und in einer Gemeindeversammlung ihr Zustimmungsrecht zu üben. Die Verwaltung des Kirchengutes und die Armenversorgung ist Elterlingen und Diakonen befohlen. Leider fanden diese Anfänge einer kirchlichen Organisation keinen Fortgang. Schon nach wenigen Jahren wurde der hinfällig gewordene Superintendent auf Gemeindebeschluß durch den moskauer Kirchenrath seines Amtes entsetzt und ein Nachfolger nicht berufen.

Die Bedeutung Moskaus für die evangelischen Glaubensgenossen im Reiche trat in den Hintergrund, seitdem Peter der Große seine Residenz an den Ausfluß der Newa verlegte. Mit der Einverleibung der Ostseeprovinzen rückte der Schwerpunkt der lutherischen Kirche Rußlands naturgemäß in die neu erworbenen baltischen Lande, durch deren Hinzutritt die Zahl der in Rußland lebenden Lutheraner sich um das Hundertfache vermehrte. Mit ihrer durch Jahrhunderte bewährten Treue gegen den evangelischen Glauben und ihrer festgefügten Kirchenverfassung boten sie fortan den Mittel- und Ausgangspunkt des evangelischen Lebens für das ganze russische Reich.

Wir sind damit an den Punkt gelangt, bei dem wir den oben unterbrochenen Faden der Entwickelung wieder aufnehmen und in der Darstellung der Verfassungsverhältnisse in den Ostseeprovinzen fortfahren. Die Zusicherung der vollen Gewissensfreiheit in den baltischen Landen durch Peter den Großen haben wir erwähnt. War die lutherische Kirche durch die Bestätigung ihrer bisherigen Stellung, „wie sie zur letzten schwedischen Zeit gewesen", als herrschende Kirche anerkannt, so war doch die schroffe Unduldsamkeit des bisherigen Regiments gebrochen, indem auch für die Mitglieder der griechischen Kirche ungehinderte Religionsübung ausbedungen war. Wenn Dalton (S. 139) diese gerechte Berücksichtigung der Interessen anderer Kofessionsgenossen nicht nur auf die Intentionen der paktirenden Mächte, sondern auch auf den sich anbahnenden Umschwung der kirchenregimentlichen Anschauungen der Zeit und namentlich auf die sich geltend machenden Grundsätze des Kollegialismus und dem damit in naher Berührung stehenden Einfluß des Spener'schen Pietismus zurückführt, so bedarf diese Bemerkung einer Zurechtstellung. Ein solcher Umschwung in den kirchenrechtlichen Anschauungen war ja in der That eingetreten, aber nicht erst durch die Vertreter

des Kollegialismus. Schon die späteren Repräsentanten des territorialistischen Systems, Pufendorff in noch unklarer und sich zum Theil widersprechender Weise namentlich aber Thomasius, der Hauptvertreter dieses Systems, hatten die Durchführung der Toleranz und die Aufrechterhaltung des Friedens zwischen den verschiedenen Konfessionen als die Hauptaufgabe der Obrigkeit bezeichnet. Diese Aufgabe, die dem Landesherrn, ganz abgesehen von seinem Religions- und Konfessionsstande, als Träger der Staatsmacht zukommt, habe er im Interesse des Staats und der Staatsbürger zu erfüllen. Sind nun auch die praktischen Konsequenzen dieses Systems andere gewesen, als die Begründer desselben sie sich gedacht — da der Staat sich nicht auf die Handhabung der Toleranz beschränkte und bei der ihm eingeräumten äußeren Kirchengewalt bald auch in die Interna der Kirche eingriff — in der Haupttendenz dieses Systems, die Macht des Lehrstandes zu brechen, und in der ihm zu Grunde liegenden Anschauung von der Kirche als einer blosen Privatgesellschaft und Gesinnungsgenossenschaft, berührt er sich aufs engste mit dem Pietismus und ist von den Vertretern desselben befürwortet und gefördert worden. Der Kollegialismus dagegen hat nicht, wie Dalton behauptet, in dem Pietismus, sondern in dem Rationalismus seine Stütze und Verbreitung. Auch darin trifft die obige Bemerkung Dalton's nicht zu, als habe sich damals dieser Umschwung der kirchenregimentlichen Anschauung erst angebahnt. Schon 1681 hatte Pufendorff die Forderung der Toleranz in seiner Schrift „De habitu religionis ad vitam civilem" mit Nachdruck ausgesprochen, Thomasius' entscheidende Schrift „Vom Rechte evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten" fällt bereits ins Jahr 1696, und Böhmer's, des späteren bedeutendsten Vertreters dieses Systems „Jus ecclesiasticum" erschien nur zwei Jahre nach der Unterwerfung der Ostseeprovinzen unter russisches Regiment 1712. Faktisch aber war die schroffe Exklusivität der Bekenntnißkirchen in den einzelnen Territorien in Deutschland schon durch den westfälischen Frieden gebrochen, und wir sehen also in den Ostseeprovinzen in der Regelung der konfessionellen Zustände auf Grund der Kapitulationen Einrichtungen ins Leben treten, die in der evangelischen Kirche Deutschlands schon früher theoretisch begründet und praktisch eingeführt worden sind.[1]

Mit der Beseitigung der konfessionellen Unduldsamkeit gegen Andersgläubige ging in den Ostseeprovinzen die Wiederherstellung so mancher heilsamen kirchlichen Einrichtung Hand in Hand. So wurde das Patronat seinen früheren Inhabern zurückgegeben, das segensreiche Institut des Oberkirchenvorsteheramts wiederhergestellt, das Oberkonsistorium in Livland aus einer rein geistlichen wieder zu einer gemischten Behörde gestaltet und die Unterkonsistorien von Dorpat und Pernau neu bestätigt, dem Konsistorium in Reval die ihm durch Karl XI. entzogene Selbständigkeit wiedergegeben. So hat Peter der Große in gerechtem und wohlwollendem Sinn der lutherischen Kirche durch Wiederherstellung und Er-

1) Vgl. zu dem Vorstehenden Mejer, a. a. O., S. 223 ff.; Richter, „Gesch. der evangelischen Kirchenverfassung", S. 207 ff. Ueber den Zusammenhang des Pietismus mit dem späteren Territorialismus vgl. namentlich Mejer, a. a. O., S. 229.

neuerung der ihre Selbständigkeit bedingenden kirchlichen Rechte wesentlich zu einer gedeihlichen Weiterentwickelung verholfen.

Eine Zeit lang blieben auch die Nachfolger Peter's des Großen auf der von ihm vorgezeichneten Bahn. Nur zu bald aber machte sich in ihnen das Bestreben geltend, die griechische Kirche auf Kosten der lutherischen zu bevorzugen, wodurch die letztere immer mehr in ihren Rechten und Freiheiten beschränkt, endlich in all die Drangsale und Kämpfe hineingetrieben ist, unter denen sie in der Gegenwart so schwer zu leiden hat.

Den Ostseeprovinzen, deren kirchliche Rechte durch die auch von den späteren Monarchen mit beschworenen Akkordpunkte fest gesichert erschienen, hat sich diese ungünstige Wendung der Dinge erst allmählich fühlbar gemacht. Weit früher mußten die evangelischen Gemeinden im Inneren des Reichs das Mißliche ihrer Lage empfinden. In dem 1718 errichteten Reichs-Justizkollegium war einer besonderen Abtheilung die oberste Entscheidung in kirchlichen Angelegenheiten zugewiesen worden. Während in den Ostseeprovinzen die etwa beanstandeten Entscheidungen der kirchlichen Behörden erst nach mannichfachem Instanzenzuge an diese oberste Revisionsbehörde gelangten, waren die Diasporagemeinden dem Justizkollegium unmittelbar unterstellt. Zur Erledigung der aus Petersburg und dem Inneren des Reiches an das Kollegium herantretenden Angelegenheiten war allerdings eine besondere konsistoriale Sitzung mit Hinzuziehung einiger petersburger Pastoren der Behörde beigefügt. Immer mehr aber gewöhnte sich das Justizkollegium daran, über seine Kompetenz hinausgehend, sich als Aufsichts- ja Polizei-Behörde der evangelischen Geistlichkeit in Rußland anzusehen und dem entsprechend in herber und rücksichtsloser Weise zu verhalten. Als es nun noch dem Vorsitzenden gelang, eine gesetzliche Unterlage für diese Stellung zu erlangen, war in unerhörter Weise die lutherische Kirche des Reiches einer rein weltlichen, theilweise oder ganz aus Gliedern einer anderen Konfession zusammengesetzten Behörde in Verwaltung und Gerichtsbarkeit unterstellt. In den von dem Justizkollegium 1775 herausgegebenen Verhaltungsvorschriften für die Prediger waren nun auch die Bestimmungen, die das Verhältniß zur griechischen Kirche regelten, schon viel schärfer und für die lutherische Kirche ungünstiger gefaßt. Im Zusammenhange damit wurde — so fügen wir den Mittheilungen Dalton's ergänzend hinzu — 1794 in den Ostseeprovinzen trotz der ihnen zugesagten Gewissensfreiheit der bei Eingehung einer gemischten Ehe auszustellende Revers gefordert, der zur griechischen Taufe der in solcher Ehe geborenen Kinder verpflichtete. Ein weiterer Schritt in dieser Richtung geschah 1805 in einer durch das Justizkollegium veranlaßten Entscheidung des Synods, nach welcher lutherischen Predigern die Trauung gemischter Paare, wenn der eine Theil der griechischen Kirche angehörte, untersagt war. Diese Entscheidung wurde mit Berufung auf das „allgemeine Reichsgesetz" getroffen, welches übrigens in Wirklichkeit damals noch gar nicht existirte, und bietet den ersten Fall, in dem man mit solchem Berufen auf die allgemeine Gesetzgebung die Sonderrechte der baltischen Provinzen antastete. Hier aber galt das Prinzip der Gleichberechtigung der Konfessionen nicht nur auf Grund der Kapitulationen unter Peter dem Großen; es war bei der Einver-

leibung Kurlands mit dem russischen Reiche 1795 der Traktat, nach welchem die Trauungen gemischter Ehen von dem Geistlichen vollzogen werden sollten, dessen Konfession die Braut angehört, auch von der Kaiserin Katharina ausdrücklich bestätigt worden. Zu diesen Beeinträchtigungen der kirchlichen Rechte von außen kamen aber noch die weit größeren und ernsteren Gefahren, welche ihr gesammtes Leben, ihren Glaubensstand und damit im Zusammenhange auch ihre Verfassungsverhältnisse von innen her bedrohte.

Denn wir sind ja nun mit unserer Darstellung in diejenige Zeit gelangt, wo unter der Herrschaft des Rationalismus mit dem Verständniß für die Glaubensschätze der evangelischen Kirche auch immer mehr die Werthschätzung der überkommenen Rechte derselben schwand und die Vertreter der Kirche selbst mit Hand anlegten, auf beiden Gebieten rücksichtslos aufzuräumen. Da die Versuche des Rationalismus, die Ordnung des kirchlichen Lebens in seinem Geiste zu gestalten, als Miß- und Fehlgeburten dastehen, die glücklicherweise nur von kurzer Lebensdauer gewesen sind, so halten wir uns der Aufgabe überhoben, den Gang der Dinge hier im einzelnen zu verfolgen. Nur einzelne Momente greifen wir hier zur Charakteristik heraus, in welchem Geiste man damals an der Ordnung der lutherischen Kirche herumoperirte.

Bezeichnend schon war es für die damalige Zeit, daß auf eine Klage der in Riga vorgenommenen Veränderungen in der Liturgie ein Rechtsgelehrter, der Prokureur des Justizkollegiums, Hofrath Saalfeld, 1804 mit der Ausarbeitung einer allgemeinen liturgischen Verordnung betraut wurde. Dieser stellte der Generalsuperintendent von Livland, Sonntag, einen Gegenentwurf gegenüber, welchem von der Kommission geistlicher Berather der Vorzug gegeben wurde. Zur Charakteristik dieses Entwurfs brauchen wir nur die ersten grundlegenden Sätze desselben anzuführen. In denselben hebt Sonntag hervor (Dalton, S. 224): die protestantische Kirche habe keinen anderen Zweck, als ihren Mitgliedern zur Erreichung ihrer ganzen höchsten Menschheitsbestimmung in Sittlichkeit und Zufriedenheit behülflich zu sein mit steter Hinsicht auf die jedesmaligen religiösen und moralischen Umstände und Bedürfnisse der Gemeinde. Und sie erkenne dazu keine anderen Mittel als den rechten Gebrauch der Bibel und Vernunft. Wie armselig die Gottesdienstordnung ausfallen mußte, welche auf dem Grunde eines solchen Kirchenbegriffs erbaut wurde, braucht nicht erst durch Anführung von Einzelheiten erwiesen zu werden. Und doch überragte die Sonntag'sche Agende noch in etwas das Saalfeld'sche Machwerk, und mußte ihr Verfasser die Reste christlichen und kirchlichen Gepräges, welche hier und da seine liturgischen Ordnungen trugen, gegen die Angriffe derer noch vertheidigen, die ihm den Vorwurf machten, er habe den neueren Richtungen zu wenig Rechnung getragen. 1805 erhielt diese Agende die höchste Bestätigung, „blieb aber auch dann ein paar Jahre fast nur auf dem Papier oder hatte die Zahl der verschiedenen in Brauch befindlichen Ordnungen nur um eine und gerade nicht die beste vermehrt."

Solche Liturgieen und die in demselben Geiste redigirten Gesangbücher und Katechismen waren aber nur die Vorarbeiten für eine Kirchenverfassung nach dem

Herzen des Rationalismus. Von dem oben erwähnten Prokureur Saalfeld wurde, nachdem er seine Kunst an der Agende erprobt, ein Verfassungsentwurf ausgearbeitet und 1808 den Vorständen der Kirche zur Begutachtung vorgelegt. Zur Charakterisirung desselben diene Folgendes (Dalton, S. 236ff.): Die Prediger sind an kein Bekenntniß gebunden; wie wäre das bei dem herrschenden Begriff von der Kirche auch denkbar gewesen? Für den Amtseid ist eine Formel gegeben, nach der ein jeder Muselmann ihn ebenso gut hätte leisten können. Die ganze protestantische Kirche ist einem rein weltlichen Reichskollegium unterstellt. Von diesem kann wol an den Senat appellirt werden, der Kläger aber muß gewärtig sein, wenn seine Beschwerde für unbegründet erachtet wird, mit zwei Monaten Gefängnißhaft oder 1000 Rub. gestraft zu werden. Geht die Beschwerde von einem Konsistorium aus, so werden, falls auf Nichtigkeit derselben erkannt wird, die sämmtlichen Glieder desselben ihres Amtes entsetzt. Die Nothtaufe wird abgeschafft, die lutherische Taufe eines Kindes aus gemischter Ehe mit Amtsentsetzung bedroht. Kranken darf das Abendmahl nur mit Erlaubniß des Arztes gereicht werden. (Man denke sich die Ausführung dieser Verordnung in den auf Hunderte von Werften sich ausdehnenden Kirchspielen im Inneren von Rußland!) Die allgemeine Beichte ist, weil sie moralischen Mißbrauch veranlaßt, sammt allen sonst üblichen Vorlesungen abzuschaffen. Die Ehe ist durch beiderseitige Uebereinkunft aufhebbar. Unter den 17 Ehescheidungsgründen nimmt der Ehebruch erst die neunte Stelle ein. Sühneversuche werden als unzweckmäßig und schädlich untersagt.

Dieses unerhörte Machwerk rief denn doch eine solche Flut von abweisenden und verurtheilenden Gutachten hervor, daß die elende Mißgeburt daran erstickte, man sich auch an maßgebender Stelle von der „Gültigkeit des ausgestellten Todtenscheines überzeugte“ und die Kirche bis auf weiteres vor den Mißhandlungen durch solche Verfassungskünstler bewahrte. Den innersten Kern des evangelischen Glaubenslebens in den Ostseeprovinzen hatten solche Machwerke des Rationalismus, hatte selbst die Predigt des Unglaubens, wie sie damals von Kanzeln und Lehrstühlen erschallte, nicht antasten können. „Man hätte mit einer jahrhundertelangen in frommer deutscher Treue festgehaltenen Geschichte brechen müssen“, wenn man sich mit den jämmerlichen Erzeugnissen der Aufklärungsweisheit auch nur für kurze Zeit hätte befreunden können. Die vielfach zurückgedrängten schlummernden Keime evangelischen Glaubens wurden nun, als nach den Zuchtgerichten napoleonischer Zwangsherrschaft die Todtengebeine sich wieder allenthalben zu regen begannen, wieder zu neuem Leben geweckt. Der erfrischende Geisteshauch, der in jenen Tagen durch ganz Europa wehte, rief auch in der evangelischen Kirche Rußlands neues frühlingsmäßiges Regen hervor. In den Gemeinden früher noch als in den Geistlichen konnte sich dieses Leben frisch und frei entfalten. Denn nicht leicht wurde es jenen bei aller rationalistischen Beschränktheit vielfach würdigen Vertretern der baltischen Geistlichkeit, von ihren lang gehegten Schulmeinungen loszukommen. „Ihr Glücklichen“, so hörte Schreiber dieses einen ehrwürdigen Veteranen des Rationalismus in seinen letzten Lebensjahren sprechen, „ihr Glücklichen, die ihr der jüngeren Generation angehört. Ich werde meine alte jenensische Weisheit schwer wieder los.“

Der Umschwung, der sich so mehr und mehr in den evangelischen Gemeinden und ihren Pastoren vollzog, hatte auch so manche politisch hervorragende Persönlichkeiten mit ergriffen, die in die Geschicke des Landes und seine kirchlichen Verhältnisse mit einzugreifen berufen waren. Zu ihnen gehörte der edle Fürst Galitzin, der, in den intimsten Beziehungen zu dem Kaiser Alexander I. stehend, von diesem an die Spitze der „Oberverwaltung der geistlichen Angelegenheiten fremder Konfessionen", d. h. derjenigen Behörde gestellt wurde, welche nun an die Stelle des Justizkollegiums getreten war. Diese seine Stelle hatte ihn dazu genöthigt, sich mit den ihm bisher fremd gewordenen kirchlichen Angelegenheiten zu beschäftigen und, da er es ernst mit seiner Aufgabe nahm, auf die Bibel hingewiesen. Der Inhalt derselben ergriff ihn so, daß er mit der damals in der höchsten russischen Gesellschaft herrschenden Aufklärerei brach und zu gläubiger, wahrhaft evangelischer Gesinnung gelangte. Wie gewissenhaft er bei der ihm gestellten Aufgabe zu Werke ging, bewies er unter anderem durch Einholung von Gutachten von den verschiedenen Konsistorien, durch die er sich über die kirchlichen Verhältnisse und ihre geschichtliche Entwickelung orientiren wollte. Die so gewonnene Ausrüstung zu seinem Amte sollte er bald in einer noch bedeutsameren Stellung zu verwerthen Gelegenheit haben. Im Jahre 1818 wurde ihm nämlich das neugegründete Ministerium des Kultus und der Volksaufklärung übertragen, und als Mitarbeiter im Kultusdepartement der tüchtige Staatsrath Alexander Turgeniew, ein naher Verwandter des berühmten Dichters, beigeordnet.

Ehe wir über das Eingreifen dieser Männer in die kirchlichen Verhältnisse berichten, muß der Bewegung gedacht werden, welche das Fest der dritten Säkularfeier der Reformation in Petersburg hervorrief. Sehr charakteristisch für die unklare und verschwommene Richtung, welche damals bei aller warmen Herzensgläubigkeit in den evangelischen Kreisen herrschte, ist es, daß in Petersburg die lutherischen Pastoren die Festpredigt am 19. Oktober 1817 dem reformirten Pastor Muralt übertrugen und sich mit dem Prediger der herrnhutischen Brüdergemeinde und einigen anwesenden englischen Missionaren am Schluß des Gottesdienstes in der Feier des Abendmahles vereinigten. Wie in Berlin der in ähnlicher Weise gefeierte Gedächtnißtag der Reformation zum Geburtstag der Union geworden war, so hat auch die auf dem petersburger Fest vollzogene brüderliche Vereinigung der verschiedenen Konfessionsgenossen daselbst verwandte Gedanken geweckt. Mit besonderem Eifer bemühte sich der damalige Präsident des Justizkollegiums, Baron Korff, ein Kurländer von Geburt, die in der kirchlichen Feier gebotene Anregung praktisch zu verwerthen. Auf seine Anregung erfolgte ein auf allen Kanzeln zur Verlesung gelangter Erlaß des Kaisers, in welchem dieser unter höchster Anerkennung der kundgegebenen Vereinigung der verschiedenen evangelischen Konfessionen anordnet, es sollten dieselben fortan mit Fortlassung ihrer Sonderbezeichnungen nur die evangelische Kirche genannt werden. Die in diesem Erlaß sich offenbarende Unionstendenz gab sich noch weiter in der wichtigen Verordnung des folgenden Jahres kund, welche die Ernennung eines Bischofs für die evangelische Konfession in Rußland mit dem Sitz in Petersburg und die Einsetzung eines

evangelischen Reichs-Generalkonsistoriums über alle Ober- und Unterkonsistorien, geistlichen Behörden, Pastoren und Gemeinden befiehlt.

Es ist im höchsten Grade beachtenswerth und sollte von der in späterer Zeit eine so ganz andere Behandlung erfahrenden lutherischen Kirche nie vergessen werden, daß die energischsten Bedenken gegen diese Vereinigung nicht nur aller evangelischen Gemeinden in Rußland, der baltischen und Diasporagemeinden, sondern auch der lutherischen und reformirten Kirche unter einem Bischof und einer obersten kirchlichen Behörde von einem die Dinge objektiv und gerecht beurtheilenden Gliede der griechischen Kirche erhoben wurden. Es war der von uns oben erwähnte Departementschef des Kultus, Turgeniew, der in einer Unterlegung an den Minister auf die schweren Bedenken hinwies, welche die Wahl eines Bischofs für alle Protestanten des Reiches nach sich ziehen würde. „Er erklärte, daß gerade deshalb die Protestanten von Rom sich losgesagt, um sich von der Suprematie einer einzelnen Person zu befreien, und betonte, indem er auf die starke Beunruhigung der Gemüther in den Ostseeprovinzen in Anlaß dieser in Aussicht genommenen Neuerungen hinwies, wie die eingelaufenen gründlichen Auseinandersetzungen dieser Frage von dortigen Konsistorien bekundeten, daß etwas zur Beruhigung geschehen müsse. Laut der im Nystädter Friedenstraktat bestätigten und allezeit bewilligten Privilegien der Ostseeprovinzen, so fährt Turgeniew fort, ist die protestantische Kirche dort die herrschende, steht also auf anderem Rechtsboden als im Inneren des Reichs, wo sie nur eine geduldete ist. An Stelle des livländischen römischen Erzbischofs sei in der protestantischen Zeit das Oberkonsistorium getreten" (Dalton, S. 263). Ebenso könnten die Reformirten im russischen Reich nach der ihnen gewährleisteten kirchlichen Verfassung keinen Bischof anerkennen. Infolge dieses beachtenswerthen Bedenkens wurde denn auch von der Durchführung des ursprünglichen Planes Abstand genommen und dem gewählten Bischof Cygnäus im Jahre 1820 nur Petersburg, nicht aber die evangelische Kirche des gesammten Reiches unterstellt.

In ähnlichem Sinne wandte sich Turgeniew und das Kultusministerium bald darauf gegen einen kirchlichen Verfassungsentwurf, der von dem zum Präsidenten des Generalkonsistoriums in Aussicht genommenen General Grafen Karl Lieven verfaßt war. So sehr wir sonst von der ritterlichen Erscheinung, dem frommen Ernst und der tiefwurzelnden Gläubigkeit dieses, einem edlen kurländischen Geschlecht entstammenden Mannes gefesselt werden, es ist uns doch tief beschämend, wahrzunehmen, wie der Sohn der baltischen Lande in diesem seinem Elaborat so viel weniger Verständniß für das an den Tag gelegt hat, was der Kirche seiner Heimat noththat, als der mit klarem nüchternem Blick und gerechtem Sinn die Verhältnisse überschauende russische Beamte. Wir sehen in Lieven den frommen Subjektivismus, gepaart mit militärisch selbstherrlichem Wesen, auf denselben Bahnen einer rücksichtslosen Gesetzesmacherei einhergehen, auf welcher der Rationalismus ihm vorangegangen war und in seiner kirchenauflösenden Thätigkeit den Baugrund freigemacht hatte. Zu dieser gesetzgeberischen Rücksichtslosigkeit kam noch die Unkenntniß des Generals auf dem kirchlichen Verfassungsgebiet, in der er kaum eine Ahnung davon gehabt haben mag, mit welcher Leichtfertigkeit er, der Erbe baltisch-

kirchlicher Rechte, diese seinen unklaren und schwärmerischen Verbesserungsplänen zu opfern im Begriff stand. Dem neuen für die gesammte lutherische und reformirte Kirche eingesetzten Bischof soll sich nach seinem Entwurfe alles unterordnen und sollen sich alle noch so privilegirten Rechtsbestände der beiden Konfessionen beugen. Als sein erster Entwurf auf die scharfe Erwiderung des Kultusministeriums hin gefallen war, reichte er nach kurzer Zeit einen zweiten ein, der aber in Turgeniew's Auftrage von dem tüchtigen und begabten Kollegienassessor v. Götze eine derartig scharfe Beleuchtung erfuhr, daß der Fürst Galitzin nun noch eine besondere Kommission zur Prüfung des Entwurfs einsetzte, zumal aus den verschiedenenen Konsistorien die umfassendsten Gutachten über den Lieven'schen Entwurf eingelaufen waren, denen der wohlwollende und umsichtige Fürst die Beachtung nicht versagen wollte.

Während wir von dem mangelnden Verständniß für die kirchlichen Bedürfnisse der heimischen Lande bei Lieven schmerzlich berührt werden, gewährt es uns eine um so größere Befriedigung, die berufenen Wächter der Kirche nun fest und männlich auf ihrem Posten stehen und die Rechte ihrer Kirche gegen die drohenden Eingriffe vertheidigen zu sehen. Am entschiedensten äußert sich Sonntag, in dem uns der bedeutendste und einflußreichste Vertreter der Kirche, eine trotz seiner rationalistischen Richtung durchaus würdige, mannhafte, ernstgerichtete Erscheinung entgegentritt. Mag die von Dalton (S. 278) angeführte Stelle seines Gutachtens den Gemeinden Rußlands gegenüber absprechend und hart klingen. „Die scharfe Ungeneigtheit und der schier trotzige Widerwille, auch nur den kleinsten Besitzstand der gewährten kirchlichen Rechte dranzugeben", den Dalton an ihm rügt, ging doch aus einer Treue der Gesinnung hervor, welche die heutigen Balten, nachdem sie erfahren haben, was ihnen mit diesen Rechten verloren gegangen ist, ihm nicht hoch genug anrechnen können. In dieser seiner gesunden und mannhaften Opposition hebt er, nach dem Bericht von Götze,[1] Lieven gegenüber namentlich die Stelle im Privilegium Sigismundi Augusti hervor, die für den Fall der Verletzung der kirchlichen Rechte sich auf die Regel der Schrift Apg. 5, 29 beruft. Hatte die Kommission, welcher diese Gutachten zur Prüfung vorlagen, auch kein positives Resultat, die gewichtigen Bedenken, die man den nivellirenden Verfassungsplänen entgegenstellte, hatten doch den Erfolg, die Ausführung des unreifen Planes zu verhindern.

Bei den Verhandlungen einer weiteren berathenden Kommission, zu welcher der Bischof Cygnäus die Superintendenten der Ostseeprovinzen in Dorpat 1822 vereinigte, zeigt sich unter dem von oben geübten Druck schon größere Geneigtheit, auf die Einrichtung eines Generalkonsistoriums einzugehen. Im Lande aber regte sich um so energischerer Widerspruch. Unter der Leitung der Gouvernementsregierungen hatten sich verschiedene Körperschaften zu Komites vereinigt, welche ihren Protest gegen den vorliegenden Verfassungsentwurf durch den Generalgouverneur dem Minister zusandten. Nun, das Opfer ihrer kirchlichen Autonomie und Selbständigkeit wurde den baltischen Landen diesmal noch, wenn auch nicht

[1] „Fürst Alexander Nikolajewitsch Galitzin und seine Zeit." Leipzig 1882, S. 141.

nur infolge ihres lebhaften Widerstrebens, sondern vorzugsweise durch das Zusammenwirken anderer Umstände erspart. Den immer wiederholten Versuchen des Bischofs, mit seinen Verfassungseingaben bei den maßgebenden Personen Gehör zu finden, war man schon in der letzten Zeit der Regierung Alexander's bei der sich allmählich anbahnenden Veränderung der Situation mit Gleichgültigkeit und Widerstreben begegnet. Und als nun der Tod des Kaisers eintrat, war die gesammte Aufmerksamkeit von den Tagesereignissen, die den Thronwechsel in so außerordentlicher Weise begleiteten, derart in Anspruch genommen, daß die kirchlichen Angelegenheiten völlig in den Hintergrund gedrängt und bald vergessen wurden.

So waren denn alle die so eifrig betriebenen Verfassungsverhandlungen, soweit sie die gesammte lutherische Kirche Rußlands betrafen, ohne Resultat geblieben. Die Gemeinden im Inneren des Reiches aber hatten etwas erlangt, was ihnen allerdings in noch höherem Maße noththat als eine sie mit den baltischen Landen vereinigende Organisation. Die im Laufe der Zeit immer zahlreicher werdenden evangelischen Gemeinden an der Wolga hatten 1819 einen Mittelpunkt in dem zu Saratow gegründeten Konsistorium erlangt. Das auch für Odessa geplante Konsistorium kam bei dem bald veränderten Lauf der Dinge leider nicht zu Stande.

Mit dem Regierungsantritt des Kaisers Nikolaus war zunächst auf dem Gebiet der kirchlichen Verfassungsarbeiten völliger Stillstand eingetreten. Sie kamen erst wieder in Fluß, als mannichfache aus verschiedenen Theilen der Kirche eingegangene Gesuche um Lösung der schwebenden Fragen und namentlich Klagen über das um sich greifende Sektenwesen in Rußland die Anordnung des Kaisers veranlaßten, umständliche Nachrichten über die Zustände der lutherischen Kirche einzuholen. Das auf diesem Wege eingegangene Material wurde nun einem besonderen Komite unter Vorsitz des Senators Graf Tiefenhausen zur Entwerfung eines Vorschlags für eine allgemeine Ordnung der lutherischen Kirche in Rußland überwiesen. Zu diesem Komite wurde außer einer Anzahl weltlicher und geistlicher Vertreter der lutherischen Kirchengebiete auch noch der Generalsuperintendent von Pommern, Bischof Dr. Georg Ritschl, hinzugezogen, um über die preußischen Verfassungszustände Auskunft zu geben und namentlich um an der Ausarbeitung der Agende theilzunehmen. In angestrengtester Thätigkeit hat die Kommission vom September 1829 bis zum Mai 1830 in hundertundzwölf Sitzungen ihre Arbeit zum Abschluß gebracht. Nach wiederholter Prüfung wurde das so zu Stande gekommene Gesetz am 28. December 1832 bestätigt und zur Nachachtung veröffentlicht.

Als maßgebende Gesichtspunkte für die Arbeit waren die Forderungen gestellt, daß 1. die Feststellungen mit den Grundsätzen der protestantisch-evangelischen Kirche sowol in der Lehre als auch in der Gottesdienstordnung und Kirchenverwaltung in Einklang ständen, und 2. daß dieselben „vollständig dem jetzigen Standpunkt der protestantischen Kirchen in Rußland, ihren Bedürfnissen und der Art ihrer Beziehung zu der obersten Gewalt wie zu allen Administrations- und Gerichtsbehörden entsprechen".

Um dem ersten Grundsatz Rechnung zu tragen, wurde die schwedische Kirchenordnung wieder hervorgezogen und als Grundlage benutzt, freilich in freier und auch willkürlicher Behandlung, bei der man sich den völlig veränderten Verhältnissen namentlich in der Beziehung der Kirche zum Staate zu akkomodiren suchte. Als Grundlage der Kirche und aller ihrer Ordnungen steht an der Spitze des ganzen Gesetzes die Lehre, wie sie in den Symbolen unserer Kirche mit Einschluß der Konkordienformel auf Grund der Schrift ihren bekenntnißmäßigen Ausdruck gefunden und wie sie nun als Norm aller öffentlichen Verkündigung und mündlicher und schriftlicher Lehre aufgestellt ist. Daß dieser unser lutherischer Lehr- und Bekenntnißstand so klar und entschieden hervorgehoben und, so viel es durchs Gesetz überhaupt möglich ist, gegen jede Beeinträchtigung gewahrt ist, muß mit Befriedigung und Dank anerkannt werden, so empfindlich auch sonst die Eingriffe sind, welche unsere Kirche in ihrem Rechtsstande durch dieses Gesetz erfahren hat. Worin diese Eingriffe bestehen, haben wir schon am Eingang hervorgehoben und brauchen hier nicht wieder darauf zurückzukommen. Es sei nur noch bemerkt, wie nach den Mittheilungen des Sekretärs in einem seiner noch erhaltenen Briefe — das sonstige Aktenmaterial ist durch eine Feuersbrunst zerstört — die Vertreter der Ostseeprovinzen mannhaft ihren Protest gegen diese Rechtskränkung abgelegt haben und die ihnen zu nahe tretenden Bestimmungen ihnen Punkt für Punkt durch Einzelabstimmungen haben abgerungen werden müssen.

Wenden wir uns den inneren Verfassungsverhältnissen der Kirche zu, wie dieselben sich nach der Kirchenordnung von 1832 gestalteten, so steht die lutherische Kirche Rußlands mit Ausnahme von Finland und Polen unter dem Generalkonsistorium; diesem sind die acht Konsistorialbezirke, von denen sechs auf die Ostseeprovinzen und nur zwei auf das weite Innere des Reiches kommen, unterstellt. Ist die Kirche bei der Besetzung der Konsistorien auch bis auf ein gewisses Maß mit betheiligt, so stehen diese doch, wie überhaupt in den lutherischen Landeskirchen, so namentlich in Rußland nicht als Organe der kirchlichen Gemeinde, sondern als staatliche Behörden da. Neben der Gefahr, welche der Kirche aus dieser Stellung der Konsistorien nach oben hin erwächst, zumal wo die Träger des staatlichen Regiments einer anderen Konfession angehören, droht der konsistorialen Verwaltung noch die andere, daß ein bureaukratischer Zug in die Kirchenleitung eindringt, welcher das Leben in der Kirche und in den Gemeinden nur zu leicht schädigen kann. Und mag in Zeiten ruhiger Entwickelung dem konsistorialen Regiment durch die Kontinuität und Stabilität in der Verwaltung ein gewisser Vorzug nicht abzusprechen sein, in Zeiten lebhafterer Bewegung und zumal von Konflikten und Krisen innerhalb des kirchlichen Lebens erweisen sich die Konsistorien als den Aufgaben und Bedürfnissen der Kirche nicht voll entsprechend.

Diese Mängel werden einigermaßen ausgeglichen durch die Stellung, welche die geistlichen Vicepräsidenten der Konsistorien als Generalsuperintendenten und Superintendenten ihrer Bezirke einnehmen. Die persönlichen Beziehungen, in denen sie zu den ihnen unterstellten Pastoren und Gemeinden stehen, gewähren

ihnen die Möglichkeit, ihren Einfluß in Anregung und Förderung des kirchlichen Lebens geltend zu machen. Der Stellung der Superintendenten in den Konsistorialbezirken entspricht diejenige der Pröpste in ihren Sprengeln. In dem baltischen Gebiet ermöglicht die verhältnißmäßig geringe Ausdehnung der Konsistorial- und Propstbezirke es den geistlichen Oberhirten, ihres Amtes in gedeihlicher Weise zu warten, während im Inneren des Reiches der riesige Umfang dieser Bezirke sowol einer stetigen persönlichen Berührung wie auch der amtlichen Inspektion fast unübersteigliche Hindernisse in den Weg legt.

Für die Leitung und Ueberwachung der Gemeinden sind den Superintendenten und Pröpsten in den regelmäßig zu haltenden Visitationen die Bahnen vorgezeichnet. Der gemeinsamen Berathung über kirchliche Fragen dienen der Geistlichkeit die Predigersynoden, die sich in Provinzial- und Sprengelssynoden gliedern. Gemischte Synoden, durch welche in so manchen lutherischen Landeskirchen der Konsistorialverfassung eine heilsame Ergänzung geboten ist, sind in der lutherischen Kirche Rußlands nicht eingeführt. Wol hat die livländische Provinzialsynode in der Erkenntniß der Ersprießlichkeit einer reicheren Heranziehung von Gemeindekräften seinerzeit auf die Einrichtung von gemischten Synoden hingarbeitet. Es war auf ihre Anregung auch bereits eine gemischte Kommission zur Vorbereitung derselben ins Leben getreten; aber die Verhandlungen führten unter der Ungunst der Verhältnisse zu keinem Resultat.[1]

Eine Art gemischter Synode ist freilich von der Kirchenordnung ins Auge gefaßt. Es ist die s. g. Generalsynode. Diese erscheint aber nicht organisch aus einem Unterbau gemischter Diöcesan- und Provinzialsynoden erwachsen, wie in den Landeskirchen Deutschlands, sondern wird von dazu erwählten Gliedern der Konsistorien unter einem vom Kaiser ernannten Präsidenten zusammengesetzt. Bisjetzt ist diese Generalsynode noch nie zusammengerufen, sondern steht nur auf dem Papier. Wol ist unter den Wirren der letzten Jahrzehnte auf den Synoden wiederholt der Gedanke erwogen worden durch die Bitte um Zusammentritt einer Generalsynode den Weg zu betreten, auf dem wenigstens die Möglichkeit einer verfassungsmäßigen Reform der kirchlichen Zustände geboten erschien. Die Erfahrungen aber, welche die lutherische Kirche in einer ihr günstigeren Zeit an der ähnlich vorbereiteten Veröffentlichung des Kirchengesetzes von 1832 gemacht, ließen es doch als zu gewagt erscheinen, die Lösung der weiteren Verfassungsprobleme den Händen eines Organes zu vertrauen, von dem unter den veränderten Verhältnissen in gewiß noch geringerem Maße ein der Kirche ersprießliches Resultat erwartet werden durfte.

Sehen wir uns endlich den Ausbau der kirchlichen Ordnungen in den Kreisen der Einzelgemeinden an, so sind die Organe der Gemeinde, wie sie von schwedischen Zeiten an zur Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten und im Dienst der Seelsorge, der Armen- und Krankenpflege bestanden, als Kirchenräthe und Kon-

1) Vgl. über die von Prof. A. v. Oettingen, F. Hoerschelmann und Kanzmann auf der Provinzialsynode von 1863 gestellten Anträge die „Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche", VI, 14 ff.; 344 u. 355 ff.

vente, Kirchenvorsteher und Kirchenvormünder, sowie auch die Aufsichtsbehörden dieser Organe quoad externa, die Oberkirchenvorsteherämter, von der Kirchenordnung beibehalten und bestätigt worden. Es erscheint demnach als eine einseitige Auffassung und Darstellung der Verhältnisse, wenn Dalton (S. 329) über die „fast völlige Außerachtlassung der evangelischen Gemeinde" in der kirchlichen Verfassung der baltischen Lande klagt. Namentlich übersieht er die Elemente der kirchlichen Diakonie, wie sie verfassungsmäßig und thatsächlich in dem Institut der Kirchenvormünder in den Gemeinden vorhanden sind. Es ist eine ungenaue Wiedergabe der kirchenordnungsmäßigen Bestimmungen, wenn er (S. 332) von den Kirchenvormündern nur als Gehülfen der Kirchenvorsteher in den ökonomischen Angelegenheiten der Kirche und in der Handhabung der Kirchenpolizei redet und § 109—115 der Instruktion ignorirt, nach denen sie zugleich als Gehülfen des Pastors in der Ueberwachung des gesammten kirchlichen Lebens der Gemeinde, der Kindererziehung, des häuslichen Unterrichts, beim Gottesdienst, in der Armen- und Krankenpflege dastehen. Ebenso verräth es eine sehr oberflächliche Bekanntschaft mit den thatsächlichen Verhältnissen, wenn er (S. 331 Anm.) als hoffnungsreiche Anfänge, Lichtblicke in trüber Zeit, nur die „paar kurländischen Gemeinden" anzuführen weiß, „in denen auf Anregung der Geistlichen das Amt der Diakonen als aus der Gemeinde hervorgegangener Gehülfen der Seelsorge ins Leben gerufen worden." Mag dieses Amt auch in noch lange nicht ausreichendem Maße entwickelt und gepflegt sein, es ist doch schon so manches geschehen, die Kirchenvormünder im Dienst der Gemeinde zu verwenden; sowol bei der Seelsorge und kirchlichen Zuchtübung sind sie den Pastoren unentbehrliche Gehülfen als auch bei der organisirten kirchlichen Armenpflege, wie sie in einer nicht geringen Anzahl von Gemeinden seit Jahrzehnten besteht. Namentlich ausgebildet aber ist derjenige Zweig der kirchlichen Diakonie, der durch die Reformation ins Leben gerufen, in den baltischen Landen eine immer bedeutsamere Stellung angenommen hat, es ist der des christlichen Volksschullehrers. Unter der Leitung der Landesschulorgane und dem Zusammenwirken von Kirchenvorstand, Pastoren und Gemeinden hat die kirchliche Volksschule in den Ostseeprovinzen einen Aufschwung gewonnen und Früchte getragen, im Hinblick auf welche die Schulen den Vergleich mit denen anderer evangelischer Länder nicht zu scheuen brauchen. In ihrer Stellung als kirchliche Volkslehrer haben die letzteren dem Pastor auch in der Gemeindepflege treue Dienste geleistet und sind in der Abhaltung von Andachtsversammlungen, Nothtaufen, Einsargungen ꝛc., ebenso auch in der Armenpflege seine eifrigen Gehülfen gewesen. Das wird in Zukunft leider aufhören, seitdem jüngst der Landesschulorganismus aufgelöst und die Leitung in die Hände staatlicher Inspektoren gelegt worden ist. Was aus den Schulen werden wird, wenn die Einrichtungen, die sich in Rußland so glänzend bewährt haben, daß dort die Zahl der Alphabeten denen der Analphabeten in den Ostseeprovinzen gleichkommt (es sind ihrer, wie die Statistik lehrt, 8 %), auf die baltischen Lande übertragen werden, das wird die Zukunft lehren. Jedenfalls wird man hier bei der geringen Stundenzahl, die fortan in den Schulen für den Religionsunterricht angesetzt sind, zur Heranbildung der Jugend im Glauben und in der christlichen Erkenntniß neue Wege

einschlagen und neue Kräfte in Anspruch nehmen müssen. Und wir dürfen uns dabei wol der Hoffnung hingeben, daß das Volk den Dienern der Kirche in der Lösung dieser ihnen neu gestellten Aufgaben bereitwillig entgegenkommen wird. Es sind schon so manche Anzeichen dafür vorhanden, daß wie in früheren Zeiten der drohenden Gefahr, so auch jetzt die auf einander angewiesenen verschiedenen Elemente der baltischen Bevölkerung sich zu gemeinsamer Abwehr und gemeinsamer Arbeit immer inniger zusammenschließen werden. Je mehr die durch die evangelischen Deutschen dem Landvolk gebrachte Kultur ihre ausgereiften Früchte getragen, um so mehr erwacht in den Letten und Esten das Bewußtsein, daß sie ihren deutschen Leitern und ihrer lutherischen Kirche mit dem Evangelium und mit der Civilisation zugleich die Erhaltung und Pflege ihrer gesammten eigenartigen Existenz verdanken, während ihre östlichen Stammesgenossen von dem Slawenthum verschlungen worden sind. Da steht denn zu hoffen, daß unter dem gemeinsamen Druck und der gemeinsamen Gefahr die durch so enge Bande miteinander verbundenen Völkerschaften als Kinder eines Landes und Glieder einer Kirche sich zur Wahrung ihrer heiligsten Güter und zur Förderung ihrer gemeinsamen Lebensinteressen treulich die Hand reichen, brüderlich zueinander stehen und miteinander gehen werden.

Wir stehen am Ende unseres Weges, auf dem wir an der Hand des bewährten Führers durch den Wechsel und Wandel vergangener Zeiten in die Tage der schweren und drangsalsreichen Gegenwart gelangt sind.[1] Mit erschütterndem Ernst, wie kaum je zuvor, ergeht unter den Heimsuchungen dieser unserer Zeit an unser Land und unsere Kirche der Buß- und Mahnruf Gottes, ihrer früheren Versäumniß zu gedenken, ob ihrer Erbsünden und Schulden ins Selbstgericht zu gehen und mit erneutem Eifer hingebender Treue ihres von Gott verordneten Berufes zu warten. Es ist Zeit, daß das Gericht anfange am Hause Gottes, heißt es in der Schrift. Wir stehen in einer solchen Zeit, wo das Gericht nicht nur angefangen hat,

1) Wie die Zustände der lutherischen Kirche, nachdem das Gesetz sie den Angriffen gegenüber als recht- und schutzlos hingestellt, thatsächlich sich gestaltet haben, darf im allgemeinen als bekannt angenommen werden. Auf die unerhörte Propaganda, die in den vierziger Jahren Livland betroffen und durch den von einem hochgestellten Russen in einem amtlichen Bericht angewendeten Ausdruck „officieller Betrug" hinreichend charakterisirt ist, ist in letzter Zeit eine ähnliche Invasion in Estland und Kurland gefolgt. Während aber unter dem milden und humanen Regiment Alexander's II. die Rückströmung der reuigen Konvertiten tolerirt und durch Aufhebung des Reversales bei gemischten Ehen der erste Schritt zur Wiederherstellung der Toleranz gethan wurde, ist gegenwärtig dieser Schritt wieder rückgängig gemacht und die schroffste Reaktion eingetreten. In Livland allein befinden sich 50 Pastoren, weil sie, wie alle anderen, die in den J. 1865 — 85 zurückgetretenen 30,000 Konvertiten kirchlich bedienen, auf der Anklagebank. Einer ist bereits in das Innere des Reichs verwiesen. Dazu sind gesetzliche Bestimmungen gekommen, welche Regeln für die Expropriation von Land und Gebäuden zu Gunsten der griechischen Kirche festgestellt, dagegen den Bau lutherischer Kirchen von der Zustimmung der griechischen Geistlichkeit abhängig gemacht haben. Infolge dessen ist der Bau einer lutherischen Kirche in Illukst (Estland) sistirt worden. Als das Aeußerste innerkirchlicher Eingriffe steht das selbstverständlich wirkungslose Verbot von Bibelstunden da, welches von dem estländischen Vice-Gouverneur einem estländischen Pastor gegenüber ergangen ist.

sondern fortgeschritten ist an dem Hause Gottes, das er sich in Livland erbaut hat. Es erzittern seine Mauern bis auf den Grund, und der Herr hat seine Geißel ergriffen, hinauszutreiben, die das Haus Gottes aus einem Bethause zu einem Kaufhause und einer Mördergrube gemacht haben. Geht das Gericht über das Haus Gottes, so vor allem auch über seine Diener ob ihrer Untreue, ihrer Sünde und Versäumniß. Gewaltig ruft der Herr zur Buße, und wir wollen uns beugen unter seine züchtigende Hand. Haben wir es aber aufrichtig und ehrlich gethan, dann dürfen wir auch wieder die Augen aufheben zu den Bergen, von denen uns Hülfe kommt. Wir sehen den Herrn kommen in den Wolken seines Gerichts. Schauen wir in bußfertigem Glauben zu ihm auf, dann sehen wir aber auch in dem Dunkel, das uns umgibt, die Schatten seiner Flügel, mit denen er uns heimlich deckt in seinem Gezelt.

Was der Herr über uns beschlossen hat, wissen wir nicht. Mag sein, daß er zu uns spricht, wie er zu Israel gesprochen Richt. 10, 11 ff.: „Habe ich euch nicht von den Aegyptern, Amoritern und Philistern geholfen, da ihr zu mir schrieet? Noch habt ihr mich verlassen und anderen Göttern gedient; darum will ich euch nicht mehr helfen". Und wo wir auch mit den Kindern Israel sprechen: „Wir haben gesündigt", so müssen wir doch in Demuth weiter sprechen: „Mache du, Herr, es mit uns, wie es dir gefällt". Und mag der Herr uns nach Babel führen, d. h. in die Stadt der Sprachenverwirrung, da wir unsere Harfen an die Weiden hängen und weinen über die Erschlagenen seines Volkes: solange er uns noch auf dem Posten läßt, auf den er uns gestellt, heißt es: „Wer da glaubt, flieht nicht", „Seid stark in dem Herrn und in der Macht seiner Stärke" und „Widerstehet dem Teufel, so fliehet er vor euch".

Wie wir stehen und wie wir arbeiten und kämpfen sollen, das lehrt uns Gottes Wort, das lehrt uns aber auch die Geschichte. Wenn die Bürger unserer Städte, wenn der Adel unseres Landes, wenn die Superintendenten und Hirten der alten Zeit heute unter uns träten, was würden sie uns sagen? Sie würden uns hinweisen angesichts der Angriffe, die wir erfahren, auf den Punkt des Privilegiums Sigismundi Augusti, in dem es heißt: „Sollte aber wider Erwarten von irgendeiner Seite die uns gewährte und zugesicherte Freiheit des Glaubens und Bekenntnisses angetastet werden, so werden wir uns halten an das Wort der Schrift, das geschrieben stehet Apg. 5, 29." Sie würden uns daran erinnern, wie unter der Drangsal polnischer Jesuitenherrschaft Adel und Städte sich die Hand reichten, und sprechen: „Feget die alte Erbsünde der Zwietracht aus und schließt euch zusammen, Patrone und Pastoren und Gemeinden und stehet da Schulter an Schulter und Hand in Hand und sorget nur dafür, daß euer Schild blank und euer Gewissen rein sei im guten Kampf des Glaubens". Sie würden hinweisen auf einen Gotthard Kettler und seine Gehülfen im Ausbau der Kirche und sprechen: „Seid bereit zu Opfern an Gut und Vermögen, Silber und Gold, Bequemlichkeit und Behagen, wo es gilt das Reich Gottes zu bauen in Kirche, Schule und Haus". Sie würden uns erinnern an die ersten Ordnungen der Kirche und sprechen: „Gehet aus von den Kanzeln und Rathsstuben, den Herrenhöfen und Pfarrhäusern hinein in das Volk und ziehet es heran zur Mitbetheiligung

und Mitarbeit an den kirchlichen Dingen, arbeitet an ihnen und pfleget ihrer mit ganzem Ernst und ganzer Treue, daß ihr aufhöret, Pastorenkirche zu sein und immer mehr Volkskirche werdet." Es würden vor uns treten unsere Väter, die bei jedem Wechsel der Herrschaft in erster Linie und vor allen Dingen den Schatz ihres Glaubens gehütet und die Güter ihrer Kirche gewahrt, und zu uns sprechen: „Seid getreu bis in den Tod, treu euerem Glauben und Bekenntniß, treu in der Arbeit, standhaft im Kampf, geduldig im Leiden, und ihr werdet die Krone des Lebens empfangen". Es würden vor uns hintreten ein Knopken, Lange und Samson und alle die Zeugen der evangelischen Wahrheit und sprechen: „Haltet ob dem Worte der Wahrheit und des Lebens und weichet weder zur Rechten, noch zur Linken, nicht auf die Seite der aufklärerischen Menschenweisheit, die die Schätze des Glaubens wegwirft, nicht auf die Seite des schwächlichen Gefühlsglaubens, der die Rechte der Kirche preisgibt; sondern bleibet bei dem, was euch vertraut ist, so werdet ihr euch selig machen und die euch hören". Und vor allem würde vor uns hintreten unser Vater Luther und uns zurufen, was er den livländischen Christen zu Rige, Revell und Tarbthe 1523 zurief, nachdem er Gott gepriesen, daß er seine Wunder bei ihnen angefangen und sie so hoch gesegnet, daß sie von Herzen fröhlich sein Wort als wahrhaftiges Gottes Wort aufgenommen: „So seid dankbar der göttlichen Gnade und erkennt die Zeit euerer Heimsuchung, daß ihr die Gnade Gottes nicht vergeblich empfahet". Und nachdem er ihnen das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo gewaltig verkündigt und den Weg des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung gewiesen schreibt er: „Aber wo ihr an dieser reinen Lehre hangen und bleiben werdet, wird das Kreuz und die Verfolgung nicht außen bleiben. Es werden ungezweifelt auch unter euch Wölfe kommen, wenn zuvor die guten Hirten, so euch Gott jetzo gesandt hat, hinweg kämen. Aber seid beständig und gedenket, daß ihr's nicht besser haben sollt denn euer Herr und Bischof Christus, der auch um solcher Lehre willen gemartert ist. Es wird euch solch Kreuz auch nutz und noth sein, daß es euch bringe eine feste, sichere Hoffnung, damit ihr dies Leben hasset und des künftigen tröstlich wartet, daß ihr dann also in den drei Stücken, Glaub, Lieb und Hoffnung bereitet und vollkommen seid. Unser Herr aber, Jesus Christus, wolle euch voll nun bereiten, stärken und befestigen zu seinem ewigen Reich mit aller Fülle seiner Weisheit und Erkenntniß, dem sei Lob und Dank in Ewigkeit. Amen".

Wo dieses Wort Luther's in unseren Herzen lebendig bleibt, da wirds auch weiter trotz aller Drangsal heißen „Procedit Evangelium in Livonia. Sic mirabilis est Christus".

Die Auferstehung des Fleisches.

Von Ober-Konsistorialrath D. Fr. Düsterdieck in Hannover.

Im dritten Hauptartikel des apostolischen Glaubens bekennt die Christenheit: „Ich glaube eine Auferstehung des Fleisches". Dieselbe Hoffnung des Glaubens wird im dritten Artikel des nicänischen Bekenntnisses in die Worte gefaßt: „Ich glaube eine Auferstehung der Todten"; und unsere Kirche spricht dies Bekenntniß mit Luther's Worten im Katechismus aus: Ich glaube, daß der heilige Geist am jüngsten Tage „mich und alle Todten auferwecken wird". Daß der Ausdruck „Auferstehung des Fleisches" mißverstanden werden kann, nämlich in sinnlicher Weise und im Gegensatze zu dem von dem Apostel Paulus ausgesprochenen Grundgesetze, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können (1 Kor. 15, 50), hat Luther und hat mit ihm unsere Kirche bezeugt, da es im Großen Katechismus heißt, daß jener deutsche Ausdruck „Auferstehung des Fleisches" nicht recht passend sei; richtiger würde man sprechen: „Auferstehung des Leibes oder des Leichnams"; aber, sagt Luther, auf den Ausdruck komme nicht viel an, wenn man nur den richtigen Sinn festhalte. Den richtigen Sinn gibt Luther mit einem einzigen Worte, indem er in der Katechismuserklärung des dritten Hauptartikels uns bekennen lehrt, daß der heilige Geist, der im Anfang als die schöpferische Kraft Gottes über der werdenden Welt schwebte, und der auch die Neuschöpfung der zur seligen Vollendung kommenden Welt ausrichten wird, „einst mich und alle Todten auferwecken wird". Ich glaube, daß ich auferstehen werde. Die freudenreiche Hoffnung unseres Glaubens geht auf die Auferstehung der Person. Leib und Seele sind in unzertrennlicher Einheit der Person verbunden; deshalb kann unsere Hoffnung sich nicht darauf beschränken, daß die Seele, daß der geistige Theil unseres Wesens fortdauern werde, sondern die völlige Befriedigung unserer Sehnsucht, der ganze Triumph unseres Welt und Tod überwindenden Glaubens schließt auch das neue, unvergängliche, zur Herrlichkeit erhobene Leben des Leibes ein. Wir selbst, in unserer ganzen Persönlichkeit, warten der Auferstehung und des ewigen Lebens vor dem Angesichte Gottes unseres Schöpfers und unseres Heilandes, und in der persönlichen Gemeinschaft mit allen seligen Gotteskindern. Dies ist unsere Meinung, wenn wir mit unserer Kirche beten und singen:

Ach Herr, laß dein' lieb Engelein
an meinem End die Seele mein
in Abraham's Schos tragen,
den Leib in seinem Schlafkämmerlein
gar sanft ohn einge Qual und Pein
ruhn bis zum jüngsten Tage.
Alsdann vom Tod erwecke mich,
daß meine Augen sehen dich
in aller Freud, o Gottessohn,
mein Heiland und mein Gnadenthron!
Herr Jesu Christ, erhöre mich, erhöre mich,
ich will dich preisen ewiglich.

Und abermals:

Wenn du die Todten wirst an jenem Tag erwecken,
so thu auch deine Hand zu meinem Grab ausstrecken,
laß hören deine Stimm und meinem Leib weck auf
und führ ihn schön verklärt zum auserwählten Hauf.

Diese Hoffnung der Auferstehung ist ein Trost, mit welchem nur die Gläubigen in Christo Jesu sich aufrichten können, daß sie nicht traurig seien wie die anderen, die keine Hoffnung haben (1 Thess. 4, 13). Auch für uns liegen hier Geheimnisse, die wir in der Zeit unserer irdischen Wallfahrt mit dem Verständniß unseres Glaubens nicht ergründen können, die wir vielmehr erst dann durchschauen werden, wenn wir das Ende des Glaubens, nämlich der Seelen Seligkeit, erlangt haben und vom Glauben zum Schauen durchgedrungen sind. Aber wir haben schon jetzt die gewisse Zuversicht, den kräftigen Trost unserer Hoffnung, während für die Weisen dieser Welt mit ihren eigenen Gedanken das selige Geheimniß unserer Hoffnung so völlig fremdartig und wunderlich erscheint, daß sie es, wie die Männer von Athen, da zu ihnen Paulus von der Auferstehung redete, ihren Spott haben mögen. Die natürliche Weisheit des alten und des auch heute mitten in der Christenheit vorhandenen Heidenthums leidet an einem Grundirrthum, welcher von vornherein die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes unmöglich macht, das ist eine völlige Verkennung der von Gott geordneten Würde der Leiblichkeit.

Es sind im wesentlichen zwei unterschiedliche Gestaltungen, in denen dieser Grundirrthum der natürlich-menschlichen Gedanken sich darstellt. Die Einen betrachten den Leib mit seinen Bedürfnissen und seinen Schmerzen als ein Gefängniß des Geistes; sie meinen, der Stunde sich freuen zu dürfen, da der Geist von den Fesseln des Leibes erledigt wird; sie wollen den von Krankheiten zerrütteten, von der Last des Alters gebeugten Leib, der den Aufschwung des Geistes gehindert hat, mit Freuden dem Tode und der Verwesung überlassen, und die Edelsten unter ihnen sprechen dabei die Sehnsucht des menschlichen Herzens nach Leben aus, indem sie von einer Fortdauer des Geistes, ja von einer Vereinigung der Geister, von einem Zusammenleben und von einer zu immer höherer Vollkommenheit strebenden gemeinsamen Arbeit reden. Aber bei solchen Gedanken, die ja an sich selber gar keinen festen Grund der Gewißheit haben, sondern nur das tiefe, ahnungsreiche Verlangen des nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen aussagen, hat die Hoffnung der Auferstehung, hat die Zuversicht, daß auch der Leib, als ein Samenkorn neuen Lebens, in neuer, verklärter Schönheit sich erheben und mit dem Geiste in bleibender Herrlichkeit wieder vereinigt werden könne, keinen Raum.

Während dieser erste Grundirrthum in der Würdigung der Leiblichkeit spiritualistischer Art ist, tritt uns der andere Grundirrthum in materialistischer Gestalt entgegen, ich meine die Anschauung des alten und des neuen Heidenthums, nach welcher in der Persönlichkeit der Menschen ein besonderes Geistesweſen mit einem ihm eigenthümlichen Leben und Wirken gar nicht vorhanden sein, sondern die gesammte Lebensthätigkeit des Menschen nur leiblich sein soll.

Nach dieser materialistischen Anschauungsweise ist der Leib nicht das Organ, durch welches der Geist wirkt, sondern der Leib mit seinen ihm angehörenden Organen ist die ganze Persönlichkeit, von welcher allein alle Lebensthätigkeit ausgeht. Nach dieser materialistischen Anschauungsweise erscheinen also auch die Gedanken nicht als Bewegungen und Aeußerungen des Geistes, welcher vermöge des geistleiblichen Wesens unserer Persönlichkeit des Gehirns, der Nerven und der anderen Organe des Leibes zu seiner Wirksamkeit sich bedient und in Wechselbeziehung zu dem Leibe steht, ja in gewissem Sinne von den leiblichen Organen abhängig ist, sondern alles, was wir als Lebensäußerung des Geistes verstehen, wird für eine Wirkung der leiblichen Organe ausgegeben. Die menschlichen Gedanken erscheinen als natürliche Absonderungen des Gehirns, als ein Aufleuchten des Phosphors, der zu den Grundstoffen unseres Leibes gehört. Für diese materialistische Anschauung versteht es sich von selbst, daß mit dem Zerfallen des Leibes das menschliche Leben sein völliges Ende erreicht hat. Die Stoffe des verwesenden Leibes werden im Haushalte der Natur zu neuen Verbindungen verwandt; von einer Auferstehung des Leibes zu reden, ist hiernach eine Thorheit.

Die christliche, auf das Wort Gottes Alten und Neuen Testamentes gegründete Anschauung ist eine völlig andere. Der Leib des Menschen ist von Gott gebildet, er ist ein Wunderwerk der göttlichen Macht und Weisheit (Ps. 139, 14 ff.). Durch den lebendigen Odem, welchen Gott dem aus dem Staube der Erde gebildeten Menschenleibe verliehen hat, ist der Mensch eine „lebendige Seele" geworden (1 Mos. 2, 7). Die Seele, welche den menschlichen Leib belebt, ist die Trägerin des aus Gott stammenden, aus göttlicher Gedanken und göttlichen Lebens fähigen Geistes. Die Persönlichkeit des Menschen besteht darin, daß in dem von der Seele belebten, aus dem Staube der Erde gebildeten Leibe — welchen der Mensch mit allen lebendigen Thieren gemein hat — ein Geist wohnt, welchem der Leib als Werkzeug dient. Das Wesen des Menschen ist geistleiblich, durch den Leib übt er seine Wirkung auf die ihn umgebende Welt und herrscht über sie, weil er den Geist aus Gott voraus hat. Solange das irdische Leben währt, empfängt der Mensch auch die überirdischen Gaben und die Kräfte der höheren Welt nicht ohne die Vermittelung des Leibes. Mit dem Ohr des Leibes hört er die Worte des ewigen Lebens, mit dem leiblichen Auge liest er die H. Schrift, deren leibliche Gestalt die Wunder der göttlichen Gnade beurkundet. Die Stirn des Menschenkindes empfängt das Wasser der Taufe, das mit dem Worte Gottes verbunden, ihm geistliche und ewige Güter bringt; und mit dem Munde des Leibes nehmen wir im Sakramente des Abendmahls eine Speise und einen Trank geistlicher, himmlischer Art und unvergänglichen Segens. So können und sollen denn die Glieder unseres Leibes Waffen der Gerechtigkeit sein (Röm. 6, 13), und unser Leib ist ein Tempel des heiligen Geistes (1 Kor. 6, 19), der in uns ist.

Dies ist die eigenthümliche Ehre und Würde des menschlichen Leibes. Aber er ist aus dem Staube der Erde gebildet und von vornherein ist dem Menschen bei seinem Wohnen und Arbeiten auf Erden dies Urtheil Gottes mitgegeben:

„Du bist Erde und sollst zur Erde werden" (1 Mos. 3, 19). Jedes Grab ist eine Bestätigung dieses Gottesspruches; er klingt wider in den wehmüthigen Klagen, daß der Mensch ist wie die Blume des Feldes, die am Morgen frühe blühet und am Abend abgehauen wird und verdorret, und nach dem, was vor Augen liegt, ist freilich nichts anderes zu sagen, als was der Prediger, der ernste Zeuge der Eitelkeit, ausspricht: „Es ist alles von Staub gemacht und wird wieder zu Staub" und abermal: „Der Staub muß wieder zur Erde kommen, wie er gewesen ist, und der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat" (Pred. 3, 20; 12, 7).

Aber ist dies wirklich das letzte Wort? Ich will zunächst nur einige Fragen hinstellen, die aus der menschlichen Sehnsucht nach Leben sich aufdrängen — die rechten, freudenreichen Antworten werden sich nachher auch ergeben. Zunächst aber mag es sich geziemen, daß wir den Geheimnissen der göttlichen Welt- und Gnadenordnung gegenüber unsere demüthigen und doch auch von unvertilgbarer Hoffnung zeugenden Fragen aussprechen.

Das Vergängliche, hat einer unserer großen Dichter wie mit prophetischem Geiste gesagt, das Vergängliche ist nur ein Gleichniß. Wie nun? Was ist das Wirkliche, das Bleibende, von welchem diese aus Staub gemachte Erde und unser aus Staub gebildeter Leib nur ein vergängliches Gleichniß ist? Gibt es etwas Nichtvergängliches, auf welches das Gleichniß des Vergänglichen hinweist und hinleitet, wie kann dann die Linie der Weltentwickelung damit abbrechen, daß der Staub wieder zur Erde komme? wie kann das Menschenleben damit zu seinem vollen Abschluß gelangen, daß der Staub des Leibes wieder zu Staub der Erde werde und der Geist wieder zu Gott komme? Einen solchen jähen Abbruch der Linie, eine solche ungelöste Disharmonie am Schlusse des Menschenlebens haben die Sadducäer angenommen, die da sagten, es sei keine Auferstehung (Matth. 22, 27). Das Urtheil Gottes, daß der Mensch wieder zu Erde werden solle, wie er Erde sei, ist doch erst nach dem Sündenfalle gesprochen und ergeht nicht ohne die Verheißung der Erlösung. Wie nun? Wenn Gottes Gnade die Sünde und den Tod überwinden kann, ist es dann undenkbar, daß seine Wundermacht auch den wieder zu Staub gewordenen Menschenleib, in dem sein Geist gewohnt hat, von neuem gestalte, und daß auch der Leib theilhabe an der Erlösung? Soll der Mund, der in der Zeit des irdischen Lebens mit Gott geredet hat, ewig im Staube verstummen? Soll das Herz, soll das Auge, aus welchem das heilige Feuer der Liebe zu Gott und den Menschen geleuchtet hat, soll die Hand und der Fuß, die fleißig gewesen sind im Dienste der Brüder zur Ehre Gottes, soll der Leib, der mit dem Bade der neuen Geburt genetzt ist und der die Speise und den Trank der Unsterblichkeit genossen hat, im Staube der Erde bleiben? Und wenn Christus der Herr unseres Fleisches und Blutes theilhaftig geworden ist, auf daß er durch den Tod die Macht nehme dem, der des Todes Gewalt hatte (Hebr. 2, 14), wenn er die Gestalt unseres sündlichen Fleisches getragen hat und im Fleische Sünde und Tod überwunden hat (Röm. 8, 2), dürfen wir dann nicht hoffen, daß auch unser Leib zu neuem Leben der vollen Erlösung gelangen werde?

Die letzte Frage führt uns schon an die entscheidende Antwort. Aber ehe ich dieselbe in vollem Zusammenhange und in ihrer festen Begründung darlege, habe ich jetzt auch noch eine andere, über den Bereich des Menschenlebens hinausliegende Frage hinzustellen. Nicht allein der menschliche Leib, sondern die ganze sichtbare Natur, die uns umgibt, ist vom Staube der Erde gebildet und steht unter dem Urtheil Gottes, daß sie wieder zu Staub werden muß. Jede Blume, jeder Baum, deren Blüten, Blätter und Zweige abfallen und vergehen, jeder leichtbeschwingte Vogel im Walde, dessen Gesang am Morgen uns erfreut und der am Abend von einem Raubthier zerrissen unter seinem Neste liegt, ja auch die Felsen der Alpen, die ein Gletscher zerreibt, die der Sturmwind zerbröckelt und die ein tosendes Bergwasser zerwühlt: das alles stellt uns vor Augen, wie die vom Staube der Erde gebildete Kreatur wieder zu Staub werden muß. Wie nun? Ist dies beständige Sterben der Kreatur das letzte Ziel? Ist denn die Schönheit und die Kraft der vergänglichen Kreatur nicht auch ein Gleichniß, eine Weissagung des Unvergänglichen? Kann denn die seufzende Sehnsucht der Kreatur nach Leben nicht dadurch gestillt werden, daß die Wundermacht des Schöpfers auch ihr eine Auferstehung bereitet, einen neuen Himmel und eine neue Erde hervorruft, wo die Freiheit von Sünde und von Tod in gleicher Weise ihre Stätte hat, wie die Kinder Gottes ihre Erlösung gewonnen haben (Röm. 8, 19 ff.)?

Daß sich schon bei der Aufstellung dieser Fragen die freudenreiche Hoffnung unseres Glaubens geltend macht, versteht sich von selbst, weil der Glaube sich niemals verleugnen soll; es kommt nun aber darauf an, daß wir, soweit die Erkenntniß unseres Glaubens reicht, den bestimmten, festen Grund unserer Hoffnung darlegen, wenn wir bekennen: „Ich glaube die Auferstehung des Leibes". Der Grund kann nirgends anders liegen als in den verheißungsvollen Worten und in den Heilsthaten Gottes. Ich könnte auch die Heilsthaten voranstellen und die Worte Gottes als Bezeugungen und Auslegungen der Heilsthaten an zweiter Stelle nennen, ja ich könnte sogleich auf den alles entscheidenden Mittelpunkt, nämlich auf die eine Heilsthat Gottes, die Auferstehung des Herrn, hinweisen und alle andere prophetische und apostolische Bezeugung der Heilsoffenbarung lediglich von diesem Mittelpunkte aus betrachten; aber es mag sich empfehlen, den geschichtlichen Weg, den die Offenbarung Gottes selbst genommen hat, so verfolgen. Vor der Fülle der Zeit, in welcher die Ostersonne über dem leeren Grabe im Garten Joseph's von Arimathia aufgegangen ist, liegt die lange Zeit des Alten Testaments mit dem Harren und Sehnen der Väter, mit den vorbereitenden, weissagenden Zeichen, Thaten und Reden.

Man hat oft darüber gehandelt und gestritten, ob im Alten Testament die Auferstehung des Leibes bezeugt werde oder nicht. Die Sache verhält sich so, daß, je nachdem man die Frage versteht, man mit nein und mit ja antworten kann. Fragt man, ob in den kanonischen Schriften des Alten Testaments die Auferstehung der Todten ausdrücklich bezeugt werde, so muß die Antwort nein lauten; aber wenn wir über das Alte Testament nichts weiter als dies Nein zu sagen wüßten, so würden wir nicht nur dem Apostel Paulus widersprechen,

welcher uns bezeugt, daß Christus auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift (1 Kor. 13, 4; Apg. 13, 33 ff.), sondern auch dem Herrn selbst, welcher den die Auferstehung leugnenden Sadducäern entgegnet: „Ihr irret, und wisset die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes". Der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's, sagt der Herr, ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen (Matth. 22, 29 ff.). Dies ist also das unzweifelhafte Ja aus des Herrn eigenem Munde auf unsere Frage nach der Bezeugung der Auferstehung im Alten Testamente.

Der anscheinende Widerspruch zwischen jenem Nein und diesem Ja ist keineswegs unauflöslich. Im Alten und im Neuen Testamente haben wir zwei unterschiedliche Stufen der Heilsoffenbarung, eine vorbereitende, grundlegende, weissagende Stufe und eine vollkommene, abschließende, alle Weissagung erfüllende Stufe der Offenbarung, aber die Offenbarung Gottes ist eine, widerspruchslose, unzertrennlich zusammenhängende. Der Körper, sagt der Apostel Paulus, ist in Christo; das Alttestamentliche ist nur der Schatten (Kol. 2, 17); aber es ist doch eben dieser Körper, welcher seinen Schatten weissagend und vorbedeutend vorausgeworfen hat. Deshalb können wir von der lichten Höhe des Neuen Testaments aus auf die vorbedeutenden Schatten und die dunkelen Worte des Alten Testaments hinblicken und in den grundlegenden, keimartigen Zeugnissen der alten Propheten schon die Spuren der ganzen Wahrheit erkennen, welche in dem vollen Lichte des Neuen Testamentes uns enthüllt ist Ja, wir können noch mehr sagen. Jene fruchtreichen Keime der Hoffnung, welche durch den Dienst der gottgesandten Propheten schon in dem Alten Bunde niedergelegt sind, haben auch schon vor der Zeit der neutestamentlichen Erfüllung ihre lebendige Triebkraft erwiesen und Blüten getrieben. Denn auf Grund der alttestamentlichen Zeugnisse haben nicht nur die Pharisäer, in scharfem Gegensatze zu den Sadducäern (vgl. Apg. 23, 6 ff.), den Glauben einer Auferstehung angenommen, sondern wir finden die Bezeugung dieses Glaubens auch in den apokryphischen Büchern des Alten Testaments (vgl. 2 Makk. 7, 9. 11. 14. 23. 29; Weish. 5, 16 ff.) und in dem der apokryphischen Literatur nahestehenden Buche Daniel (12, 2).

Es wird jetzt aber erforderlich sein, daß wir einige besonders wichtige Aussagen des Alten Testaments erwägen, um zu erkennen, inwiefern wir urtheilen dürfen, daß im Alten Testamente die Auferstehung der Todten noch nicht bezeugt sei und andererseits diese Hoffnung doch begründet sei.

Wenn im Buche Hiob (19, 25 ff.) das wirklich stände, was wir in unserer Luther'schen Uebersetzung lesen, so würde hier das allerbestimmteste Zeugniß über die Auferstehung vorliegen. „Ich weiß", so lautet es in unserer deutschen Bibel, „daß mein Erlöser lebt, und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken; und werde danach mit dieser meiner Haut umgeben werden, und werde in meinem Fleische Gott sehen. Denselben werde ich mir sehen und kein Fremder". Aber diese Worte finden sich in dem hebräischen Grundtexte nicht, sondern kommen aus der lateinischen Uebersetzung des Kirchenvaters Hieronymus, und es ist uns völlig unbekannt, worauf er diese Uebersetzung der Verse in Hiob gegründet habe. Durch die lateinischen Kirchenväter, wie den des Hebräischen unkundigen

Augustin, sind die Worte des Hieronymus der katholischen Kirche empfohlen, und so sind sie auch zu uns, auch in unsere symbolischen Bücher (Form. conc. I, 10, p. 573, Hase) gekommen. Viele griechische Väter kennen sie nicht, und der Bischof Chrysostomus bezeugt ausdrücklich, daß Hiob von der Auferstehung nichts wisse. Wir müssen ferner auch sagen, daß jene Worte in ihrem derb sinnlichen Laute zu einer Vorstellung Anlaß geben können, welche der evangelischen Grundregel daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können (1 Kor. 15, 30) widerstreiten würde. Deshalb hat auch das Bekenntniß unserer Kirche in den symbolischen Büchern dem grobsinnlichen Verständniß gewehrt, und unsere Landessynode hat in dem neuen Gesangbuche den Vers des Liedes „Jesus, meine Zuversicht", welcher zu einem solchen Verständniß treiben würde, nicht aufgenommen.

Die Gebetsworte des 16. Psalms: „Du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen, und nicht zugeben, daß dein Heiliger verwese", bezeugen nicht unmittelbar die Auferstehung des Leibes, sondern die gewisse Zuversicht, daß Gott seinen Heiligen vor dem drohenden Tode bewahren werde. Die hohen Worte des Propheten Jesaja (26, 19): „Deine Todten werden leben und mit dem Leichnam auferstehen. Wachet auf und rühmet, die ihr lieget unter der Erde; denn dein Thau ist ein Thau des grünen Feldes. Aber das Land der Todten wirst du stürzen": sie sind wie das 37. Kapitel des Propheten Ezechiel eine Gleichnißrede von der Wiederherstellung des in der Gefangenschaft wie in Todesbanden schmachtenden Gottesvolkes, eine sinnbildliche Rede, welche die Neubelebung der Gottesgemeine darstellt; sie schildern ein Gnadenwunder, welches der treue Gott, der allmächtige, ausrichten wird, der, wie Ezechiel sagt, auch die das Feld bedeckenden Todtengebeine mit seinem Odem zu neuem Leben bringen kann.

Unmittelbare, die Hoffnung der Auferstehung ausdrücklich verkündende Zeugnisse haben wir hier nicht; auch angesichts dieser prophetischen Reden müssen wir urtheilen, daß das Alte Testament die Glaubenslehre von der Auferstehung noch nicht verkündet; aber wir würden dem Alten Testamente und seiner noch verhüllten, aber der neutestamentlichen Klarheit zustrebenden Hoffnung in der engherzigsten Beschränktheit entgegentreten, wenn wir weiter nichts als diese Verneinung auszusprechen hätten, wenn wir nicht auch schon im Alten Bunde das Ja des hoffnungsreichen Glaubens, für welches der Herr selbst und seine Apostel uns das Ohr öffnen, vernehmen könnten. Nachdem die Siegel von dem Grabe des Herrn gesprengt sind, sind auch alle Siegel, welche die alttestamentliche Offenbarung noch verschlossen hielten, gelöst. Jetzt begreifen wir, daß die Gotteworte bei den Propheten Jesaja und Ezechiel unter der Hülle des Gleichnisses den Fruchtkern der wirklichen Auferstehungshoffnung in sich bergen; die Wahrheit des Gleichnisses beruht auf der Wahrheit der Sache. Der Erlöser, auf welchen Hiob traut und baut, ist der lebendige Gott, der ewige Urquell alles Lebens und alles Heils, der, wie der Herr uns erinnert, ein Gott nicht der Todten, sondern der Lebendigen ist. Ist in ihm die Fülle heiliger Gnade, welche eine Erlösung von der Sünde schafft, einer Gnade, welche das Gottesvolk aus dem Grabe der Verbannung in fremdem Lande (Ezech. 37, 12) herausholen

kann und will, so wird dieselbe Leben wirkende Gnade auch den leiblichen Tod, den bitteren Sold der Sünde, überwinden und die Siegel des Grabes lösen, das den von Gottes Hand gebildeten Leib umschließt. Ahnungsvolle Vorzeichen von der Auferstehung der Todten hat Gott auch dem alten Bundesvolke an seinen Weg gestellt. Elias und Elisa, die Propheten, haben in der Kraft des lebendigen Gottes Todte erweckt: die vorausgeworfenen Lichtschatten von der großen neutestamentlichen Heilsthat, welche unsere Hoffnung unerschütterlich begründet.

Diese Heilsthat Gottes ist die Auferstehung des Herrn. Christus ist um unserer Sünde willen gestorben und begraben und um unserer Gerechtigkeit willen am dritten Tage auferstanden (1 Kor. 15, 3 ff.). So ist er der Erstling geworden unter denen, die da schlafen; seine Auferstehung ist Grund und Ursache für die Auferstehung aller Menschen, auch derjenigen, welche nicht zum Leben, sondern zum Gerichte auferstehen; denn gleichwie sie in Adam alle sterben, also werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden (1 Kor. 15, 22). Die Gewalt des Todes, welchem schlechthin alle Menschen verfallen sind, weil sie allzumal Sünder sind, ist für schlechthin alle Menschen gebrochen, weil Christi Erlösung über das ganze Reich der Sünde den völligen Sieg gewonnen hat. Christi Auferstehung ist die Oeffnung schlechthin aller Gräber. Die erlösende Macht der Gnade Gottes in Christo ist für alle vorhanden, auch für die, welche sie verwerfen; die Bande des Todes sind für alle zersprengt, weil Christus, das Haupt aller, aus dem Grabe auferstanden ist, auch für diejenigen, welche um ihres auferstandenen, aber von ihnen verworfenen Herrn willen aus den Banden des leiblichen Todes hervorgerufen werden, um den ewigen Banden der Finsterniß zu verfallen (Jud. 6). In der göttlichen Welt- und Gnadenordnung gibt es nur eine Ursache der Auferstehung aller Adamskinder, nämlich die Auferstehung des anderen Adam.

Die ganze apostolische Schrift des Neuen Testaments ist ein vielstimmiges, aber völlig einheitliches Zeugniß von der Auferstehung des Herrn und von unserer hierauf gegründeten Hoffnung unserer Auferstehung und unseres Lebens. Die Apostel nennen sich Zeugen seiner Auferstehung, das ist der Inbegriff ihres Amtes (Apg. 1, 22). Und diese Predigt wird für die Gemeinde nach allen Beziehungen der Pflicht, des Trostes, der Hoffnung hin gewandt. Weil wir mit Christo gestorben, begraben und auferstanden sind schon in der Taufe, so müssen wir in einem neuen Leben wandeln; weil Christus, der auferstandene, nun zur Rechten des Vaters sitzt und uns zu sich nehmen will, so müssen wir trachten nach dem, das droben ist. Die Hoffnung unserer eigenen Auferstehung in der Kraft der Auferstehung Christi ist unser Muth und unser Friede bei unserem eigenen Sterben und unser Trost an den Gräbern der Unserigen. Die Botschaft von der Auferstehung des Herrn ist der Mittelpunkt der ganzen apostolischen Predigt an Juden und Heiden; diese Botschaft bringt Petrus dem heilsbegierigen Kornelius (Apg. 10, 40), wie Paulus sie den weisheitsstolzen, spottenden Griechen auf dem Markte zu Athen bringt (17, 31). Die frohe Botschaft, daß der Herr wahrhaftig auferstanden ist, ist der Fundamentalartikel des christlichen Glaubens, der Grundbau der christlichen Kirche. Und mit der Auferstehung des Herrn steht

unsere eigene Auferstehung in dem engsten, unauflöslichen Zusammenhange. Den Zweiflern in Korinth, welche in Gefahr standen, den Glauben an die allgemeine Auferstehung der Todten zu verlieren, schärft der Apostel die Erinnerung ein, daß auch Christus nicht auferstanden sei, wenn es überhaupt eine Auferstehung nicht gebe (1 Kor. 15, 13); dann aber sei die apostolische Predigt vergeblich, ja eine Lügenpredigt; dann sei der Glaube der Christenheit eitel, grund- und haltlos; dann gebe es keine Vergebung der Sünden, kein Leben und Seligkeit.

Die Apostel deuten uns aber auch, soweit das gottselige Geheimniß unserem Glauben gedeutet werden kann, den unauflöslichen Zusammenhang unserer eigenen Auferstehung und der Auferstehung des Herrn. Schon im Vorhergehenden habe ich auf diesen Zusammenhang hinweisen müssen; es ist aber der Wichtigkeit der Sache entsprechend, daß wir uns noch einmal zusammenfassend vergegenwärtigen, warum die gewisse Hoffnung der eigenen Auferstehung in der Auferstehung unseres Herrn begründet ist.

Nach verschiedenen Seiten hin deuten uns die Apostel diesen Zusammenhang, aber es ist immer ein alles entscheidender Hauptpunkt, von welchem die besonderen Beziehungen und Begründungen ausgehen und abhängen. Weil unser Tod, die bittere Scheidung von Leib und Geist, und weil das Zerfallen unseres Leibes in den Staub der Erde der Sünde Sold ist, so kann die Ueberwindung unseres Todes und die Auferweckung unseres Leibes nur eine Frucht der erlösenden Gnade Gottes in Christo sein, welche viel mächtiger geworden ist als die Sünde (Röm. 5, 70). Die Vergebung der Sünde ist unser Leben, ist der Grund unserer Auferstehung. Die vollbrachte Erlösung der Welt hat alle Gräber gesprengt. Wie Christus um unserer Sünde willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt ist (Röm. 4, 25), so wird an uns die Kraft und Wirkung der Sünde und Tod überwindenden Erlösung offenbar, indem wir aus dem Tode zu neuem Leben erweckt werden (2 Kor. 4, 14; 1 Thess. 4, 14).

Diese eine evangelische Grundwahrheit wird nun aber von den Aposteln in mancherlei Weise ausgelegt und angewandt. „So nun der Geist des, der Jesum von den Todten auferweckt hat, in euch wohnet", schreibt Paulus an die Römer (2, 11), „so wird auch derselbige, der Christum von den Todten auferweckt hat, euere sterblichen Leiber lebendig machen, um des willen, daß sein Geist in euch wohnet". Unser Leib, sagt der Apostel, ist dem Tode verfallen um der Sünde willen, aber um der Gnade der Vergebung, um der Rechtfertigung willen haben wir den Geist Gottes in uns, nämlich den Geist dessen, der Christum auferweckt hat, und der eben deshalb unsere sterblichen Leiber auferwecken wird, weil sein Geist in uns wohnt. Unser Leib, welcher ein Tempel des heiligen Geistes ist (1 Kor 6, 19), welcher das Wasser der Taufe und das Sakrament des Altars empfangen hat, soll nicht eine Beute des Todes und der Verwesung bleiben. Ja, der Apostel spricht das kühne Wort, daß unsere Leiber Christi Glieder sind (1 Kor. 6, 15), weil Christus mit seinem Geiste in uns lebt. Das ist die Bürgschaft auch unserer Auferstehung. „Christus ist der Erstling geworden unter denen, die da schlafen", schreibt Paulus an die Korinther (1 Kor. 15, 20). Er

gehört zu uns, und wir gehören zu ihm. Er bricht die Bahn des Lebens, und wir folgen ihm nach, der uns nach sich zieht (vgl. Joh. 12, 32). Er ist das Haupt, und wir sind die Glieder seines Leibes, nämlich der großen Gemeinde der Gläubigen (Eph. 4, 15 ff), deshalb haben wir theil an der Herrlichkeit seines unvergänglichen Lebens. Er hat die Gestalt unseres sündlichen Fleisches getragen (Röm. 3, 3); er ist allerdings uns, seinen Brüdern, gleich, unseres Fleisches und Blutes theilhaftig geworden, und wie sein heiliger, von keiner Sünde befleckter Leib ohne die Verwesung zu sehen aus dem Grabe hervorgegangen ist, so hat er dadurch für uns die Macht des Todes gebrochen, unsere Gräber aufgethan und uns von der Furcht des Todes erlöst (Hebr. 2, 14 ff.).

So zeigt uns das apostolische Wort, indem es die große Heilsthatsache der Auferstehung des Herrn deutet, den festen Grund unserer Hoffnung, daß auch wir aus den Gräbern hervorgerufen werden sollen. Aber die Offenbarung im Worte Gottes geht noch weiter; die Frage: „Wie werden die Todten auferstehen, und mit welcherlei Leibe werden sie kommen?“ (1 Kor. 15, 35) bleibt nicht ohne ausreichende Antwort. Den thörichten Meinungen, welche der Vorwitz der Menschen ausgebildet hat, wehrt der Apostel mit strafendem Ernste. „Du Narr“, sagt er, „das du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn“. Hat man sich doch darüber allerlei Gedanken und Sorgen gemacht, wie der Auferstehungsleib beschaffen sein werde, wenn im irdischen Leben etwa ein Glied des Leibes verstümmelt oder vernichtet sei, ja man ist in den thörichten Gedanken so weit von der Einfalt des Evangeliums abgeirrt, daß man sogar überlegt hat, was dann aus den abgeschnittenen Haaren und Nägeln werden möchte. Solchem Vorwitz gegenüber gilt das strafende Wort des Apostels. Wie wir uns den Auferstehungsleib nicht vorstellen sollen, ist uns in dem Worte Gottes viel deutlicher gesagt, als die Offenbarung über die wirkliche Beschaffenheit des Auferstehungsleibes lautet und lauten kann. Es handelt sich ja um ein Geheimniß der zukünftigen Welt, welches über unser irdisches Verständniß weit hinausliegt. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkelen Worte; jetzt erkennen wir es stückweise, aber wir werden es erkennen, gleichwie wir erkannt sind, wenn wir vom Glauben zum Schauen durchgedrungen sind.

Nach dem Grundgesetze, welches der Herr selbst und nach ihm sein Apostel ausgesprochen hat (Matth. 22, 30; 1 Kor. 15, 50), wird der Auferstehungsleib nicht irdischer Art, nicht Fleisch und Blut sein. Das Irdische, das Sinnliche, das Sterbliche wird abgethan sein. Aber das ist das heilige Geheimniß, daß unser irdischer, in Staub zerfallender Leib gleichsam das Samenkorn ist, aus welchem der neue Leib hervorblüht. Gott gibt einem jeglichen Samen, der in den Schos der Erde gelegt wird, seinen eigenen Leib (1 Kor. 15, 38). Aus dem Samen des irdischen Körpers bildet er den himmlischen Körper, aus dem verweslichen Leibe den unverweslichen, aus dem in Unehre, in Schwachheit Gesäeten das in Herrlichkeit und in Kraft Auferstehende, aus dem natürlichen Leibe einen geistlichen Leib. So spricht der Apostel in armer menschlicher Rede das selige Geheimniß unseres Glaubens und unserer Hoffnung aus. Für unser irdisch-menschliches Verständniß klingt es wie ein Widerspruch in sich selbst, wenn der

Apostel von einem geistlichen Leibe redet. Das Geheimniß wird uns auch nicht gelöst, wenn der Apostel den geistlichen Leib als einen verklärten Leib, ähnlich dem verklärten Leibe Jesu Christi des Herrn uns deutet (Phil. 3, 21), oder wenn der Herr selbst sagt, daß wir in der Auferstehung gleichwie die Engel Gottes sein werden. Unser Glaube hält sich an die Kraft Gottes, welcher unsere Gräber öffnen und uns zu neuem Leben führen wird, an den Heiland, welcher unseren nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe, nach der Wirkung, damit er kann auch alle Dinge ihm unterthänig machen. Wir warten, wie der Apostel Paulus das Geheimniß deutet (2 Kor. 5, 1 ff.), auf einen himmlischen, von Gott bereiteten Leib, den er im Gegensatz zu dem irdischen Leibe einen nicht mit Händen bereiteten, einen ewigen nennt. Auf eine solche Leiblichkeit läßt er uns hoffen, indem er erklärt, daß wir, wie im irdischen Leben der Leib eine Behausung oder ein Kleid der Seele ist, so auch in jenem Leben nicht „nackt" sein, sondern die Behausung oder die Bekleidung des himmlischen Leibes empfangen werden.

Im Zusammenhange mit der eben dargelegten Lehre der H. Schrift über die Beschaffenheit unseres Auferstehungsleibes habe ich noch zwei Punkte kurz zu berühren. Erstlich gibt uns das Wort Gottes über diejenigen Auskunft, welche in ihrem Leibesleben den großen Tag der Wiederkunft des Herrn, an welchem der Ruf der Auferstehung über die Erde ergehen wird, erschauen werden. Sie werden verwandelt werden, sagt die Schrift (1 Kor. 15, 51). Denn auch ihnen gilt das Grundgesetz, daß Fleisch und Blut nicht eingehen könne in das Reich Gottes. Haben sie ihren irdischen Leib nicht abgelegt und als ein verwesliches Samenkorn dem Grabe überlassen, so hat des Herrn Macht eine andere Weise, die nichtigen Leiber seiner Gläubigen zu verklären. Er wird die irdischen, verweslichen Leiber, ohne daß sie den Tod schmecken und die Verwesung sehen, in Herrlichkeit verklären, daß auch die bei seiner Zukunft Uebergebliebenen bei ihm seien ewiglich.

Der zweite Punkt, den ich wenigstens mit einem Worte berühren möchte, betrifft die Frage nach der Beschaffenheit der Leiber derjenigen, welche nicht zum Leben, sondern zum Gericht der Verdammniß auferstehen. Es wird uns überhaupt schwer, uns eine Vorstellung von dem Leben der Verdammten, das doch kein Leben ist, zu machen. Wenn wir aber fragen wollen, mit welchen Leibern dieselben auferstehen und an ihren Ort gehen werden, so gibt uns die H. Schrift hierauf gar keine Antwort. Hier in der Zeit bleibt dies Geheimniß uns verborgen. Was wir nach der Erkenntniß unseres Glaubens unbedenklich aussagen können, ist nur dies, daß die Auferstehungsleiber der Verworfenen nicht verklärt, nicht dem verklärten Leibe des Herrn ähnlich sein können. Weitergehende Vorstellungen, die etwa ein Theolog sich bilden mag, lasse ich billig dahingestellt sein, weil ihnen der sichere Schriftgrund fehlt.

Aber festen Grund der Schrift haben wir noch für ein wichtiges Stück der Lehre von der Auferstehung: das Wort Gottes, aus des Herrn und aus seiner Apostel Munde, sagt uns ganz bestimmt, wann die allgemeine Auferstehung aller Todten geschehen werde, nämlich am jüngsten Tage, da der Herr wiederkommen

wird in der Herrlichkeit seines Vaters, zu richten die Lebendigen und die Todten. Auf seinen Allmachtsruf, der durch der Engel Dienst an alle, die in der Erde schlafen, ergeht, wird die Erde und wird das Meer seine Todten geben, und sie werden alle zumal vor dem Herrn, dem Richter der Welt, versammelt werden. Mit vollster Uebereinstimmung bezeugt die H. Schrift einen großen Tag der allgemeinen Auferstehung. Es ist ein Mißverständniß, wenn man aus dem 20. Kapitel der Offenbarung Johannis eine zweifache Auferstehung entnehmen will, und wenn man im Widerspruche mit der klaren Lehre der ganzen Schrift und im Widerspruche gegen unser Bekenntniß (Augustana Art. 17) zwischen die erste und die zweite Auferstehung ein tausendjähriges Reich einsetzt. Die dichterisch-prophetischen Schilderungen der Offenbarung Johannis dürfen wir nicht als feste Lehrbestimmungen auffassen. Die Auferstehung der Gerechten, von welcher der Herr redet (Luk. 14, 14), ist nicht eine besondere, vor der allgemeinen Auferstehung liegende Auferweckung der Gerechten allein, sondern geschieht an dem einen Tage der allgemeinen Auferstehung, an welchem die Gerechten zu ihres Herrn Freude eingehen Auch die heilige Ordnung in dem wundervollen Laufe der letzten Dinge, die der Apostel Paulus 1 Kor. 15, 23 anzeigt, enthält nichts weniger als eine doppelte Auferstehung.

Hiermit bin ich zum Schlusse angelangt. Nur wenige Worte noch habe ich hinzuzufügen, um auf die sittliche Bedeutung dieser Glaubenslehre hinzuweisen. Ich denke nicht nur an die allgemeine Bedeutung, welche der Hinblick auf das kommende Gericht, welche die Hoffnung, ewig bei dem Herrn zu sein in unvergänglicher Freude, für unser sittliches Leben hier in der Zeit haben muß — denn wer solche Hoffnung hat, der reinigt sich, gleichwie Er auch rein ist (1 Joh. 3, 3) — sondern ich habe dies Besondere vor Augen, daß unser Glaube an die Auferstehung des Leibes in uns, daß ich so sage, den Respekt vor unserer eigenen und des Nächsten Leiblichkeit einschärfen, die zarte, keusche, heilige Scheu vor dem Mißbrauch und vor der Verletzung des Leibes, der ein Samenkorn für das ewige Leben ist, gewähren muß. „Ihr seid theuer erkauft", sagt die Schrift (1 Kor. 6, 20), „darum so preiset Gott an euerem Leibe und in euerem Geiste, welche sind Gottes."

Frömmigkeit und Kirchlichkeit.

Von Pfarrer Dr. th. **Th. Schott.**

Wenn bei uns über die Abnahme des Christenthums, d. h. der christlichen Frömmigkeit geklagt wird, so ist das im allgemeinen gewiß begründet. Vielfach beruht es aber doch, genauer besehen, auf Mißverstand: es ist zunächst nur Abnahme der Betheiligung am christlichen Gemeindeleben, d. h. der Kirchlichkeit, wobei immerhin noch ein stärkeres oder schwächeres Element subjektiv christlichen Sinnes und Lebens vorhanden ist. Dieses Auseinandertreten von christlicher Frömmigkeit und Kirchlichkeit, an sich psychologisch begründet und von jeher im

christlichen Volksleben erscheinend, ist für uns auch zeitgeschichtlich noch besonders begreiflich. Das ganze öffentliche Gemeinleben, auch, das kirchliche, hat in neuerer Zeit durch außerordentliche Impulse so tiefgreifende Wandlungen erfahren, daß es dem Denken und Fühlen des Einzelnen vielfach fremd, unfaßbar gegenübersteht. Umgekehrt ist durch die kulturgeschichtliche und politische Entwickelung das individuelle Geistesleben so bedeutend umgeprägt und gesteigert worden, daß der Gesammtorganismus, auch der kirchliche, mit seinen Ordnungen und Erscheinungen dasselbe nicht mehr einschließen und bewältigen kann. Es müssen also — das ist die eigenthümliche Aufgabe solcher epochemachenden Uebergangszeiten — die christliche Kirche und das christliche Ich unter den Neubildungen unserer Zeit erst sich selbst in ihrem wahren Wesen und dadurch dann auch in ihrem richtigen Verhältniß zu einander wieder finden. Für diese Klärung können vielleicht die folgenden Bemerkungen über das Verhältniß, worin die praktischen Erscheinungsformen jener zwei Prinzipien, also christliche Frömmigkeit und Kirchlichkeit, zueinander stehen, einige bescheidene Fingerzeige geben.

Vor allem werden wir festhalten müssen, daß beides nicht dogmatische, sondern rein ethische Begriffe sind, bei denen es sich um eine bestimmte Bethätigung des Christenthums handelt. Beide müssen also etwas sein, das innere Gesinnung und äußeres Verhalten umfaßt; aber nicht bloße Tugenden, da sie ja nicht blos einzelne Lebensbeziehungen, sondern das ganze Leben einschließen, vielmehr — wie ich dies alles am besten ausdrücken zu können meine — zweierlei Lebenshaltung.

Der Begriff des Frommen zunächst hat anerkanntermaßen sein Wesenselement im eigentlich Religiösen, d. h. im Verhältniß zu Gott. Fromm sein heißt: leben in Gott; christlich fromm sein: leben in Gott durch Christum. Christliche Frömmigkeit ist demnach die Haltung des Lebens, daß es mit seiner ganzen Bewegung, innerlich und äußerlich, entscheidend bestimmt ist durch das persönliche Verhältniß zu Gott in Christo.

Je lebendiger aber dies Verhältniß besteht, desto stärker ist damit das Bewußtsein gegeben, daß man von Gott aus, durch eine Willensthat Gottes darein versetzt und also auch nur so darin ist, wie es diese Willensthat Gottes geordnet hat, nämlich daß man darin nicht für sich allein steht, sondern mit einer Gemeinschaft religiös Gleichgestellter, mit welcher man eben darum in diesem religiösen Verhältniß nothwendig zusammengehört, ja ohne welche man auch selbst in dasselbe gar nicht gekommen wäre und in demselben stehen könnte. Der Christ, in dem Maße, als er das wirklich ist, weiß sich also in seinem religiösen Verhältniß zu Gott nur mit der Kirche, durch und für die Kirche. Und zwar ist das wie überhaupt, so speciell hier nicht die „eigentliche, geistliche" oder, wie man wol auch sagt, „unsichtbare" Kirche; sondern da es sich ja in der Frömmigkeit um ein praktisches Verhalten des wirklichen lebendigen Christen handelt, so ist es auch ganz bestimmt die äußere wirkliche Kirche, die da in Betracht kommt. Zur idealen unsichtbaren Kirche gibt es gar kein wirkliches Verhalten, und wenn die Vernachlässigung der empirischen Kirche sich darauf zurückziehen will, so ist das mit seltenen Ausnahmen lediglich bewußte oder unbewußte Ausflucht.

Hat demnach die kirchliche Gemeinschaft die Bedeutung des Bodens, auf welchem das persönliche religiöse Verhältniß zu Gott sein wirkliches Dasein gewinnt, so muß das auch für die praktische Lebenshaltung des Christen zur entsprechenden Geltung kommen. Das darf nun aber nicht so geschehen, daß die allbestimmende Bedeutnng des religiösen Verhältnisses zu Gott in eine allbestimmende Bedeutung des Verhältnisses zur Kirche umgesetzt oder zu einer solchen näher bestimmt würde — jenes wäre der römische, dieses der hochkirchlich missourische Irrthum — sondern jene allbestimmende Bedeutung des religiösen Verhältnisses zu Gott soll nur durch das Verhältniß zur Kirche ihre praktische Ergänzung bekommen in der Weise, daß ihr dort die eigentliche Basis und Sphäre, die specielle Art und Richtung ihrer Verwirklichung angewiesen, d. h. ihre praktische Gestaltung regulirt wird. Oder auf unsere obigen Bestimmungen angewendet: die Haltung des christlichen Lebens, die dasselbe ganz durch das Verhältniß zu Gott bestimmt sein läßt, d. h. die christliche Frömmigkeit muß in ihrem Selbstvollzug gestaltet werden durch eine andere Lebenshaltung, welche jenes religiös bestimmte Leben überall in die Bedingungen und Ordnungen der kirchlichen Gemeinschaft eingehen und darin verlaufen läßt. Dies letztere ist Kirchlichkeit im evangelischen Sinn. Daraus erhellt nun zweierlei: einmal daß Kirchlichkeit nicht eine selbständige Lebensrichtung neben der Frömmigkeit, sondern nur die richtige Gestalt der frommen Lebensrichtung ist; und sodann daß im wahren Sinne Frömmigkeit so wenig ohne die Gestalt der Kirchlichkeit, wie Kirchlichkeit ohne den Inhalt der Frömmigkeit sein kann. Daß es einen Grad von Frömmigkeit gebe, welcher die Kirchlichkeit entbehrlich machen, und ein Maß von Kirchlichkeit, welches die Frömmigkeit ersetzen könnte, ist eines so sinnwidrig wie das andere. Je frömmer einer ist, desto kirchlicher muß er sein, und umgekehrt.

Nun findet sich aber thatsächlich nicht selten eine christliche Lebenshaltung, welche wenn auch nicht als die wahre, doch als wirkliche Frömmigkeit anerkannt werden muß, und doch alle Kirchlichkeit bewußt oder unwillkürlich ausschließt. Und ebenso findet sich eine christliche Lebenshaltung, welche zwar nicht die echte, aber doch eine wirkliche aufrichtige Kirchlichkeit ist, aber der persönlichen innerlichen Frömmigkeit mehr oder weniger entbehrt. Es muß also möglich sein, sowol wirkliche Frömmigkeit ohne kirchliche Haltung zu haben, als auch wirklich kirchliche Haltung ohne Frömmigkeit zu üben. Das liegt denn auch schon in der Natur der Sache. Das religiöse Verhältniß zu Gott, das den bestimmenden Inhalt der Frömmigkeit bildet, erlangt ja, obwol durch die Kirche vermittelt und getragen, doch im einzelnen Christen eine relative Selbständigkeit; ja man wird sagen müssen: nur in dem Maße, als es zu einer solchen Selbständigkeit kommt, wird und ist der Christ ein wahrer Christ. Soll nun überdies, wie oben bemerkt, die Kirche für das Bewußtsein des Christen nicht die allbestimmende Macht, sondern nur der tragende Boden seines Christenlebens sein, so kann der Christ sehr leicht dazu kommen, daß er, wol auch noch durch andere in ihm oder der Kirche liegende zufällige Momente mit veranlaßt, jenes Ziel des vollen Christenthums auf die anscheinend richtige Weise rein selbständig subjektiver Ausgestaltung seines christlichen Verhältnisses zu Gott mit möglichster Fernhaltung jedes bestimmenden Ein-

flusses der Kirche zu erreichen sucht, was dann aber thatsächlich naturgemäß in die unrichtige Weise der Loslösung von der Kirche auch als dem Boden der christlichen Lebensbewegung umschlagen muß. Mit dieser unkirchlichen Frömmigkeit gleicht das christliche Leben einem von seiner Hauptquelle abgeschnittenen Fluß: es wird, da es ja inzwischen noch andere Zuflüsse aufgenommen, auch in seinem Bette eigene Quellen hat, nicht zu fließen aufhören; aber es wird abnehmen und die ursprüngliche christliche Art seines Inhalts verlieren.

Umgekehrt haftet doch der Christ, bewußt oder unbewußt, thatsächlich an der kirchlichen Gemeinschaft als dem Nährboden und der Bewegungsbasis seines Christenthums; und je völliger er in und mit der Kirche lebt, desto richtiger gestaltet sich sein Christenleben. Ist er sich nun auch noch erfahrungsmäßig bewußt, daß sein christliches Verhältniß zu Gott nur durch die Gotteskräfte der Kirche, ohne sein Zuthun, ja vielfach wider sein eigenes Ich in ihm gewirkt und großgezogen worden ist, so kann er, auch wieder durch zufällige Umstände, persönliche und kirchliche, mitbestimmt, leicht darein gerathen, das echte Christenthum auf dem anscheinend sachgemäßen Wege rein passiver Selbstüberlassung an die Kirche, mit Fernhaltung jeglichen bestimmenden Einflusses seiner subjektiven Persönlichkeit anzustreben, was aber dann unwillkürlich in einen ganz falschen Verzicht auch auf alle subjektiv persönliche Verselbständigung seines religiösen Verhältnisses zu Gott ausarten muß. Bei dieser unfrommen Kirchlichkeit gleicht das Christenthum einem Gewässer, das sich zu keinem lebendigen Fluß entwickelt. Es wird nicht völlig versiegen, weil es ja immer noch aus seiner Ursprungsquelle Nahrung zieht, d. h. weil die kirchlichen Ordnungen, worin es sich bewegt, christliche Lebenskräfte enthalten, die auch bei solch passiver Hingebung doch etwas wirken müssen; aber es wird stagniren und versumpfen, wird sich mit dem schlechten Natur- und Weltboden vermischen und aufhören, triebkräftiges christliches Leben zu sein.

Es bedarf nur der Andeutung, daß die erstere Einseitigkeit einer unkirchlich subjektiven Frömmigkeit diejenige Ausartung des Christenthums ist, die sich am leichtesten an die protestantische Fassung desselben anhängt, während die andere Verirrung einer unfrommen Kirchlichkeit noch viel unmittelbarer mit der katholischen Auffassung gegeben ist.

Zur vollen Würdigung beider aber wird es nothwendig sein, auch noch ihre treibenden Ursachen und ihre nothwendigen Folgen ins Auge zu fassen. So erklärlich beide Ausartungen sind, so liegt der letzte Erklärungsgrund doch nur in der sündigen Verkehrtheit, und zwar recht eigentlich in der sündigen Selbstsucht der menschlichen Natur, darin, daß diese es in beiden Fällen nicht zu der eigentlichen That des Christenthums, zur vollen persönlichen Selbsthingabe an Gott, welche alles Eigene aufgibt, kommen läßt, sondern sich von dem eigenen natürlichen Lebensinhalt und Recht etwas zu reserviren sucht.

Bei der unkirchlichen Frömmigkeit zunächst ist es mehr das eigentliche innere Ich, das man sich unbeeinträchtigt zu wahren sucht. Man kommt Gott schon nicht mit der vollen eigenen Persönlichkeit entgegen, und darum trifft man auch nicht voll mit dem eigentlich Persönlichen in Gott, mit dem Willen Gottes zu-

sammen, sondern drückt sich daran vorbei. Man verkennt, daß es der Heilswille Gottes auf ein organisches Ganze, auf eine Menschheit, ein Reich Gottes abgesehen, und daß er sich grundlegend verwirklicht hat in einer Gemeinde, als deren Haupt allein und folglich auch für deren Glieder allein Christus der Heiland sein will und kann. Und auch gegenüber dieser Gemeinde wieder macht sich dieselbe Selbstbehauptung geltend: man will sich nicht durch ihre gemeingültigen Ordnungen in seiner individuellen Art und Richtung beschränken und stören lassen. Da erscheint also der natürliche Sinn als selbstischer Ungehorsam. Eine scheinbare Stütze schafft sich diese Haltung noch besonders durch den Hinweis auf die thatsächlichen Mängel der empirischen Kirche. Man ist sich also gewissermaßen selbst zu gut, um sich dieser Gemeinschaft einzufügen. Man kann, d. h. eigentlich man will, unter diesen unvollkommenen Zügen nicht die wahre Kirche, die Gemeinde der Heiligen finden und in ihren mangelhaften Einrichtungen und Thätigkeiten nicht die wirksamen göttlichen Gnadenkräfte erkennen, woran das Christenthum hängen soll. Da haben wir als geheimes Motiv den fleischlich hochmüthigen Unglauben.

Um nicht ungerecht zu werden, wird man allerdings unterscheiden und zugeben müssen, daß diese Richtung für Theologen und überhaupt für höher Gebildete näher liegend und insofern glimpflicher zu beurtheilen ist. Denn vermöge ihrer größeren geistigen Selbständigkeit sind sie in der That auch befähigter, einestheils mit dem eigenen Ich selbständig ihre religiöse Stellung zu Gott zu gewinnen und anderentheils die Schäden und Fehler der wirklichen Kirche zu erkennen. Aber dagegen ist wieder zu sagen, daß sie eben deshalb auch um so befähigter sind, einerseits die eigene fleischliche Unlauterkeit und das Bedürfniß ihrer Natur nach einem reinigenden und treibenden äußeren Halt zu erkennen, und andererseits die wesentliche Wahrheit der Kirche aus ihrer unentsprechenden Wirklichkeit herauszufinden. Daß sie für ihr Christenthum die Kirche nicht brauchten, ist gerade bei ihnen ebenso doppelt unwahr, wie daß die Kirche ihnen für ihr Christenthum unbrauchbar sei. Aber auch abgesehen davon haben gerade solche Christen um ihrer bedeutsameren Stellung willen ganz besonders die Pflicht, durch pietätvolle Betheiligung am kirchlichen Gemeinleben wirksames Zeugniß und Beispiel zu geben, damit die Kirche überhaupt und insonderheit für die, welche noch intensiver auf sie angewiesen sind, in voller Autorität und Wirksamkeit bleibe. Nur zwei Ausnahmefälle sind etwa denkbar: nämlich wenn solche geistig selbständigere Christen zu einem anderen, als dem in der Kirche geltenden Glaubensinhalt kommen, und wenn sie die wirkliche Kirche völlig entartet und zur Pflege des Christenthums unfähig finden. Aber auch dann ergibt sich als Konsequenz nicht die Berechtigung zum Ignoriren des kirchlichen Gemeinlebens, sondern die Verpflichtung, auf Grund gewissenhafter Prüfung entweder auszutreten und eine separate Kirchlichkeit zu üben, oder, wenn auch mit theilweiser Selbstverleugnung, im reformirenden Sinne am kirchlichen Gemeinleben sich zu betheiligen. Für das schlichte christliche Volk aber ist der Anschluß an die kirchliche Lebensordnung noch überwiegenderes Bedürfniß und Gebot, weil eben bei ihm noch viel größere Gefahr des Vordrängens der unlauteren Fleischesnatur und der launenhaften

Mißkennung der Kirche besteht. Und darum sind auch die beiden genannten Ausnahmefälle hier noch schärfer zu beschränken; der einfache Christ soll sich bei solchem etwaigen inneren Widerspruch zunächst jedenfalls die Kirche zur Korrektur seiner abweichenden Subjektivität wirksam werden lassen. Uebrigens haben wir solche Christen, die aus innerer Ueberzeugung sich von der Kirche zurückziehen, nur in verschwindender Zahl. Bei den Allermeisten, und jedenfalls bei im ganzen unkirchlichen Gemeinden ist das überwiegende oder einzige Motiv der Unkirchlichkeit eben die Neigung zum Gehenlassen in der ungeläuterten Natur, d. h. kurz gesagt die Unfrömmigkeit.

Die Rückwirkungen dieser unkirchlichen Haltung auf das innere Christenthum sind leicht zu übersehen. Je weniger hier das religiöse Verhältniß zu Gott zur vollen persönlichen Selbsthingabe sich vollendet, desto mehr wird es in einzelne peripherische Berührungen mit Gott zerfallen; und je weniger man sich überdies die Mittel zu diesen Berührungen von der Kirche aus ihrer göttlichen Ausrüstung geben läßt, desto mehr wird man sie aus sich selbst, d. h. aber nicht blos aus dem erneuerten christlichen Ich, sondern immer überwiegender aus dem ja so sorglich reservirten natürlichen Selbst entnehmen. Solche peripherische, für einen gewissen Verkehr mit Gott brauchbare Naturelemente sind aber das Gefühl, der Verstand, die Gesinnung; und von diesen drei Faktoren aus wird dann das ganze Christenthum das unzulängliche Gepräge des überwiegend Aesthetischen, Intellektuellen oder Sittlichen annehmen, ein einseitiges Gefühls- oder Verstandes- oder Moralchristenthum werden. Gerade das den persönlichen Einheitspunkt jener drei Kräfte bildende Hauptorgan des Christenthums, das Herz, wird dabei unbetheiligt bleiben, und gerade die eigentliche christliche Herzensthat, der Glaube, muß dabei Noth leiden.

Wenden wir dasselbe Motiv der mangelnden persönlichen Selbsthingabe an Gott auf den anderen Irrthum, die unfromme Kirchlichkeit an, so wird sich dasselbe hier von vornherein mehr in der Richtung geltend machen, die eigene Natur geschont zu halten. Auch hier wird dem eigentlichen Willen Gottes ausgewichen, aber sofern er jeden persönlich zu einem wirklichen Gottesmenschen und Himmelsbürger werden lassen will. Und auch vor diesem neuen göttlichen Leben scheut man sich; man will durch das Gewissenszeugniß eines solchen neuen Menschen nicht in seinem natürlichen Denken und Wollen gestört, durch den geistlichen Lebensstand und seine Konsequenzen nicht in seiner natürlichen Bewegung genirt sein. Da ist es also die selbstische Unlauterkeit, welche die christliche Lebensstellung fälscht. Einen Anhaltspunkt gewinnt diese Richtung noch durch die anscheinend berechtigte Betrachtung der eigenen Schwachheit: die volle Höhe heiligen Christenlebens bleibt doch immer ein unerreichbares Ideal. Man kann, d. h. im Grunde man will die geistgewirkten Ansätze des neuen Lebens, die zur Erringung des Höchsten ermuntern und verpflichten, nicht wahrnehmen und nützen. Da erscheint als letzter Beweggrund die glaubenslose Trägheit, die sich hinter dem kirchlichen Gemeinwesen zu decken sucht.

Man wird hier umgekehrt billigerweise zugeben müssen, daß diese Haltung beim gemeinen Manne begreiflicher und insofern erträglicher ist. Denn erstlich

vermag derselbe unleugbar das Christenthum niemals recht in seiner hohen idealen Bedeutung, sondern immer nur mehr als eine praktische Lebensordnung höherer Art zu fassen; und zweitens ist er ebenso wenig im Stande eine innerlich persönliche Selbständigkeit zu gewinnen, sondern dazu angelegt, auch sein Innenleben mehr natur- und gattungsmäßig zu führen. So kann ihm leicht das Christenthum in der Uebung der kirchlichen Formen aufgehen. Aber dem ersteren gegenüber ist wieder geltend zu machen, daß für ihn desto mehr das Bedürfniß bestehen muß, jenem Pflichtenmechanismus des Alltagslebens durch religiöse Gesinnung die höhere Weihe und Wärme zu geben; und gegenüber dem anderen, daß er ebendeshalb desto mehr dem in Natur und Gattung sich regenden Gemeinen und Niedrigen ausgesetzt, aber auch zugleich weit befähigter ist, mit dem Natur- und Gattungsmäßigen am Christenthum, mit Gemüth und Gewissen die dagegen verwahrende Gesinnung zu hegen. Auch hier wüßte ich nur zwei Ausnahmefälle zu denken: wenn die Geisteskraft überhaupt zu einer bewußten Gestaltung des Innenlebens nicht ausreicht, oder wenn die Kirche selbst, sei es grundsätzlich, sei es thatsächlich die Entbehrlichkeit persönlich frommer Gesinnung glauben macht. Aber auch daraus folgt kein Dispens von persönlicher Frömmigkeit, sondern nur im ersteren Falle, daß nicht mehr als ein Frommsein mit den instinktiven Kräften des Inneren, das aber auch bestimmt zu verlangen ist, und im zweiten Fall, daß dann wenigstens die kirchliche Gemeinschaft mit ihren Ordnungen selbst zum Inhalt persönlicher Frömmigkeit gemacht, d. h. mit wirklich frommen, auf das Verhältniß zu Gott bezüglichen Gedanken und Empfindungen und Willensregungen gepflegt werden kann und muß.

Auch bei dieser falschen Grundrichtung können entstellende Rückwirkungen auf das ganze Christenthum nicht ausbleiben. In dem Maße, als die volle persönliche Hingabe an Gott fehlt, wird dann auch der Anschluß an die Kirche weniger die Art eines persönlichen Sich-Einheimsens in der irdischen Gottesherberge, als vielmehr die einer unwillkürlichen Anlehnung an das praktische religiös-sittliche Institut an sich tragen. Und je weniger diese Anlehnung aus der subjektiven Frömmigkeit, also aus dem Zug nach dem geistlich religiösen Lebensinhalt der Kirche erwächst, desto mehr wird sie ihre Antriebe und Ziele dem irdisch-sinnlichen Bestand der Kirche, ihren der eigenen Naturbedürfnissen entsprechenden natürlichen Lebenselementen entnehmen. Diese mehr äußerlich faßbaren natürlichen Lebensmomente der Kirche sind aber erstens das Sinnlich-Greifbare — woran sich dann ein mechanisches Formenchristenthum hängen wird —, zweitens das Ueberlieferungsmäßig-Stetige — was zum blosen Gewohnheits- und Anstandschristenthum führt — drittens das Gemeingültig-Gleichmäßige, woraus dann ein korrektes Schablonen- und Heerstraßenchristenthum erwächst.

Bei der unkirchlichen Frömmigkeit ist der Unglaube in Gestalt des hochmüthigen Ungehorsams, bei der unfrommen Kirchlichkeit der Unglaube in Gestalt der unlauteren Trägheit das treibende Motiv. Dort ist eine Vernatürlichung des Christenthums in aristokratisch-spiritualistischem Sinne, hier eine Verfleischlichung des Christenthums in plebejesch-materialistischem Sinne die unvermeidliche Folge. Die christliche Frömmigkeit soll und kann an der Kirchlichkeit ihren tragenden

Boden und ihre regulirende Zucht haben; die Kirchlichkeit hinwiederum soll und kann an der Frömmigkeit den beseelenden Trieb und die reinigende Weihe haben. So vereinigt fördern sie die Entwickelung des Christenthums in der Welt und die Weltwiedergeburt im Christenthum; in einseitiger Trennung ist eines dem Reiche Gottes so schädlich wie das andere.

Aber mit solcher Empfehlung einer richtigen Mitte ist nach meiner Ueberzeugung praktisch in den wenigsten Fällen etwas ausgerichtet. Wenn diese goldenen Mittelstraßen nicht von vornherein schon charakterlose Zwittergebilde sind, so sind sie doch meist nur schöne ideale Zeichnungen, welche auf die unregelmäßige Figur der Wirklichkeit nicht passen. Erstlich sind schon die Menschen sammt und sonders einseitig geprägt und müssen es sein, wenn sie wirklich etwas sein und leisten wollen. Eben darum aber sind auch die Dinge immer einseitig. Es ist das unabänderliche Gesetz der Welt- und Kirchengeschichte, daß sie immer in Ausbiegungen nach der einen oder anderen Seite, gleichsam im Zickzack sich fortbewegen muß. Alle gemeingültigen Lebensgrundsätze müssen daher, um für die Wirklichkeit etwas zu bedeuten, ebenfalls als Förderung oder Korrektiv der einseitigen Zeitrichtung und also auch selbst in einer gewissen einseitigen Zuspitzung auftreten.

Für unsere Frage ist uns diese letztere deutlich genug vorgezeichnet. Es ist der verhängnißvolle Hauptfehler unserer Zeit, daß sie die gottgeordneten autoritativen Korporationen auflöst zu Gunsten der Emancipation der Individuen. So im politischen, socialen und noch mehr im kirchlichen Gebiet. Nicht blos von der linken Seite her wird alles Gemeingültige am Christenthum als unberechtigte Gewissensbelastung verschrieen und schrankenloses Recht der individuellen Subjektivität als Palladium des evangelischen Christenthums proklamirt, sondern auch weite positiv-christliche Kreise forciren sich immer mehr in den blinden Eifer hinein, dem Christenthum damit aufzuhelfen, daß sie durch allerlei selbstersonnene Gründungen subjektiv individueller Frömmigkeitspflege den einzig sicheren Grund und Halt des Christenthums in der Welt, die Kirche lahm legen und zersetzen.

Angesichts dieser gefährlichen Zeitströmung hat der ohnedies unfruchtbare Ruf nach Ausgleichung von Frömmigkeit und Kirchlichkeit in solcher Allgemeinheit noch weniger praktischen Werth; sondern es ist mit möglichster Entschiedenheit gerade auf kirchliche Gestaltung des persönlichen Christenthums zu dringen. Der einzelne Christ, so müssen wir heute sagen, hat Recht und Pflicht, sein subjektives christliches Leben zu pflegen, aber nur um damit desto mehr für die kirchliche Gemeinschaft sein zu können, welche heutigestages dieser stärkenden Theilnahme aller ihrer Glieder doppelt bedarf. Der Christ geht nicht in der sichtbaren Kirchengemeinschaft auf; aber nicht deshalb, weil sein Ich die höhere Kategorie für sein Christenthum wäre, sondern darum weil er für die Gemeinde der Heiligen geboren ist. Um aber für die zu werden, muß er sich vollgültig in die sichtbare wirkliche Kirche einfügen, denn in dieser allein ist und wird die Gemeinde der Heiligen. Wenn der Christ sich auf sich selbst zurückzieht, so ist er durchaus nicht unter einem besonders guten, sondern gerade unter einem sehr bedenklichen Einfluß, unter dem er sehr leicht dazu kommen wird, statt seines neuen christlichen Menschen

und der himmlischen Tugenden desselben nur seine unlautere Natur und ihre fleischlichen Unarten zu pflegen, und statt seines christlichen Glaubens nur seine persönlichen Marotten zu behaupten. Dawider bietet die kirchliche Gemeinschaft eine Zucht und einen Halt. Die Kirche hat eine pädagogische Bedeutung, weil in ihr noch mehr wie in den anderen ethischen Lebensorganismen feste göttliche Ordnungen dem Menschen gegenübertreten, in denen er eine heilsam beschränkende und reinigende und zugleich auch haltende und helfende Macht für sein inneres Leben finden kann und soll. In dem defekten Schifflein seiner schwachen Persönlichkeit wird dem Christen auch der große Ocean der menschlichen Gesellschaft nicht zum tragenden Fahrwasser nach dem ewigen Ziele werden, sondern nur zu dem feindlichen Element, das ihn haltlos herumschleudert und verschlingt. Dem Einzelnen kann diese Fahrt nur gelingen in dem unverwüstlichen Fahrzeug, wo er in der Gemeinschaft der gläubigen Jünger, unter der Führung des großen Entdeckers und schöpferischen Herrn der neuen Welt segelt, in dem Schiff der Kirche.

Nur in der Kirche kann das Christenthum seine Mission in Welt und Menschheit erfüllen, das wahre Leben, die wahre Lebensgeschichte der Welt und Menschheit zu werden. Das kann es nur in einer Welt- und Menschheitsgestalt, als organisches Gesammtgebilde, als der Baum, der stetig die Welt durchwachsend, alle Völker unter sein reiches Geäste versammelt. Das ist die Kirche; und nur in der Kirche wird auch der Einzelne ein gesunder, mitwachsender Zweig an diesem weltgeschichtlichen Baum des Christenthums. Nur durch lebendige Einfügung in die Kirche wird der Einzelne in den großen, richtig und stetig fortschreitenden weltgeschichtlichen Gang des Christenthums mit einbezogen und damit auch in dem richtigen Gaug seines eigenen Lebens erhalten.

Noch mehr aber beruht für die Gesammtheit des Volkes der einzig sichere Halt des Christenthums in einer festen Kirchlichkeit. Zu einer wirklichen Lebendigkeit persönlich-christlicher Gesinnung werden wir es in der weitaus überwiegenden Mehrzahl niemals bringen; und wenn wir also die zum Inhalt und Maß evangelisch-christlichen Volkslebens machen wollen, dann werden wir nie eine evangelische Volkskirche haben. Was überhaupt noch von subjektiver christlicher Frömmigkeit bei der großen Menge erreichbar ist, das ist jedenfalls nur dadurch zu erreichen, daß sie eben möglichst intensiv und stetig in die christlich-religiöse Atmosphäre, unter die Konduktoren christlicher Antriebe, die kirchlichen Ordnungen. Handlungen und Bräuche genommen und darin gehalten wird. Ist das Volk einmal davon los, so wird und muß es christlich verkommen und verwildern. Mit dem blosen unmittelbaren Eifern für die christliche Frömmigkeit drängt man den Mann des Volkes mehr nur in eine ihm fremdartige mystische Welt hinein, die er in Ermangelung des idealen Inhalts mit den krausen Erzeugnissen seines natürlichen Vorstellens ausfüllt, und verführt ihn zugleich zu einer ungesunden Ueberschätzung seines christlichen Ich, zum geistlichen Hochmuth. Beides wird sich noch stärker einstellen, wenn er der religiösen Erbauung durch andere Laien oder gar seiner eigenen allein überlassen bleibt. Und nach meiner entschiedenen Ueberzeugung ist eben auch dies beides, nicht der Mangel an religiöser Befriedigung innerhalb des kirchlichen Organismus, sondern die religiöse Phantasterei und der geistliche Hoch-

muth in weitaus den meisten Fällen das eigentlich treibende Motiv der Konventikel- und Sektenbildung, wozu dann noch der Reiz des Geheimen, Absonderlichen und die Neigung zur Opposition gegen die geordnete Autorität als fördernde Impulse hinzukommen. In den seltenen Ausnahmen, wo wirklich religiöses Bedürfniß und christliches Gewissen zu Separation und Sektirerei führt, wird sich in umgekehrter Weise auch unwillkürlich eine Art neuer eigenthümlicher Kirchlichkeit im engeren Kreise gestalten, die also nur eine thatsächliche Bestätigung für unsere Behauptung bildet. Jedenfalls bleibt es bestehen, daß es gegen Indifferentismus, wie gegen Separatismus und Sektenwesen kein besseres Verwahrungsmittel gibt als die Pflege einer entschiedenen Kirchlichkeit.

Wohin wir nur schauen: überall gehen die Wege des christlichen Lebens von der Kirche aus und laufen zurück zur Kirche. Wol gibt es auch zwischen ihnen Raum genug zur Bewegung und Weide genug zum Genuß. Aber das Christenthum ist doch nicht da, um sich darin zu bewegen und zu genießen wie an einem klimatischen Kurort, sondern es ist dazu da, um einen Weg, den rechten Weg zum Himmel zu gehen. Wer das will, muß mit denen gehen, die auf diesem Wege sind, mit den Schafen, die vom guten Hirten dahin geführt werden. Er muß Gemeinschaft halten mit der Gemeinde, nicht blos innere Gesinnungsgemeinschaft, sondern wirkliche Lebensgemeinschaft, praktische Reisekameradschaft; und also auch nicht blos mit der geistlichen Gemeinde der Heiligen, sondern mit der leibhaftigen wirklichen Kirche, die ja der Herr selbst auch als sein Gefolge und seine Heerde sich gefallen läßt. Und wenn das Charakteristikum des Wolfes das ist, daß er die Schafe erhascht und „zerstreuet", so läßt sich wol ernstlich fragen, ob nicht heutigestages der einseitige fromme Subjektivismus, der das feste Ganze des kirchlichen Organismus in eine Vielheit von individuellen christlichen Kreisen und Gebilden zersplittert, in seiner Weise ebenso wie der den Grund des Christenthums umstürzende ungläubige Subjektivismus einer der gefährlichen Wölfe ist, gegen die es die kirchliche Gemeinschaft energisch zu sichern gilt. Gottlob! die Zeichen mehren sich, daß man die Gefahr für das Bollwerk des Christenthums und die Pflicht seiner entschlossenen Vertheidigung immer besser zu erkennen anfängt. Aber nur desto mehr gilt es, die eigentlich berufenen Vorkämpfer desselben zu diesem Stand auf die Mauern zu rufen: videant pastores, ne quid detrimenti ecclesia capiat!

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00295 4752

v.8
1887
CBPS

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben v.8 1887